

## SEVR ANTLAŞMASI

### I. Dünya Savaşı sonunda 10 Ağustos 1920'de Osmanlı Devleti ile İtilâf devletleri arasında imzalanan barış antlaşması.

İttifak devletlerine karşı savaşmış veya savaş ilân etmiş otuz iki devletin katıldığı Paris Barış Konferansı 18 Ocak 1919'da toplandı. Konferansın karar mercii İngiltere, Fransa, İtalya, Amerika ve Japonya başbakan ve Dışişleri bakanlarından oluşan "Onlar Konseyi" idi. Osmanlı Devleti'nin taksimi konusunda tam bir görüş birliği içinde olmayan İtilâf devletlerinden İngiltere'nin talepleri, Yakındoğu'da büyük çapta bir İngiliz üstünlüğü kurmak ve Fransa'nın rekabetçi konumunu düşük bir seviyeye çekmekti. Fransa ve İtalya savaş sırasında imzalanan gizli antlaşmalara sadık kalınmasını istiyordu. Osmanlı Devleti'ne resmen savaş açmayan ve Yakındoğu'da bir çıkarı olmadığına inanılan Amerikan delegasyonu ise Wilson Prensipleri uyarınca barış görüşmelerinin şeffaf yapılmasını ve gizli antlaşmaların geçersiz sayılmasını talep ediyordu. Başkan Wilson'un 8 Ocak 1918'de yayımladığı on dört prensipten on ikincisi, nüfusunun çoğunluğu Türk olan bölgelerde Osmanlı Devleti'nin devam etmesini ve Türk olmayan bölgelerde de halkın oyuna başvurulmasını öngörüyordu. Onlar Konseyi, Osmanlı Devleti'nden tamamen ayrılması düşünülen bölgeleri belirledi. İçinde Arabistan, Suriye, Mezopotamya, Filistin ve Ermenistan'ın bulunduğu listeye İngiltere'nin teklifiyle Kürdistan da eklendi. Mondros Mütarekesi'nden sonra Musul'u ele geçiren ve bölgede kendi denetiminde bir Kürt devleti kurduzmaya çalışan İngiltere, Ermenistan ve Mezopotamya arasında bir tampon oluşturarak bölgeyi Türkler'in denetiminden çıkarmayı ve petrol bölgesi Musul'a tamamen hâkim olmayı planlıyordu.

Düzmece nüfus istatistiklerine dayanarak Trakya ve Anadolu'nun Türk olmadığını iddia eden Yunanistan bütün Trakya'yı,

adaları ve Batı Anadolu'yu istiyordu. Yunanistan'ın taleplerine en sert tepki İngilizler'den geldiği halde İngiliz delegasyonu Yunanistan'ın Asya'daki taleplerini desteklemeye karar verdi. Bir Yunan âşığı olan ve Yunan Başbakanı Venizelos'un baş savunucusu haline gelen İngiltere Başbakanı Lloyd George'un, Amerika ve İtalya'nın karşı çıktığı Yunan isteklerini inceleyip değerlendirmek üzere bir uzmanlar kurulu oluşturulması önerisi kabul edildi. Büyük güçlerin çeşitli taahhütlerde buldukları Ermeniler de Sivas'ın doğusunda kalan Anadolu topraklarının kendilerine verilmesini ve büyük bir Ermeni devletinin kurulmasını talep ediyordu. İngiltere-Fransa, Arap topraklarının dağılımı konusunda anlaşamıyordu. Toprak taleplerini gizli Sykes-Picot Antlaşması'na dayandıran Fransızlar, Suriye, Kilikya, Lübnan ve Filistin'i istiyordu. İngilizler ise bu antlaşmanın artık kabul edilebilir bir tarafı kalmadığını düşünüyor ve bazı talepleri garantiye alınıncaya kadar Suriye'yi boşaltmak istemiyordu. Bu taleplerin bir kısmı Filistin'e, bir kısmı da Suriye'nin denetimi konusunda Araplar'a yönelikti. Lloyd George, Araplar'la yaptıkları gizli antlaşmalara paralel şekilde savaş sırasında Osmanlı Devleti'ne karşı isyana teşvik ettikleri ve bağımsızlığını tanıdıkları Şerif Hüseyin'in Hicaz Kralığı'nın Paris Konferansı'nda temsilini sağlamıştı. Hicaz delegasyonunu bir savaş gemisiyle Paris'e getiren ve bütün masraflarını karşılayan İngilizler, Emîr Faysal'ın bütün iddialarını destekliyordu. Kendisini Arap birliğinin sözcüsü olarak tanıtan Faysal, İskenderun hattının güneyinde kalan bütün topraklar için bağımsızlık istiyordu. Balfour Deklarasyonu'nda dile getirilen yahudilere bir vatan verilmesi sözünü hayata geçirmenin peşindeki siyonistler de Filistin'in Suriye'den ayrılmasını ve kendi yönetiminde bir manda olmasını isteyen İngilizler'in yardımıyla Araplar'la anlaşarak Fransa'yı saf dışı bırakmışlardı. Faysal hem Filistin'in Suriye'den ayrılmasını hem de siyonistlerin göç planını kabul etmişti. İtalyanlar da gizli Londra ve Saint Jean de Maurienne antlaşmalarında vaat edilen İz-

mir, Antalya ve Adana'yı istiyordu. Ancak, Anadolu'da kendilerine vaat edilen bölgenin Wilson prensipleriyle bağdaşmadığını da görüyorlardı. Ayrıca İngilizler'in ve Fransızlar'ın talepleri, Türkiye'den ayrılması düşünülen Arap toprakları üzerinde yoğunlaştığı halde, nüfusu Türk olan Anadolu için böyle bir şey geçerli değildi. Dahası, İngiliz ve Fransızlar'ın talep ettikleri topraklar zaten kendi işgalleri altında bulunuyordu. Ayrıca İngiltere ve Fransa, İtalya'nın Adana ve Antalya'yı işgal etmesine de karşı çıkıyorlardı. Bu sebeple İtalyanlar, birden kendilerini Osmanlı Devleti ganimetinden yasal hakları olarak gördükleri payın uzatında buluvermişlerdi. Türkiye'den ayrılacak bölgelerde manda sisteminin uygulanması konusunda ortak karar alınmasını sağlayan Wilson, mandanın Milletler Cemiyeti'nin gözetimi altında bulunmasında ısrar ediyordu. Mandacı gücün seçiminde ilk göz önüne alınacak husus bu topraklarda yaşayan insanların arzuları olacaktı. Ancak İngiltere'nin, manda hakkının zapteden devletin hakkı olduğunu savunması yüzünden anlaşma sağlanamadı. Konferansın ilk ayı bu tartışmalarla geçti.

Yunan taleplerini değerlendiren uzmanlar kurulu 8 Mart'ta nihai raporunu Onlar Konseyi'ne sundu. İngiliz ve Fransız uzmanlar, İzmir ve çevresiyle Ayvalık Limanı'nın Yunanistan'a ilhakına izin verilebileceğini söylerken Yunan istatistiklerini kabul edilmez bulmayan ve Rumlar'ın azınlıkta olduklarını ortaya koyan Amerikalı uzmanlar bölgenin Türkiye'den koparılmasına kesinlikle karşı çıkıyorlardı. İtalya ile Yunanistan arasındaki çatışma giderek tırmandı ve müttefiklerinin Yunan yanlısı tutumunu protesto eden İtalya 24 Nisan'da konferanstan çekildi. 29 Nisan'da Antalya'yı ve 5 Mayıs'ta Marmaris'i işgal ettikten sonra İzmir'e gemi gönderdi. Yunanlılar 11 Mayıs'ta Fethiye'ye çıkınca İtalyanlar da 13 Mayıs'ta Kuşadası'nı ele geçirdiler. Nihayet İngiltere, Fransa ve Amerika'nın desteklediği Yunanlılar 15 Mayıs 1919'da İzmir'e çıktılar. İtalya da ertesi günü Selçuk'u işgal ederek resmî tepkisini gösterdi. Yunanlılar'ın İzmir'e çıkmasıyla birlikte

## SEVR ANTLAŞMASI

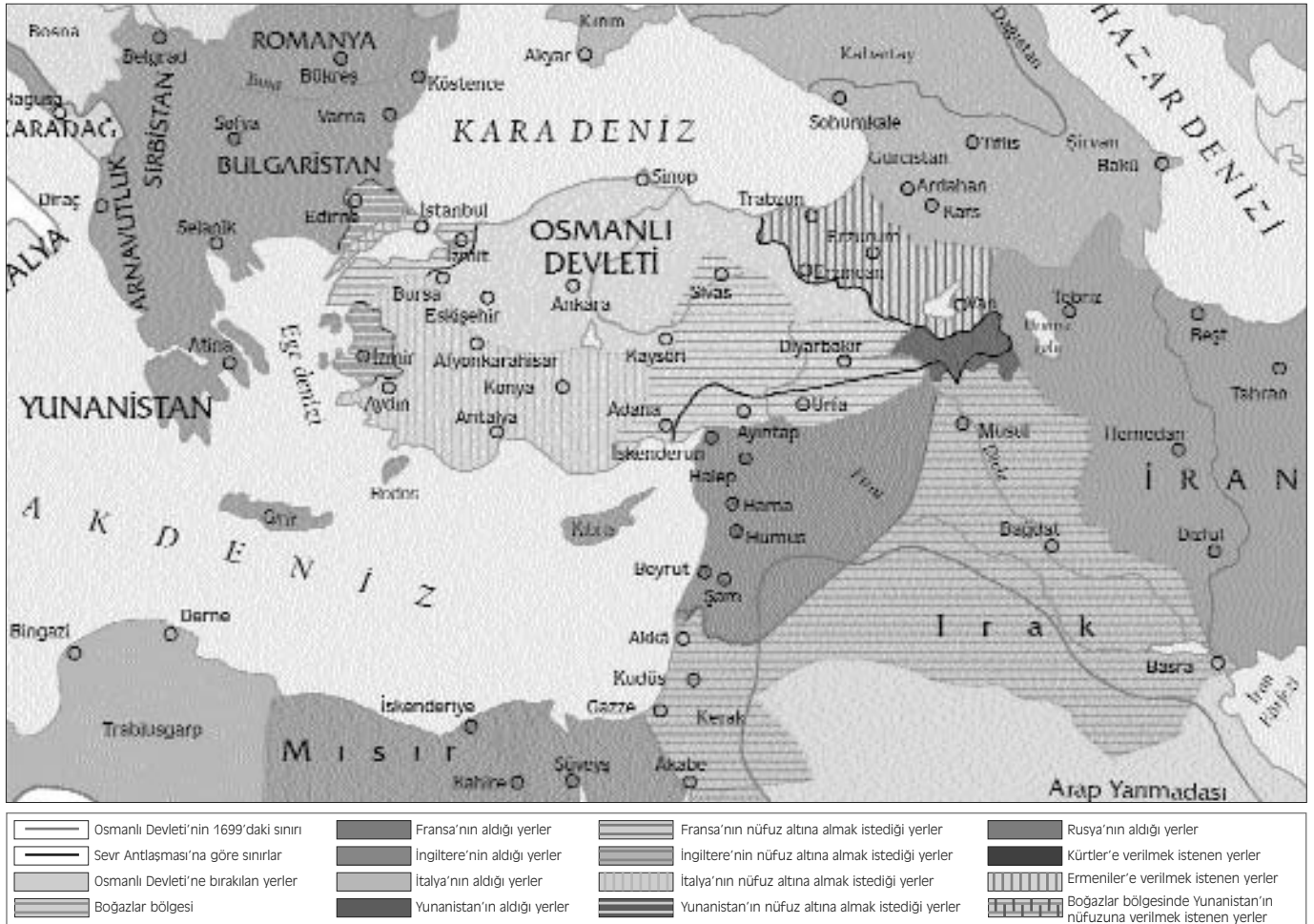
Türkler'e karşı sindirme hareketleri başladı. Buna karşılık Anadolu'da yer yer başlamış olan millî direniş hareketi Kuvâ-yi Milliye'nin öncülüğünde hızla gelişti. Anadolu'nun taksimini tartışmaya açan Lloyd George herkese pay dağıtıyordu. Wilson uzmanlarının raporlarına rağmen Yunanistan'ın etnik taleplerini haklı buluyor ve tam bağımsızlık verilmesini istiyordu. 17 Mayıs'ta konsey tarafından kabul edilen Hint delegasyonunun 70 milyon Hint müslümanının halifeyi İstanbul'da görmek istediğini ve Osmanlı Devleti'nin Anadolu, İstanbul ve Trakya'da korunması gerektiğini söylemesi üzerine geri adım atan Lloyd George, İslâm dünyasının dinî lideri olarak halife-padişahı İstanbul'da bırakacak formül aramaya koyuldu. İstanbul ve Boğazlar Türkler'den alınsa dahi artık Anadolu'nun parçalanmasına karşı çıkıyordu. Padişah isterse Vatikan'daki papaya ben-

zer şartlarla İstanbul'da kalabilirdi. 17 Haziran'da Onlar Konseyi'nde konuşan Sadrazam Damad Ferid Paşa ise müslümanların yaşadığı bölgelerde Osmanlı Devleti'nin korunması gerektiğini belirtti, parçalanmayı veya manda sistemini kabul etmeyeceklerini bildirdi. İtilâf devletleri tam bir çıkmazın içine girmişlerdi. Tartışmaların gergin bir hal alması üzerine Türkiye hakkındaki bütün görüşmeler sessiz bir anlaşmayla ertelendi. Osmanlı Devleti ile yapılacak barış antlaşması da Temmuz-Kasım 1919 tarihleri arasında rafa kaldırıldı.

Onlar Konseyi'nde Yakındoğu konularında Japonya pasif kalırken İtalya âdeti üvey evlât muamelesi görüyordu. Amerika, Şark meselesinin çözümü konusunda artık sahnedeki çekildiğine göre anlaşması gereken iki devlet kalmıştı. İngiltere-Fransa önce Eylül Antlaşması'yla Suriye anlaşmazlığını aralarında çözdüler. Suriye ve Kilikya'dan

çekilen İngilizler'in yerine Fransızlar yerleşti. İki müttefik diğer konuları da aralarında halletmek üzere 11 Aralık 1919'da Londra'da özel görüşmelere başladı ve Araplar'ın yaşadığı bölgeler hariç Asya'nın Türk bölümü için manda sisteminden vazgeçilmesi konusunda anlaşta. Çözümü en zor olan konu İstanbul'un Türkler'den alınıp alınmayacağı meselesiydi. İngiliz Savaş Bakanlığı ile Hint hükümeti Türkler'in İstanbul'dan çıkarılmasına şiddetle karşı çıkıyordu. Dışişleri Bakanlığı'nın desteğini alan Lloyd George ise Türkler'in Avrupa'dan hemen uzaklaştırılması gerektiğini savunuyordu. Dışişleri Bakanlığı'nın 30 Ocak 1919'da bölgenin denetiminin uluslararası bir komisyona veya Amerikan mandasına bırakılacağını taahhüt etmesi üzerine Savaş Bakanlığı, Türkler'in Avrupa'dan çıkarılmasını isteksiz onayladı. Aralık 1919'a gelindiğinde Amerika'nın İstanbul manda-

Sevr Antlaşması'na göre Osmanlı Devleti'nin sınırları



sını kabul etmeyeceği iyice anlaşıldı. Fransızlar, Türkler'in İstanbul'da kalmasını sağlayacak bir formül bulmaya çalışırken Lloyd George ile Lord Curzon Türk hükümetinin Boğazlar'ın Avrupa yakasında hiçbir siyasi gücü olmaması konusunda ısrar ediyordu. Nihayet İstanbul ve Boğazlar'ın Türkler'den alınarak uluslararası bir komisyonun yönetimine verilmesi kararlaştırıldı. Padişah ve hükümeti de Anadolu'da bir yere yerleştirilecekti. İngiltere-Fransa diğer sorunların çoğunda genel bir fikir birliğine varmıştı. Resmî planlama oturumlarını gerçekleştirmek ve alınan kararlardan İtalya'yı da haberdar etmekten başka yapacakları bir şey kalmamıştı. Londra Konferansı'nın 12 Şubat 1920 tarihinde toplanması kararlaştırıldı. Ancak Fransızlar, henüz resmî bir duyuru yapılmadığı halde İstanbul'un Türkler'den alınacağını aralık sonunda basına duyurdular. Hindistan'dan sorumlu devlet bakanı Edwin Montagu, İstanbul ve Boğazlar üzerinde itibarî bir Türk egemenliğini kabul eden 11 Aralık tarihli Bakanlar Kurulu kararına ihanet edildiğini açıkladı. Dünyanın her tarafındaki müslümanlardan hükümet üyelerine ve basın organlarına bildiriler yağmaya başladı. İngiliz hükümeti, 6 Ocak 1920'de Türkler'in Avrupa'dan çıkarılması planını büyük bir çoğunlukla reddetti. Yeni bir taslak hazırlanıp Çatalca hattı Türkiye'nin batı sınırı olarak kabul edildi.

Müttefikler, Londra Konferansı'nın açılışından bir gün sonra Osmanlı hükümetine bir nota vererek Kilikya'da Kuvâ-yi Milliye'nin saldırıları durdurulmadığı takdirde İstanbul'un resmen işgal edileceğini bildirdi. Lloyd George ile Lord Curzon, Türkler'in gelecekte uslu durmaları isteniyorsa toprağı ele geçirip rehin tutmanın zorunlu olduğunu söyleyerek hemen harekete geçilmesini istiyordu. 16 Mart'ta İstanbul'u resmen işgal eden üç büyükler padişahın otoritesini yıkmak değil güçlendirmek amacıyla geldiklerini ve işgalin geçici olduğunu ilân ettiler. İstanbul'u hâlâ Türkiye'de bırakmak niyetinde olduklarını tekrarlarlarken, "Eğer büyük çaplı bir huzursuzluk ya da katliam ortaya çıkacak olursa bu karar değişebilir" şeklinde bir de uyarı eklediler. İzmir'in işgali Kuvâ-yi Milliye'nin Anadolu'da teşkilatlanmasını hızlandırdığı gibi İstanbul'un işgali de Anadolu'da yeni bir devlet kurulması sürecini hızlandırdı. Mustafa Kemal Paşa, 19 Mart'ta bir genelge yayımlayarak Osmanlı egemenliğinin sona erdiğini ve Temsil Heyeti'nin ülke yönetimine resmen el koyduğunu duyurdu.

23 Nisan 1920'de Ankara'da çalışmalarına başlayan Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti de milletin yegâne temsilcisi olduğunu bütün dünyaya ilân etti. 20 Nisan'da sona eren Londra Konferansı'nda İngiltere-Fransa'nın 11 Aralık 1919 görüşmelerinde anlaştıkları hususların çoğu kabul edilerek ortaya bir tasarı metni konuldu. İstanbul konusu büyük bir fikir ayrılığına sebep olmadı. Fransızlar'la İtalyanlar, Türkler'in İstanbul'da kalmasını savundular. "Bu belâyı ve potansiyel dert kaynağını Avrupa'dan defetmek gibi büyük bir fırsatı şu anda gerçekten de kaçırıyor olabiliriz" diyen Lloyd George hükümetinin 6 Ocak tarihli kararına boyun eğdi. Antlaşmaya göre müttefikler Osmanlı hükümetinin İstanbul üzerindeki haklarına ve sıfatlarına dokunulmaması, padişah ve hükümetinin bu şehirde oturması ve bu şehrin Osmanlı Devleti'nin başşehri olması hususunda görüş birliği içinde olduklarını ifade ediyorlardı. Osmanlı hükümeti bu antlaşma ile onu tamamlayan antlaşma ve sözleşmelerin hükümlerine, özellikle ırk, din ve dil azınlıklarının haklarına saygı göstermediği takdirde yukarıda açıklanan hükümü değiştirme hakkını kesinlikle saklı tuttuklarını açıklıyorlardı. Osmanlı Devleti de müttefiklerin bu konuda alacakları bütün kararları kabul edeceğini şimdiden taahhüt ediyordu (md. 36). Türkiye, Istranca-Çatalca hattının batısında kalan bütün haklarından ve sıfatlarından Yunanistan lehine vazgeçiyordu (md. 84-87). İzmir ili, Kırkağaç, Akhisar, Tire, Ödemiş ve Söke ilçeleri resmen Osmanlı idaresinde kalmakla birlikte yönetimi Yunanistan'a bırakılıyordu. Türk hâkimiyetini istihkâmlardan birine çekilecek bir Türk bayrağı temsil edecekti. Ayrıca mahallî parlamentoya beş yıl sonra Yunanistan'a katılma hakkı tanınıyordu (md. 65-83). Gelibolu, Tekirdağ, İzmit, Bursa, Biga ve Edremit dahil bütün Marmara kıyıları Osmanlı toprağı olmakla beraber yönetimi milletlerarası Boğazlar Komisyonu'na bırakılıyordu (md. 37-61). Türkiye'ye ağır malî, iktisadî, ticarî ve askerî yükümlülükler yükleniyordu. Türkiye'nin malî durumunu düzenlemek üzere Türkiye'yi malî açıdan âdetâ sömürge durumuna getiren yeni bir komisyon kuruluyordu. Eskiden beri var olan Düÿün-ı Umûmiyye de devam edecekti. Türkiye Fas, Tunus, Libya, Sudan, Mısır, Süveyş, Kıbrıs ve bütün Akdeniz adaları üzerindeki haklarından vazgeçiyor (md. 101-122), Hicaz'ın bağımsızlığını (md. 98-100) ve Irak, Suriye ve Filistin üzerinde manda idareleri kurulmasını (md. 94-97) kabul ediyordu. Tür-

kiye'nin güney sınırı Ceyhan nehrinin denize döküldüğü yerden başlayarak Osmaniye, Antep, Urfa, Siverek ve Mardin'in kuzeyinden İran sınırına uzanıyordu (md. 27).

Londra Konferansı'nda ele alınmayan veya antlaşma sağlanamayan konular 18-26 Nisan 1920 tarihlerinde yapılan San Remo Konferansı'nda karara bağlandı. Ele alınmayan konuların başında Kürdistan sorunu geliyordu. İngilizler'in Şeyh Mahmud idaresinde bir aşiretler federasyonu kurma çabaları bizzat şeyhin giriştiği üç isyanla sonuçlanmış ve pek çok İngiliz öldürülmüştü. İngilizler'in iddialarının aksine Kürtler, Türkler'le birlikte yaşamak istiyordu. İngiliz uzmanlarına göre Kürdistan genel anlamda kabul edilmiş coğrafi bir önemi olmayan müphem bir terimdi. Kürtler'in ait oldukları aşiret dışında pek fazla birlik duyguları yoktu ve büyük bir gücün desteği olmadan yaşamaları imkânsızdı. En iyi çözüm şeklinin Türkiye'nin himayesinde yaşamaları olduğu kanaatine varan İngilizler, Kuvâ-yi Milliye ile birleşmelerinden çekindikleri için Kürtler'i oyalamayı sürdürüyorlardı. Nihayet San Remo Konferansı'nda belli bir dereceye kadar yerel özerklik garantisi verilmesi kaydıyla bölgenin Türkler'e bırakılması planı kabul edildi. Buna göre, ileride belirlenecek Ermenistan'ın güneyinde ve 27. maddede belirtilen Suriye ve Irak sınırlarının kuzeyinde Kürtler'in sayıca üstün olduğu bölgelere verilecek yerel özerkliğin şartları antlaşmanın yürürlüğe girmesini izleyen altı ay içinde İstanbul'da toplanacak İngiliz, Fransız ve İtalyan ortak komisyonu tarafından hazırlanacaktı. Bu plan bölgede yaşayan Süryânî, Keldânî ve diğer etnik ve dinî azınlıkların korunmasına ilişkin güven-celeri de kapsayacaktı. Kürtler'in antlaşmanın yürürlüğe girmesinden bir yıl sonra, bölgede yaşayan halkın çoğunluğunun Türkiye'den bağımsız olmak istediğini kanıtlayarak Milletler Cemiyeti Konseyi'ne müracaat etmesi ve konseyin de bu nüfusun bağımsızlığa yetenekli olduğu kanaatine varıp onlara bağımsızlık tanımayı Türkiye'ye tavsiye etmesi durumunda Türkiye bu tavsiyeye uyacağını şimdiden taahhüt ediyordu (md. 62-64).

Konferans sırasında Ermeniler'i de oyalayan ve tantanalı sözlere rağmen Ermeni topluluğuyla samimi olarak ilgilenmeyen büyük güçler Osmanlı Devleti üzerinde yaptıkları taksim planını sekteye uğratacağı endişesiyle Büyük Ermenistan'ın kurulmasından kaçınıyorlardı. En kolay çözüm yolu olarak Ermenistan'ı Amerikan

mandasına vermeyi denemişlerse de Amerika kabul etmemişti. Ermeniler'in en büyük savunucusu İngiltere, Kafkaslar'daki varlığının fiilî bir Ermenistan mandası sonucunu doğurmasından çekinerek Amerika'dan resmî red cevabı gelmeden 15 Ağustos 1919'da bölgeden çekilmişti. İngilizler'i Ermeniler'i terketmekle suçlayan Fransa da Ermeniler'i koruma bahanesiyle Sykes-Picot Antlaşması'yla kendisine verilen Anadolu topraklarını ele geçirmişti. İki müttefik, 11 Aralık 1919 görüşmelerinde daha küçük bir bölgenin Ermenistan Cumhuriyeti'ne dahil edilmesini kararlaştırmış, ancak Ermenistan'a gerekli olan malî ve askerî destekten kaçınmıştı. Londra Konferansı'nda Ermenistan'ı Milletler Cemiyeti'nin himayesine vererek işin içinden sıyrılmayı denemiş, bu defa da Milletler Cemiyeti böyle bir yükümlülüğün altına girecek askerî ve malî gücünün olmadığını bildirmişti. Nihayet San Remo Konferansı'nda Ermenistan mandasını kabul etmesi için Amerika'ya bir daha müracaat edilmesine, sınırın tesbiti konusunda Wilson'dan ara buluculuk yapmasının istenmesine karar verildi. Amerikan Senatosu, Ermenistan mandasını 1 Haziran 1920'de reddetti. Wilson ise Ermenistan-Türkiye sınırını uygun bulunduğu biçimde çizme teklifini kabul etti. Mayıs 1918'de Erivan'da kurulan Ermenistan Cumhuriyeti'ni İngiltere, Fransa ve İtalya 19 Ocak 1920 tarihin-

de, Amerika 23 Nisan 1920'de resmen tanıdı. Antlaşmaya göre Türkiye de müttefikler gibi Ermenistan'ın bağımsızlığını tanıyacağını, müttefikler gibi Ermenistan-Türkiye sınırının belirlenmesini işini Başkan Wilson'un hakemliğine sunacağını, onun ileri süreceği bütün hükümleri kabul edeceğini ve Ermenistan'a katılacak topraklar üzerindeki bütün haklarından vazgeçeceğini şimdiden bildiriyordu (md. 88-93).

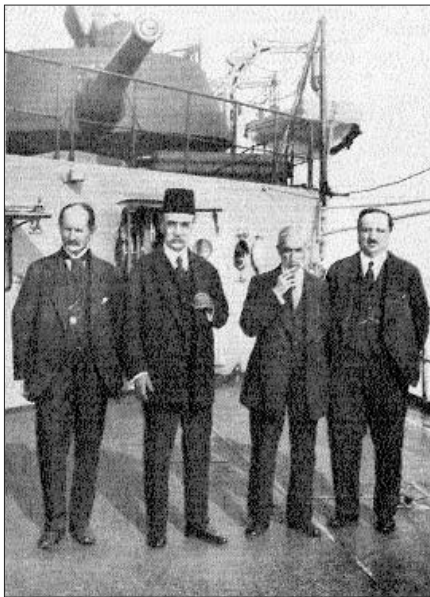
San Remo Konferansı'nda Osmanlı Devleti'ne sunulacak antlaşmaya son şekli verildi. Konferansın hiçbir aşamasında Ankara'daki siyasî gelişmeler söz konusu bile edilmedi. Konferansa katılanlar bu hareketle ilgili görünme de aslında Mustafa Kemal'in bütün programı ve planları gayet iyi biliyordu. Zaten Mustafa Kemal de sık sık müttefiklerin temsilcileriyle görüşüyor, Türkiye'deki hâkim siyasî gücün onun elinde olduğundan kimsenin şüphesi bulunmuyordu. Ankara hükümetini hâlâ muhatap almaktan kaçınan müttefikler İstanbul hükümetinden Paris'e bir heyet göndermesini istediler. Barış antlaşması taslağını 11 Mayıs 1920 tarihinde Ahmed Tevfik Paşa başkanlığındaki Osmanlı delegasyonuna tebliğ ederken bir özetini de basına dağıttılar. Tevfik Paşa, bağımsızlık prensipleriyle bağdaşmayan antlaşma şartlarını kabul edemeyeceğini bildirdi. Türk basını da Türkiye'ye "ölüm cezası" verildiğini yazıyordu. Genelde şartların ağır olduğunu kabul eden ve Türkler'in bunu hak ettiğini savunan İngiliz basını antlaşmanın uygulanamayacağını yazıyordu. Fransız basını antlaşmayı İngiltere'nin büyük zaferi olarak değerlendiriyordu. Antlaşmayı îlanleyen İtalyan basını ise Fransızlar'ı Yakındoğu'da İngilizler'e satılmakla suçluyordu. Fransa, antlaşmanın imzalanamaması ihtimali belirince Mustafa Kemal'e anlaşarak 30 Mayıs'tan itibaren geçerli olmak üzere yirmi günlük bir ateşkes imzaladı. Ateşkesin Fransa ile İngiltere'nin arasını açabileceğini düşünen Tevfik Paşa müttefiklerle görüşmeleri uzatmaya çalışıyordu. Lloyd George ise İstanbul hükümetini antlaşmayı imzaya zorlamak için Yunanistan'ın sınırlı bir hareket üstlenebileceğini söylüyordu. Komutanlarının karşı çıkmasına rağmen kararını hükümetine ve müttefiklerine kabul ettirdi.

Yunan Ordusu 22 Haziran'da üç koldan harekete geçti. Sadrazam Damad Ferid Paşa, müttefiklerin metnine karşı hazırladığı cevabı yazıyı 25 Haziran'da konferansa sundu. Müttefikler, 11 Temmuz'da toplanan Spa Konferansı'nda itirazları inceleyerek antlaşmada bazı küçük değişik-

likler yaptılar. İngilizler'in de desteklediği Yunanlılar 8 Temmuz'da Bursa'yı ele geçirdiler. Müttefikler, Yunanlılar'ın bu beklenmedik başarıları üzerine 16 Temmuz'da Osmanlı delegasyonuna bir ultimatoma vererek antlaşmayı kabul etmesi için Osmanlı hükümetine on günlük süre tanıdıklarını bildirdiler. Yunanlılar'ın 20 Temmuz'da bütün Trakya'yı ele geçirmesi karşısında telâşa kapılan padişah, "musibetler mecmuası" olarak nitelendirdiği barış şartlarını görüşmek üzere 22 Temmuz'da sarayda saltanat şûrasını topladı. Sadrazam Damad Ferid Paşa, antlaşma reddildiği takdirde müttefiklerin İstanbul'u Yunanlılar'a işgal ettirecekleri yönünde haberler alındığını bildirdi. Topçu Feriki Rızâ Paşa hariç toplantıya katılanların tamamı oylarını antlaşmanın kabul edilmesi yönünde bildirdiler. Âyan Meclisi üyesi Hâdi Paşa'nın başkanlığında Rıza Tevfik (Bölükbaşı) ve Bern Büyükelçisi Reşad Hâlis beylerden oluşan Osmanlı Murahhas Heyeti 10 Ağustos 1920 tarihinde Paris'in banliyösü Sevr'de antlaşmayı imzaladı.

Bir buçuk yılı aşkın bir zamanda büyük çekişmelerle hazırlanan, on iki bölüm ve 433 maddeden oluşan Sevr Antlaşması Avrupa'nın Şark meselesine getirdiği çözümlü ifade eder. Sevr çözümünde yerel milliyetçilik, halkın istekleri ve kendi kaderini tayin hakkı gibi hususlar hiçbir rol oynamamıştır. Mandacı güçlerin belirlenmesi aşamasında yaşanan tartışmalarda çıkış noktası o bölgede yaşayan insanlar değil hep güç politikaları olmuştur. Emperyal çıkarlara hizmet etmediği zaman büyük vaadler birden geçersiz hale gelmiştir. Bunun en tipik örneği, müttefiklerin hiçbir malî ve askerî destek veremeyeceklerini söyleyerek Ermeniler'e biçtikleri kaddedir. Büyük güçler, Ermeniler'i savaşa olduğu gibi diplomasi oyununda da bir piyon olarak kullanmışlardır. Antlaşmadan herkes memnun olmamıştır. İtalya haklarını alamadığına inanmış, Fransa kayıplarına karşılık eline geçenin az olduğundan şikâyet etmiştir. En kazançlı çıkan taraf Yakındoğu'da İtalyan ve Fransız nüfuzunu en alt düzeye çekmeyi başaran İngiltere olmuştur. Ancak Ankara hükümetinin kabul etmediği Sevr Antlaşması ölü doğmuş bir belge olarak kalmıştır. Sevr Antlaşması'nı bir Türk barışına çevirmenin mümkün olmadığını gören müttefikler, Ankara hükümetinin Ermeniler'e ve Yunanlılar'a karşı kazandığı başarılar üzerine Haziran 1921'de Yunanistan'a ara buluculuk teklifinde bulundular. Yunanlılar saldırılarına devam

Sevr Antlaşması'nı imzalayan heyet (soldan sağa: Rıza Tevfik, Damad Ferid Paşa, Hâdi Paşa ve Reşid Hâlis)



edince Paris Barış Konferansı tarafsızlık kararı verdi. Yunanlılar'ı İzmir'e çıkararak ve Anadolu içlerine süren Lloyd George da 10 Ağustos 1921 tarihinde Sevr Antlaşması'nın artık yırtıldığını ve silâh ticaretinin serbest olduğunu açıkladı. Avam Kamarası'nda yapılan konuşmalarda "serkeş" Yunanlılar'a bundan sonra müttefik muamelesi yapılmaması ve Yunanistan'a ekonomik abluka uygulanması istendi. Fransa, Yunanlılar'ın ağır yenilgisiyle sonuçlanan Sakarya Meydan Muharebesi'nden sonra 20 Ekim 1921'de Ankara hükümetiyle Ankara Antlaşması'nı imzalayarak yeni Türk devletini tanıdı. Ankara hükümeti, 30 Ağustos 1922'de düşmana son darbeyi vurarak 11 Ekim 1922'de müttefiklerle Mudanya Mütarekesi'ni imzaladı. Mütareke şartları gereğince Yunan ordusunun çekildiği Doğu Trakya Ankara hükümetine teslim edildi. Altı asırlık Osmanlı saltanatı 1 Kasım 1922'de Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından sona erdirildi. İstanbul, bir vilâyet olarak Ankara hükümeti yönetimine bırakılmakla birlikte İtilâf devletlerinin işgali barış antlaşması imzalanıncaya kadar devam etti. 24 Temmuz 1923 tarihinde imzalanan Lozan Antlaşması, Arap maddelerinin Sevr'deki dağılımını korumakla birlikte yeni Türk devletini ilgilendiren bütün meselelerde önemli değişiklikler getirdi. Yabancı güçlerin 6 Ekim 1923'te İstanbul'dan çekilmesinden sonra 13 Ekim'de Ankara Türkiye'nin başşehri yapıldı. 29 Ekim'de Cumhuriyet'in ilânının ardından, halifelik saltanat gibi algılandığından 3 Mart 1924'te kaldırıldı ve Osmanlı hânedanı mensuplarının tamamı yurt dışına çıkarıldı. Paris Konferansı sırasında büyük tartışmalara konu olan Ayasofya 1934'te müze haline getirilerek tarihî miras olarak koruma altına alındı.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Traité de paix entre les puissances alliées et associées et la Turquie du 10 août 1920* (Sevres), [baskı yeri ve tarihi yok]; *Devlet-i Aliyye ile Sulh Şerâiti*, İstanbul 1336/1920; *Devlet-i Aliyye ile Sulh Muâhede*, Konya 1336/1920; Nihat Erim, *Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri*, Ankara 1953, I, 525-691; Seha L. Meray – Osman Olcay, *Osmanlı İmparatorluğunun Çöküş Belgeleri (Mondros Bırakışması, Sevr Antlaşması, İlgili Belgeler)*, Ankara 1977; Osman Olcay, *Sevres Antlaşmasına Doğru (Çeşitli Konferans ve Toplantıların Tutanakları ve Bunlara İlişkin Belgeler)*, Ankara 1981; Rıza Tevfik, *Biraz da Ben Konuşayım* (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1993; P. C. Helmreich, *Sevr Entrikaları* (trc. Şerif Erol), İstanbul 1996; Mustafa Budak, *İdealden Gerçeğe: Misak-ı Milli'den Lozan'a Dış Politika*, İstanbul 2002; İsmet Parmaksızoğlu, "Sevr Antlaşması", *TA*, XXVIII, 477-480.



CEVDET KÜÇÜK

### SEVR MAĞARASI

(غار ثور)

Hz. Peygamber'in hicret esnasında üç gece gizlendiği, Kur'ân-ı Kerim'de zikri geçen mağara.

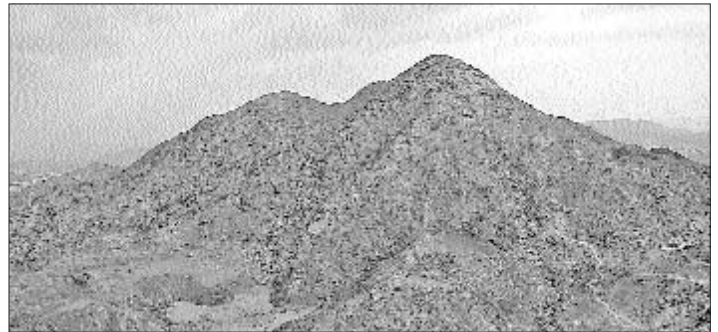
Mağaranın bulunduğu Sevr dağı Mes-cid-i Harâm'a güneydoğu yönünde yaklaşık 4 km. uzaklıktadır. Sevr mağarası dağın zirvesine yakın bir yerde, Mekke tarafına bakan yamacında büyük bir kayanın altında kalan boşluk şeklinde doğal ve küçük bir mağaradır. Mağaranın biri batı, diğeri doğu tarafında iki girişi bulunmaktadır. Resûl-i Ekrem'in girdiği batı yönündeki giriş dar olup zeminden biraz yüksektedir. Doğu yönündeki giriş ise insanın rahatlıkla girip çıkabileceği büyüklüktedir. Günümüzde Mekke'de yerleşim Sevr dağının kuzey eteklerine kadar ulaşmıştır.

Müslümanların Yesrib'e (Medine) hicret etmesi üzerine Hz. Muhammed'in de oraya gidip onların başına geçmesinden endişe duyan bazı müşrikler Dârünnedve'de toplanarak Resûlullah'ı öldürme kararı aldılar. Onu Kureyş oymaklarından birer gencin katılacağı bir grup öldürecek, böylece Hâşimoğulları'nın kan davasına kalkışması önlenecekti. Suikast kararından haberdar olan Resûl-i Ekrem hemen hicret hazırlığına başladı; öğle sıcağında Hz. Ebû Bekir'in evine gitti ve orada hicret planı hazırlandı. Bunun için Mekke-Medine yollarını iyi bilen bir kılavuz tutuldu ve onunla, yolda binilecek develeri üç gün sonra Sevr dağına eteğine getirmek üzere anlaşmaya varıldı. Evine dönen Hz. Peygamber, kendisini öldürmek için evini saracak müşrikleri yanıltmak amacıyla Hz. Ali'yi yatağına yatırdı. Karanlık bastıktan sonra evinden ayrılıp tekrar Hz. Ebû Bekir'in evine gitti. Gece yarısı Hz. Ebû Bekir'le birlikte evin arka kapısından gizlice çıkarak Sevr dağına tırmanıp buradaki mağarada gizlendiler. Resûl-i Ekrem'in geçici gizlenme

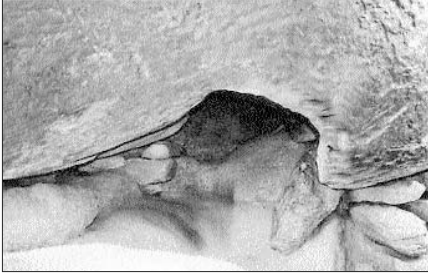
yeri olarak Medine yol güzergâhında bulunmayan Sevr mağarasını seçmesinin sebebi peşine düşecek müşrikleri şaşırtmak istemesiydi. Çünkü müşrikler hicret için yola çıktığını anladıklarında onu daha çok Medine'ye giden yol güzergâhında arayacaklar, Mekke'nin güneyine giden yollar üzerinde fazla durmayacaklardı. Böylece hem yoğun takipten kurtulacak hem de takip işinin yavaşlamasına kadar zaman kazanacaktı.

Hz. Peygamber'i öldürmek maksadıyla evini saran seçilmiş müşrikler evinde olmadığını öğrenince bütün çevreyi aramaya başladılar ve etrafa haberciler göndererek onların başına ödül koyduklarını duyurdular. Daha ziyade Medine tarafındaki yollarda arama yaparken bir grup da iki iz sürücünün rehberliğinde onların gizlendiği mağaranın ağzına kadar geldi. Bu sırada endişeye kapılan Hz. Ebû Bekir, "Ey Allah'ın resulü! Eğilip baksalar bizi görecekler" dedi. Resûlullah, Allah Teâlâ'nın kendilerine yardım edeceğini söyleyerek onu teselli etti. Mağarada yaşanan bu an Kur'ân-ı Kerim'de şöyle anlatılmaktadır: "Eğer siz ona yardım etmezseniz ona Allah yardım etmiştir: Hani kâfirler onu iki kişiden biri olarak çıkarmışlardı; hani onlar mağaradaydı; o, arkadaşına, 'Üzülme, Allah bizimle beraberdir' diyordu. Bunun üzerine Allah ona -sükûnet sağlayan- emniyetini indirdi, onu sizin görmediğiniz bir ordu ile destekledi ve kâfir olanların sözünü alçalttı; Allah'ın sözü ise zaten yücedir. Çünkü Allah üstündür, hikmet sahibidir" (et-Tevbe 9/40). Allah Teâlâ'nın resulünü koruyacağı muhakkaktı; nitekim etrafı inceleyen müşrikler mağaranın içine bakmadan dönüp gittiler. Mağarada Hz. Peygamber tarafından teselli edilen Ebû Bekir bu özel durumu sebebiyle Türk ve İran edebiyatlarında "yâr-ı gâr" (mağara dostu) ifadesiyle anılmıştır.

Resûl-i Ekrem ve Hz. Ebû Bekir, Sevr mağarasında üç gece kaldılar. Bu üç geceyi Ebû Bekir'in oğlu Abdullah da onlar-



Sevr dağı  
(Orhan Durgut  
fotoğraf arşivi)



Sevr mağarası ve içinden bir görünüşü (Orhan Durgut fotoğraf arşivi)

la birlikte geçirdi. Yapılan plan gereği Abdullah sabaha doğru yanlarından ayrılıp Mekke'de gecelemiş gibi davranıyor, müşriklerin arama faaliyetleriyle ilgili haberleri akşamleyin onlara ulaştırıyordu. Hz. Ebû Bekir'in çobanı Âmir b. Führeye otlatığı koyun sürüsünü akşamları mağara tarafına sürüyor, sabahleyin Abdullah mağaradan ayrılınca onun peşini takip ederek sürüsünü oradan uzaklaştırıyordu. Böylece hem onlara içecekleri sütü sağlıyor hem de Abdullah'ın ayak izlerini kaybettiriyordu. Üçüncü gecenin sabahında kendisine önceden emanet edilen develeri mağaranın yakınına getiren yol rehberi Abdullah b. Uraykıt ve Âmir b. Führeye ile birlikte Yesrib'e doğru yola çıktılar (1 Rebûlevvel / 13 Eylül 622).

Hadis ve siyer kaynaklarında Resûlullah ile Hz. Ebû Bekir'in mağaraya gece ulaştıkları, Ebû Bekir'in Resûlullah'tan önce mağaraya girip içeride zararlı hayvan bulunup bulunmadığını kontrol ettiği, daha sonra da Resûlullah'ın girdiği kaydedilir. Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in üzerindeki örtüyü parçalara ayırıp mağaradaki zararlı böcek yuvalarını tıkadığı, ancak bezler yetmediği için son deliği topuğu ile kapatmak zorunda kaldığı, ardından mağaraya giren Hz. Peygamber'in başını Ebû Bekir'in dizine koyarak uyuduğu, topuğu delikteki bir yılan tarafından ısırılan Ebû Bekir'in acıdan göz yaşları döktüğü, yanağına dökülen

göz yaşlarından uyanan Resûl-i Ekrem'in onu tedavi ettiği, müşriklerin eğilip bakmalarını engellemek için bir örümceğin mağaranın girişini ağ örerek kapattığı, mağaranın girişinde bir ağacın bittiği, bir çift yabani güvercinin orada durduğu veya yuva yaparak yumurtladığı şeklinde rivayetler varsa da bu rivayetlerin bir kısmı çeşitli açılardan eleştirilmiştir (Zehebî, III, 307; İbn Kesîr, III, 180, 182; İbn Hacer, IV, 388; M. Nâsîrüddin el-Elbânî, III, 260-264).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Müsned*, I, 348; VI, 198; Buhârî, "İcâre", 3, "Menâkıbü'l-ensâr", 45, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebî", 2, "Megâzî", 28; Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", I; İbn Hişâm, *es-Sîre*<sup>2</sup>, I, 482-487; İbn Sa'd, *eş-Şakâik* (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1418/1997, I, 175-179; Fâkihî, *Ah'bârü Mekke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986, IV, 79-84; Belâzürî, *Ensâb*, I, 259-261; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Şâkir), XIV, 257-260; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve* (nşr. Abdülmü'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, II, 465-482; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 307; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 179-184; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 388; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Beyrut 1403/1983, IV, 196-204; Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Muştafa* (nşr. Mustafa Abdülvehid), Beyrut 1386/1966, I, 236-238; Şevki Ebû Halîl, *el-Hicre: Hadeşün gayyere mecra't-târîh*, Dimaşk 1406/1986, s. 86-87; M. Nâsîrüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîşü'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, Riyad 1408/1988, III, 260-264; Adnan Demircan, *Nebevi Direnîş Hicret*, İstanbul 2000, s. 121-128.



ADNAN DEMİRCAN

### SEVÜK, İsmail Habip

(1892-1954)

Edebiyat tarihçisi, eğitimci ve yazar.

Edremit'te doğdu. Asıl adı İsmail Hakki'dir. Kafkas kökenli bir aileye mensup olan babası, askerliğe intisap etmeden önce Sındırgılı Habib Efe namıyla tanınan jandarma binbaşısı Mustafa Habib, annesi Şeyh Mehmed Efendi'nin kızı Âbide Hanım'dır. İlk öğrenimine Edremit'te başladı; Edremit Rüşdiyesi (1904), Bursa İdadisi (1909) ve Dârülfünûn-ı Osmânî Hukuk Mektebi'ni (1913) bitirdi. Dârülfünun öğrencisiyken konferanslarına devam ettiği Türkocağı'nda dönemin önde gelen edip ve düşünürleriyle tanıştı. Kastamonu Sultânîsi edebiyat öğretmenliğine tayin edilince (1913) hem İttihat ve Terakî Cemiyeti'nin kulüp müdürlüğünü, hem de bu cemiyetin yayın organı olan *Koroğlu* gazetesinin başyazarlığını üstlendi. Bir süre sonra *Yeşil Ilgaz* adıyla çıkmaya başlayan gazetede ki yazılarında daha çok I. Dünya Savaşı ile ilgili konuları işledi. "Mâzide Kastamonu" ve "Köylü Ruhu" başlıklı dizi yazılarının ya-

nı sıra "Kadınlık-Erkeklik" adlı iki perdelik bir oyun kaleme aldı. 1919'da İzmir Sultânîsi edebiyat öğretmenliğine nakledildi. Fakat işgal altında bulunan İzmir'de şartlar giderek ağırlaştığı için 1920 Haziranında tekrar Kastamonu'ya döndü ve bu defa Kuvâ-yi Milliye'nin en önemli yayın organlarından *Açıksöz* gazetesinin başyazarı oldu. 20 Ağustos 1921 – 12 Ekim 1922 tarihleri arasında bu gazetede 109 başyazısı ve altmış sekiz fıkrası yayımlandı (*İsmail Habip Sevük'ün Açıksöz'deki Yazıları 1921-1922*, haz. Mustafa Eski, Ankara 1998). Ankara Erkek Lisesi edebiyat öğretmeni iken Aralık 1922'de Yunus Nadi'nin *Yeni Gün* gazetesinde yazarlığa başladı. Hem bu gazetenin hem Anadolu Ajansı'nın muhabiri olarak Atatürk'ün 1923 Martında Adana-Mersin-Konya illerine yaptığı seyahate katıldı. Dönüşte izlenimlerini bir dizi halinde *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinde yayımladı. Edirne Maarif müdürlüğü (1924) sırasında Edirne Türk Ocağı başkanlığını da üstlendi. 1926'da Maarif teşkilâtının yeniden düzenlenmesi üzerine Antalya bölgesi (9 Ekim 1926), daha sonra Adana bölgesi (1 Temmuz 1927) Maarif eminiğine tayin edildi. Bu görevi sırasında çıkardığı *Maarif* ve *Memleket* dergilerine çeşitli yazılar yazdı. Maarif eminlikleri kaldırılınca 28 Ağustos 1931 tarihinde Galatasaray Lisesi edebiyat öğretmenliğine getirildi. 1939 yılının sonuna doğru Mustafa Nihat Özön'ün *Metinlerle Muasır Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eseri hakkında kaleme aldığı yazılar basında birçok yazarın katıldığı tartışmalara yol açtı. 1943'te VII. dönem Sinop milletvekili olarak meclise girdi. 1946 seçimlerinde aday gösterilmedi. Son yıllarını yazılarına adanarak İsmail Habip 17 Ocak 1954'te öldü ve Merkez Efendi Mezarlığı'na defnedildi.

**Eserleri.** 1. *Pontus Meselesi* (Ankara 1338). Altı kişilik bir komisyon tarafından hazırlanan kitabın "Pontus Mezalimi" başlıklı ikinci kısmını yazan İsmail Habip 1 Ocak – 22 Haziran 1922 tarihleri arasında Orta Karadeniz bölgesinde Pontusçu Rumlar'ın yaptığı mezalimi belge ve fotoğraflarla ayrıntılı biçimde anlatmaktadır. 2. *İmtihan Veren Mille* (Kastamonu 1339). 1923 seçimlerinde seçim müfettişi olarak Kastamonu Sultânîsi'nde verdiği konferans metnidir. 3. *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi* (İstanbul 1924). "Medhal", "Tanzimat Edebiyatı", "Servet-i Fünûn Edebiyatı", "Millî Cereyan Edebiyatı" başlıklı dört bölüm halinde düzenlenen eserde Türk edebiyatı, Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar yer yer Fransız edebiyatı ile



İsmail  
Habip  
Sevük

mukayese edilerek anlatılmaktadır. Bazı sübjektif değer yargılarından dolayı eser Fazıl Ahmet (Aykaç), Sabri Esat (Siyavuşgil), Mehmed Rauf, Ahmed Hâşim ve Cenab Şahabeddin'in de katıldığı tartışmalara yol açmıştır. **4. Edebî Yeniliğimiz.** Maarif Vekâleti'nin isteği üzerine *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi*'nin birtakım ilâvelerle yeniden basımında (I-II, Ankara 1931-1932). Daha sonra eser bazı kısaltmalarla ve "Edebî Nevîler" bölümünün eklenmesiyle tek cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1935), *Yeni Edebî Yeniliğimiz* adıyla da basılmıştır (1940). **5. Neler Dediler: Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi Hakkında Tenkitler ve Cevaplarım** (İstanbul 1928). Eserde Fazıl Ahmet, Ahmed Hâşim, Mehmed Rauf, Muzaffer Hamit, Reşat Nuri (Güntekin), Yusuf Nazir ve Cenab Şahabeddin'in yazıları ile İsmail Habip'in Mehmed Rauf ve Cenab Şahabeddin'e verdiği cevaplar yer almaktadır. **6. Tuna'dan Batıya** (İstanbul 1935). 1934 yazında üç buçuk aylık bir Avrupa seyahatine çıkan yazarın *Cumhuriyet* gazetesinde "Avrupa Yolundan Notlar" başlığı altında yayımladığı seyahat intibalarının kitap haline getirilmiş şekli olup basında yankı uyandırmış ve biri tarihsiz üç baskısı daha yapmıştır (1944, 1987). **7. O Zamanlar (1920-1923)** (İstanbul 1937). *İzmir'e Doğru, Açıksöz, Yeni Gün ve Hâkimiyet-i Milliye* gazetelerinde çıkan Millî Mücadele yazılarından bir kısmını ihtiva etmektedir. **8. Atatürk İçin** (İstanbul 1939). Başta *Cumhuriyet* gazetesi olmak üzere çeşitli süreli yayınlarda neşrettiği Atatürk hakkındaki yazılarından oluşmaktadır. **9. Avrupa Edebiyatı ve Biz** (I-II, İstanbul 1940-1941). Eserde başlangıçtan 1940 yılına kadar Avrupa edebiyatıyla Türkler'in İslâm medeniyetine girdikten sonraki edebiyatları ve Avrupa Ortaçağı ile İslâm medeniyetinin teşekkülü mukayeseli olarak anlatılmaktadır. Özellikle Batı dillerinden yapılmış, oldukça zengin açıklamalı tercümele bibliyografyası eserin önemini arttırmaktadır. Yazarın İslâm medeniyeti hak-

kındaki tesbitleri Eşref Edip'le aralarında şiddetli bir kalem tartışmasına yol açmıştır. **10. Edebiyat Bilgileri** (İstanbul 1942). Divan edebiyatı, halk edebiyatı ve yeni Türk edebiyatının manzum ve mensur türleriyle vezinler ve edebî sanatlar üzerinde durulmaktadır. **11. Yurttan Yazılar** (İstanbul 1943). Adana'da çıkardığı *Maarif ve Memleket* dergilerindeki yazıları ile 1936 yazında yaptığı, yurt gezisiyle ilgili intibalarını içermektedir. **12. Türk Güreşi** (İstanbul 1948). **13. Dil Davası** (İstanbul 1949). 1948-1949 yıllarında *Cumhuriyet* gazetesinde yazdığı on dokuz yazının birtakım ilâve ve değişikliklerle bir araya toplanmasından oluşmaktadır. **14. Tanzimat Devri Edebiyatı** (İstanbul 1951). Liselerin üçüncü sınıfları için ders kitabı olarak hazırlanmıştır. **15. İkbâl Hakkında Konferanslar** (İstanbul 1952). Muhammed İkbâl'in 14. ölüm yılı dönümü münasebetiyle Türkiye-Pakistan Kültür Cemiyeti'nin 21 Nisan 1952'de İstanbul'da düzenlediği konferansta Ali Nihad Tarlan, İsmail Habip Sevük ve Abdülkadir Karahan'ın yaptığı konuşmaları ihtiva etmektedir. **16. Mevlâna** (İstanbul 1954). XI-XIII. yüzyıl Türk edebiyatı hakkında kısa bilgiler verildikten sonra Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin hayatı ve eserleri anlatılmakta, bazı şiirleri tahlil edilmektedir. **17. Yunus Emre** (İstanbul 1955). Eserde Yunus Emre'nin şiirlerinden seçmelere de yer verilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İsmail Habip [Sevük], *Neler Dediler: Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi Hakkında Tenkitler ve Cevaplarım*, İstanbul 1928; Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler* (haz. Zeynep Kerem), İstanbul 1969, s. 457-462; Nezahat Özcan, *İsmail Habip Sevük: Hayatı ve Edebiyat Tarihi* (doktora tezi, 1999), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; *Ruşen Eşref Ünağın'dan Hasan Âli Yücel'e "Diyorlar ki" İçin Bir Mektup* (haz. Nuri Sağlam), İstanbul 2001, s. 32-34; Zeki Gezer, *İsmail Habip Sevük'ün Hayatı ve Eserleri* (yüksek lisans tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İsmail Hakkı Baltacıoğlu, "İsmail Habip Sevük ile Görüştüm", *Yeni Adam*, XIII/475-476, İstanbul 1944, s. 6-7; Hasan Âli Yücel, "İsmail Habip", *Cumhuriyet*, İstanbul 21 Ocak 1954; Kadircan Kafli, "Sevük", *Yeni Sabah*, İstanbul 23 Ocak 1954; Nazım Kemal, "İsmail Habip", a.e. (25 Ocak 1954); Hıfzı Topuz, "İsmail Habip Galatasaray'da", *Akşam*, İstanbul 25 Ocak 1954; Memet Fuat, "Şairi Beğen Fakat Aldanma! [İsmail Habip Sevük'ün Nazım Hikmet'le İlgili Görüşleri]", *Adam Sanat*, sy. 58, İstanbul 1990, s. 5-12; "Sevük, İsmail Habip", *TDEA*, VII, 548-549.



NURİ SAĞLAM

#### SEYAHAT

(bk. SEFER).

#### SEYAHAT

(السياحة)

Sözlükte "suyun yeryüzünde sürekli akması" anlamındaki **seyh** kökünden türeyen **seyâhat** (**siyâha**) "yürüme, gitme; insanların arasını bozmak için ortalıkta dolaşma; kendini ibadete verip ruhban hayatı yaşamak için yeryüzünde gezip dolaşma" şeklinde açıklanmakta, suyun yeryüzünde akması gibi yolculuk edene de yeryüzünde gezip dolaştığı için **sâih** veya **sey-yâh** denildiği belirtilmektedir (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "svh" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "syh" md.; İbnü'l-Esrî, II, 432; Şevkânî, II, 465). Yine "yürüme, gitme, yolculuk" gibi mânalara gelen **rihle**, **seyr** ve **sefer** kelimeleri de seyahate yakın anlamlarda kullanılmaktadır (aş. bk.). Yeni sözlüklerde yer alan seyahatle ilgili tanımları "planlı ve amaçlı yolculuk" şeklinde özetlemek mümkündür.

Kur'an-ı Kerim'de seyahat kavramı üç yerde geçmektedir. Bir âyette "sîhû" (seyahat ediniz) şeklindeki fiil kalıbıyla, putperestlere Mekke'de kalmaları için verilen süreyle ilgili olarak, "Yeryüzünde dört ay daha serbestçe dolaşın" meâlindeki cümlede yer alır (et-Tevbe 9/2). İkinci âyette "sâihûn" (seyahat edenler), Allah'ın hoşnutluğunu kazananların övgüye değer nitelikleri arasında sayılmaktadır (et-Tevbe 9/112). Tefsirlerin çoğunda sâihûn kelimesinin bu bağlamda "sâimûn" (oruç tutanlar) anlamında kullanıldığı, nitekim Hz. Peygamber'in kelimeyi bu mâna ile açıkladığı, Hz. Âişe'nin de, "Bu ümmetin seyahati oruçtur" dediği; seyahat edenler yolculukları sırasında azıksız, aç susuz kalabildikleri ve eşlerinden ayrı düştükleri gibi oruç tutanlar da belirli bir zaman zarfında bunlardan uzak durdukları için âyette bunların sâihûn diye nitelendirildiği belirtilmektedir (meselâ bk. Taberî, VI, 484-486; XII, 156). Üçüncü âyette "sâihât" (seyahat eden kadınlar) kelimesi kendileriyle evlenilmesi uygun olan kadınların iyi nitelikleri sıralanırken geçmekte olup (et-Tahrîm 66/5) tefsirlerde çoğunlukla "oruç tutan kadınlar" veya "hicret eden kadınlar" diye yorumlanmıştır (a.g.e., XII, 156). Şevkânî, *Tevbe* sûresinin 112. âyetindeki sâihûn kelimesinin "oruç tutanlar" yanında "cihad edenler" veya "hicret edenler" yahut "hadis toplamak, ilim tahsil etmek için seyahate çıkanlar" mânasında kullanıldığına dair rivayetleri aktardıktan sonra Allah'ın seyahat sayesinde itaat yolunda ku-

luna fırsat sağladığını, zira kulun bu suretle insanlardan ayrılarak Allah'ın yaratığı varlıklar üzerinde düşünüp ibret alma imkânı elde ettiğini belirtmekte, dolayısıyla âyette seyahatin hakiki mânasının kastedilmiş olabileceğini ima etmektedir (*Fethu'l-kadir*, II, 465). Taberî de Kur'an'daki sâimûn kelimesinin "oruç tutanlar" anlamına geldiğini ifade eden rivayetleri sıralayıp İbn Uyeyne'nin, "Yemeyi, içmeyi ve kadını terkeden kimse sâihtir" dediğini nakleder (*Câmi'u'l-beyân*, VI, 485). Bazı şarkiyatçılar, bu tür açıklamalardan yararlanarak sâihûn kelimesinin Kur'an'da özellikle Hıristiyanlık'taki keşişlik ve manastır hayatından mülhem olarak "gezgin-ci velî" anlamında kullanıldığını ileri sürmüştür (meselâ bk. Goldziher, s. 122-123; Touati, s. 152-153). Râgıb el-İsfahânî, sâihûn ve sâihât kelimelerinin "oruç tutanlar" anlamını belirttiğinden sonra bazılarının orucu hakiki ve hükmî diye ikiye ayırdıklarını, yeme içme ve cinsel birleşmeden uzak durmayı hakiki; göz, kulak, dil gibi organları günahlardan sakınmayı hükmî oruç saydıklarını ifade eder. Ayrıca sâihûn kelimesinden, insanları yeryüzünde dolaşarak görüp duydukları sayesinde akıl ve basiretlerini geliştirmeye çağıran âyetin (el-Hac 22/46) gereğini yerine getirenlerin kastedildiğine dair görüşe yer verir (*el-Müfredât*, "svh" md.).

Hadislerde seyahat ve aynı kökten türeyen kelimeler "suyun akıp gitmesi" şeklindeki sözlük anlamı yanında "gezme, dolaşma" mânasında da kullanılmıştır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "syh" md.). "Seyahat ediniz, sıhhat bulunuz" mânasındaki bir hadis sıhhati tartışmalı olmakla birlikte kaynaklarda sıkça zikredilmiştir. İbnü'l-Esîr'e göre Hz. Peygamber, "İslâm'da seyahat yoktur" meâlindeki hadisiyle şehirlerden ayrılarak cuma namazını ve cemaati terketmeyi veya kötülük yapmak, insanların arasına fitne sokmak için ortalıkta dolaşmayı kastetmiştir (*en-Nihâye*, II, 532). Araplar'da yaygın olan seyahat geleneğine uygun biçimde bizzat Resûl-i Ekrem'in de sûtanneye verildiği günlerden itibaren defalarca seyahate çıktığı bilinmektedir (Muhammed Hamîdullah, bk. bibl.). Hz. Âişe'ye atfedilen bir rivayette Hz. Ebû Bekir'in Mekke döneminin zor günlerinde Habeşistan'a doğru seyahate çıktığı, yolda karşılaştığı bir kişinin nereye gittiğini sorması üzerine, "Kavmim beni yurdundan çıkardı, yeryüzünde dolaşıp rabbime ibadet etmek istiyorum" dediği belirtilir (Buhârî, "Menâkıb", 45; "Kefâlet", 4). Bu rivayetten daha o zamanlarda seyahatin iba-

det vesilesi olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Kur'an'da günümüzdeki tanımıyla bir amaca yönelik olan seyahati ifade etmek için "seyr" kökünden kelimeler kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "syr" md.). İlgili âyetlerde, "Yeryüzünde gezip dolaşmazlar mı?" gibi soru ifadeleriyle yahut, "Yeryüzünde gezip dolaşın" şeklindeki emirlerle insanlar seyahat ederek gördüklerinden, özellikle kötülükleri, inkâr ve isyanları yüzünden yok olup giden eski kavimlerin bıraktığı kalıntılardan ibret almaya teşvik edilmiştir. Seyr ve türevleri aynı anlamda pek çok hadiste de yer alır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "syr" md.). "Rihle" kelimesi Kur'an'da bir âyette geçmektedir (el-Kureş 106/2). Bu âyette Kureş kabilesinin yaz ve kış mevsimlerinde çeşitli ülkelere giden içinde seyahat edebilmesi Allah'ın bu kabileye bir lutfu olarak gösterilmektedir. Burada Araplar'ın yazın Şam, kışın Yemen tarafına yapmayı âdet haline getirdikleri seyahate işaret edilmektedir (meselâ bk. Taberî, XII, 702-703). Rihle hadislerinde (Wensinck, *el-Mu'cem*, "rhl" md.) ve diğer kaynaklarda da "seyahat" mânasında sıkça kullanılır. "Sefer" kelimesi çoğunda bazı fikhî hükümlerin yer aldığı yedi âyette "yolculuk" anlamında geçmektedir. Kelimenin çeşitli türevleri hadislerde de kullanılmıştır (bk. SEFER). Ayrıca sefer ve seyr tasavvuf literatüründe "kalbin Hakk'a yönelmesi" şeklinde tanımlanır (Tehânevî, I, 655-656).

Kaynaklarda amacı bakımından değişik seyahatlerden söz edilir. **İlim Tahsili İçin Seyahat.** Hz. Peygamber çeşitli hadislerinde ilim tahsili için seyahate çıkmanın önemini ifade etmiştir. Bir hadiste, "İlim elde etmek amacıyla evinden çıkan kimse evine dönünceye kadar geçirdiği bütün zamanını Allah yolunda harcamış sayılır" (İbn Mâce, "Cihâd", 13; Tirmizî, "İlim", 2); diğer bir hadiste, "İlim elde etmek için yola çıkanlara Allah cennetin yollarından birini bulmayı kolaylaştırır" (*Müsned*, II, 252, 325, 407; Buhârî, "İlim", 10; Ebû Dâvûd, "İlim", 1) buyurulmuştur. Bunun yanında Kur'an'ın ilk emrinin "oku!" olması (el-Alak 96/1), çeşitli âyetlerde ilmin, âlimlerin ve hikmetin yüceltilmesi (meselâ bk. el-Bakara 2/269; ez-Zümer 39/9; el-Mücâdile 58/11) müslümanlarda ilim sevgisini doğurmuş, özellikle Resûlullah'ın hadislerine ulaşma tutkusu bilgi amaçlı seyahatlerin en önemli etkenlerinden birini oluşturmuştur (bk. RİHLE). Bilgi edinmek için birçok âlim çeşitli ilim merkezlerini dolaşmış, buralarda çok sayıda âlimle tanışıp öğrenim gördükten sonra başka merkezlere gitmiş,

ömürlerini bu şekilde öğrenim ve öğretim seyahatleriyle geçiren, ana yurdundan binlerce kilometre uzaklara giderek oralara yerleşen âlimler olmuştur. Meselâ Fârâbî aslen Türkistanlı olup ilim seyahatine çıkarak, Irak ve Suriye bölgelerinde dolaşmıştır. Mağrib'deki Tilimsân'da doğan Ahmed b. Muhammed el-Makkârî Fas, Merakeş, Tunus, İskenderiye, Kahire, Hicaz, Kudüs, Şam ve Gazze gibi merkezlere ilmî seyahatler yapmış, bu sayede *Neftu't-tib* adlı eserinde 280'den fazla âlimi tanıtmıştır. Pek çok âlimin en önemli eserleri bu tür seyahatlerin ürünüdür. Gazzâlî de *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı kitabını yaklaşık on yıllık seyahati sırasında hazırlamıştır. Yine Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'si onun Mekke seyahatinin mahsulüdür. İlim için seyahate bu derece önem verilmesini ilmi en tanınmış hocalardan öğrenme, onlardan icâzet alma, böylece âlimler silsilesinde kendine bir yer edinme ihtiyacı da rol oynamıştır (Touati, s. 13).

**Dil Eğitimi.** Arap dilcilerinin fasih Arapça'yı bedevîlerin ağzından dinleyip öğrenmek için yaptıkları uzun yolculukların da İslâm seyahat kültüründe önemli yeri vardır. Bu tür seyahatler, başta Kur'an olmak üzere temel İslâmî kaynakların doğru anlaşılması ve yorumlanması ihtiyacının bir sonucudur. Dil ve kıraat âlimi Ali b. Hamza el-Kisâî, ileri yaşlarında Kûfe'de yaptığı bir konuşma esnasında bir kelimeyi yanlış kullanması sebebiyle eleştirilmesi üzerine önce nahiv dersleri almış, ardından dil âlimi Hafîl b. Ahmed'in tavsiyesine uyarak Arapça'nın en iyi konuşulduğu Hicaz, Necd ve Tihâme'deki bedevîlerden fasih Arapça'yı öğrenmek amacıyla seyahate çıkmıştır. Kûfe'ye dönen Kisâî, vefat etmiş bulunan Hafîl b. Ahmed'in yerine Yûnus b. Habîb'in ders verdiği camiye uğramış, aralarında geçen ilmî tartışmalar sonunda Yûnus b. Habîb onun üstünlüğünü kabul ederek hocalık görevini ona bırakmıştır. Kisâî'nin öğrencisi olan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ da aynı maksatla çöl seyahatlerine çıkmış, sonunda Halife Me'mûn'un sarayında gözde âlimlerden olmuştur (*a.g.e.*, s. 59-60).

**İbadet Maksadıyla Seyahat.** Bu tür seyahatlerin başında hac yolculuğu gelir, cihad yolculuğu da bu çerçevede zikredilir. Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'inde belirtildiği gibi (II, 247-248) bilhassa tasavvufî kaynaklarda kişinin, görüp duyduklarının dinî hayatına katkı sağlaması sebebiyle peygamberlerin ve diğer din büyüklerinin kabirlerini, hayatta olan âlimleri ve velîleri ziyaret etmesi bu kapsamda de-



ğerlendirilmiştir. Özellikle hac ibadeti her yıl İslâm dünyasında düzenli bir seyahat geleneğinin oluşmasını, yolcuların ağırlanmasıyla ilgili kurum ve kuralların gelişmesini sağlamış; hacıların yedirilmesi, içirilmesi ve barındırılması gibi temeli İslâm öncesi dönemlere dayanan hizmetleri kurumsal bir yapıya kavuşturmuş, Mekke ve Medine İslâm âlimleri için buluşma ve bilgi alışverişi merkezi haline gelmiştir.

**Tasavvufî Seyahat.** Kur'an-ı Kerim'in Kehf sûresinde geçen ve Mûsâ'nın, hakikat bilgisine ulaşmak için yanında bir gençle birlikte seyahate çıkmasını anlatan kıssa sûfilere ilham kaynağı olmuştur. Esasen tasavvufî hayat Allah'a doğru bir yürüyüşdür. Farklı yolların izlenebildiği bu yolculuk sırasında çeşitli yerlerde konaklayıp mânevî mertebeler elde eden sâlik sonunda Allah'a ulaşır. Kuşeyrî, Tevbe sûresinin 12. âyetinde geçen "sâihûn" kelimesini diğer müfessirler gibi "sâimûn" diye açıklamış, ancak buna "Allah'tan başkasını müşahadeye yönelmekten kendilerini alıkoyanlar, Allah'tan başkasına hizmet etmeyi kendilerine yasaklayanlar ve yalnız Allah ile olup O'na güvenenler" anlamını da vermiştir. Kuşeyrî, aynı kelimeyi "ibret almak için yeryüzünde seyahate çıkanlar" veya "varlığın sırlarını kavramak amacıyla kalp dünyalarında seyahat edenler" şeklinde açıklayanların bulunduğunu da kaydeder (*Letâ'ifü'l-işârât*, II, 67). Sûfî geleneğinde mânevî seyahatin istenen sonucu vermesi için bedenî seyahatten de faydalanılmış, yolculukta uyulması gereken kurallar ve gözetilmesi gereken amaçlar üzerinde durulmuştur (meselâ bk. Gazzâlî, II, 251-267). Kelâbâzî'nin naklettiğine göre Muhammed b. Ahmed el-Fâsî, tasavvufun on erkânından birinin gördüklerinden ders çıkarmak maksadıyla dünyanın çeşitli bölgelerini gezmek olduğunu söylemiştir (*et-Ta'arruf*, s. 89-90). Sûfiler nefislerini güçlüklerle sınavı terbiye etmek, tevekkülü derinden yaşamak, gördüklerinden ibret almak, gönül dünyalarını arındırmak için vatanlarını ve ailelerini terkedip ülkeden ülkeye dolaştıklarından "seyyâhîn" diye adlandırılmıştır (*a.g.e.*, s. 21; *Edebü'l-mülûk*, s. 58-59; ayrıca bk. SEFER). Tabakat ve menâkıb kitaplarında sürekli gezmelerinden dolayı abdal, derviş gibi isimlerle de anılan birçok sûfînin ruhsal gelişme ve yücelmenin sırrını seyahatte aradığı; uzak diyarlardan, Endülüs'ten Mekke, Medine, Kudüs gibi mânevîyat iklimlerine gelerek buralarda tasavvufun ünlü şahsiyetleriyle görüşüp onların mârifet birikiminden yararlanmak veya ölmüş olanların kabirlerini ziyaret edip

ruhanîyetlerinden istifade etmek için çileli yolculuklar yaptığı, zühd ve riyâzet için elverişli ortamlar olan dağlarda, çöllerde yaşadığı anlatılmaktadır. Bu eserler onların seyahatleri sayesinde kazandıkları tecrübeleri, katettikleri mânevî merhaleleri anlatan ibretli hikâyelerle doludur (bazı örnekler için bk. Touati, s. 159-180).

**Coğrafya, Tarih ve Kültür Konularında Bilgi Toplamak İçin Yapılan Seyahat.** Bu seyahatlerin ilim öğrenme ve öğretme yanında ülkelerin coğrafi özellikleri, tarihleri, siyasî, idarî, ekonomik ve sosyal durumları, dinî ve ahlâkî özellikleri vb. konularda bilgi toplama gibi daha geniş amaçları da vardır. II. (VIII.) yüzyılın sonlarından itibaren Hint, İran ve Grek kaynaklı matematik, astronomi ve coğrafya eserlerinin tanınmaya başlanmasıyla İslâm dünyasında coğrafya bir ilim dalı olarak ortaya çıkmış, III. (IX.) yüzyıldan itibaren coğrafya kitaplarının hazırlanmasında bu seyahatlerin önemli payı olmuştur. İlk coğrafyacılarından olan *Kitâbü'l-Büldân*'ın müellifi Ya'kûbî Ermenistan, Horasan, Hindistan, Filistin, Mısır, Cezayir, Mağrib gibi ülkelere seyahatler yapmıştır. Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb* ve *et-Tenbih ve'l-işraf* adlı eserlerini yazmadan önce seyahate çıkmış, ayrıca *Kitâbü'l-Kazâyâ ve't-tecârib* adıyla bir seyahatnâme yazmıştır. İlk coğrafyacılarından İbn Havkal'in *Kitâbü Süreti'l-arz (el-Mesâlik ve'l-memâlik)* başlıklı eseri de otuz dört yıllık seyahatin ürünüdür. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'nin, *Ahşenü't-tekâsım fî ma'rifeti'l-eğâlîm* adlı eserini yazmadan önce çıktığı seyahatleri sırasında farklı insanlarla görüşmesi, çöllerde yolunu kaybetmesi, Lübnan dağlarında münzevilerle karşılaşması, boğulma tehlikeleri atlatması, yolunu kesen eşkıyalarla karşılaşması, hapisanelere düşmesi, casuslukla suçlanıp tutuklanması, defalarca ölümle yüz yüze gelmesi, serserilerin arasına düşmesi gibi olaylara dair verdiği mâlûmat o dönemdeki bilgi aşkına işaret etmesi bakımından ilgi çekicidir. Bu seyahat geleneği sonraki asırlarda devam etmiştir (bk. COĞRAFYA). Bu yolculuklara ticarî seyahatlerle gazâ ve fetih için sınır boylarına yapılan seyahatler gibi (bk. RİBÂT) başka seyahatleri de eklemek gerekir. Son yıllarda İslâm dünyasında hızla gelişen turizm hareketleri yanında bazı dinî günler münasebetiyle düzenlenen geziler de giderek yaygınlık kazanmakta, turizm firmaları ramazan aylarında, kandillerde vb. dinî günlerde yurt içine ve yurt dışına turlar düzenlemektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, II, 432-433, 532; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 655-656; *Müsned*, II, 252, 325, 407; IV, 159; Dârimî, "Mukaddime", 47; Taberî, *Câmi'u'l-be'yân*, Beyrut 1412/1992, VI, 484-486; XII, 156, 702-703; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf*, Beyrut 1407/1986, s. 21, 89-90; Makdisî, *Ahşenü't-tekâsım*, s. 43-45; Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, Kahire 1981, II, 67; Gazzâlî, *İhyâ'ü'l-âkâr*, II, 247-248, 251-267; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut 1412/1992, II, 465, 466; I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam* (trc. F. Arin), Paris 1920, s. 122-123; *Edebü'l-mülûk fî beyâni hakâ'iki't-taşavvuf* (nşr. B. Radtke), Beyrut 1991, s. 58-59; H. Touati, *Ortaçağ'da İslâm ve Seyahat* (trc. Ali Berktaş), İstanbul 2004; Muhammed Hamidullah, "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri" (trc. Abdullah Aydın), *İFD*, IV (1980), s. 327-342; Ahmed Riyâz, "er-Rihlât ve'r-rihâletü'l-müslimün", *el-Mevsû'atü'l-İslâmiyyetü'l-'âmme*, Kahire 1422/2001, s. 681-682; Ahmed et-Tabîb, "es-Siyâha", *a.e.*, s. 786-787.



MUSTAFA ÇAĞRIÇ

### SEYAHATNÂME

(سياحنامه)

Çeşitli amaçlarla yapılan seyahatler dolayısıyla kaleme alınan eserlere verilen ortak isim.

Arapça "gezmek, gezi" anlamındaki **seyâhat** ile (aslî siyâhat) Farsça **nâme** (risâle, mektup) kelimelerinden oluşan **seyâhat-nâme** "gezi mektubu, gezi eseri" mânasına gelir. Buna Fars edebiyatında **sefer-nâme** adı da verilir. Arap edebiyatında "seyahat" ve "seyahatnâme" anlamında daha çok **rihle** kelimesi kullanılır. **Edebü'r-rihle**, **edebü'r-rahâlât** terkipleri modern zamanlarda ortaya çıkmış, özellikle İbn Battûta seyahatnâmesinin XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fransızca, İngilizce gibi dillere çevrilmesinden sonra Arap edebiyatında kullanılmaya başlanmıştır. Rihle, "bir yerden bir yere göç etmek" mânasındaki **rahl** (veya aynı anlamdaki **irtihâl**) masdarından isim olup "göç" demektir. Eski Arap şiirinde, Kur'an'da ve hadislerde rihle "göç, yolculuk, gezi, seyahat" anlamlarında kullanılmış, Kur'an'da Kureys kabilesinin ticaret amacıyla yaptığı yolculuk ve seyahatler rihle diye anılmıştır (Kureys 106/1-2).

Asr-ı saâdet ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren İslâm dinini yaymaya vesile olan fetihleri kolaylaştırma, fetihler neticesinde genişleyen İslâm topraklarını oluşturan beldeleri ve halkını tanıma, başta hadis olmak üzere çeşitli ilimleri tahsil etme vb. amaçlarla müslümanlar tarafından seyahatler gerçekleştirilmiş ve seyahatnâmeler kaleme alınmıştır. İslâm'da bi-

linen ve seyahatnâmesinden günümüze parçalar intikal eden en eski seyyah Suriye fıkıh okulunun önemli temsilcisi, tâbiinden Mekhûl b. Ebû Müslim'dir (ö. 112/730). Mısır, Suriye ve Irak şehirleriyle bütün Ortadoğu'yu ve Hicaz bölgesini dolaşan Mekhûl, Basra kadısının hükümlerini ve Medine'deki bazı fakihlerin derslerini takip etmiş, Kûfe'de Kâdî Şüreyh ve Şa'bî ile görüşmüştür. Endülüs Emevî Halifesi II. Abdurrahman tarafından 208 (824) yılında Normanlar'a elçi olarak gönderilen şair Yahyâ b. Hakem el-Bekrî onların âdetleri, kral ve kraliçesiyle ilgili izlenimlerini anlatmıştır. Abbâsî Halifesi Vâsiq-Billâh'ın 228'de (842) Çin (veya İskender) Seddi hakkında bilgi edinmek amacıyla Sâmerâ'dan elli adam ve 200 katır yükü yiyecek gönderdiği Sellâm et-Tercümân'ın seyahati ve İbrâhim b. Ya'kûb et-Turtûşî adlı bir yahudinin 289 (902) yılında Kurtuba (Cordoba) halifesinin elçisi olarak Alman İmparatoru Otto'yu ziyaret edip Alman ve Slav topraklarına dair gözlem ve izlenimleriyle ilgili bazı bilgiler aktardığı seyahati ilk seyahat örneklerindedir. Süleyman et-Tâcir 237'de (851-52) gerçekleştirdiği Çin, Hindistan, Malezya gezisiyle ilgili bir seyahatnâme kaleme almış (*Aḥbârü's-Şin ve'l-Hind*), buna Ebû Zeyd es-Sîrâfî zeyil yazmıştır (*Rihletü Süleymân et-Tâcir: Silsiletü't-tevârîḥ*, nşr. Langlès, Paris 1811). Tâcir İbn Vehb el-Kureşî'nin 256 (870) yılında Sîrâf Limanı'ndan yaptığı Çin ve Hindistan seyahatini Mes'ûdî kaydetmektedir (*Mürücu'z-zeheb*, I, 142-145). Ahmed b. Hanbelî'nin seyahatnâmesine (rihle) oğlu Abdullah *ez-Zevâ'id* adlı eserinde uzun bir bölüm tahsis etmiş, İbn Ebû Hâtim, babası Ebû Hâtim er-Râzî'nin seyahatnâmesine *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*'inde iki bölüm ayırmıştır. İmam Şâfiî bu ilk seyahatlerin ilmin gelişmesindeki önemini şu dizelerinde belirtmektedir: "إني رأيت وقوف الماء بفسده / إن سال طاب وإن لم يجز لم يطب // الأسد لولا فراق الغاب ما اقتربت / و السهم لولا فراق القوس لم يصب" (Gördüm ki suyun durgunlaşması bozar onu / Akarsa temiz olur, akmazsa kokuşur // Aslanlar ayrılmasalardı ormandan avlanamazlardı / Ok yayından ayrılmasaydı hedefini vuramazdı). Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh, 309'da (921) İdil Bulgar Hükümdarı Almuş (Almış) Han'ın İdil'deki karargâhına İbn Fadlân'ın başkanlığında dinî bir heyet göndermiştir. İbn Fadlân, bu seyahatle ilgili kitabında (*Risâletü İbn Faḍlân*) Bağdat'tan ayrılıp yine oraya dönünceye kadar gördüklerini, Bulgar ülkesini ve Rusya'yı, ayrıca buralarda yaşayan halkı ve âdetlerini anlatmıştır. Etnografik ve antropolojik analizlerin de yer aldığı eser bazılarına göre Rusya tarih-

le ilgili bilgi veren en eski yabancı kaynaktır. 331 (943) yılında Ebû Dülef Mis'ar b. Mühelhil bir elçilik heyeti refakatinde deniz yoluyla Ermenistan, Çin ve Türk illerini dolaşmış ve seyahatnâmelerinde (*Rihle ile's-Şin ve Rihle fi vaşati Âsiyâ*) Türk illeri ve insanları hakkında önemli bilgiler aktarmıştır. Büveyhî veziri edip Sâhib b. Abbâd, *er-Rûznâme* adlı seyahatnâmesinde Vezir Mühellebî ile Bağdat'ta buluşmasından ve o zamanki Bağdat'ın sosyal hayatı ile medrese ve müderrislerin durumundan söz etmiştir.

Klasik dönemde müelliflerin coğrafya ile ilgili olarak kaleme aldıkları kitaplar, coğrafyacının bizzat tanık olduğu ve duyduğu hikâyelere ve gözleme dayanan edebî eserler haline gelmiştir. Bu eserler bugünkü anlamda coğrafya kitabı olmaktan ziyade seyahat kitaplarına daha yakındır (Şevki Dayf, s. 12). Aslında seyahatle, II. (VIII.) yüzyılın sonlarında müstakil bir alan haline gelen coğrafya arasında her zaman sıkı bir bağ bulunmuş, seyyahlar gittikleri ülkelerin halkının hayatı ve âdetleri hakkında bilgi sunmuştur. Seyyahların çoğunun her şeyden önce birer yazar olması dolayısıyla eserlerinde bazan hayale, bazan da gerçeğe dayanan hikâyemsi bir anlatım tarzı hâkimdir. Bu tür eserlerin telifi III. (IX.) yüzyılda başlamış ve IV. (X.) yüzyılda kemale ermiş olup Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin *Kitâbü Şüreti'l-arz*'i ile İbn Hurdâzbih'in *el-Mesâlik ve'l-memâlik*'i türün ilk ürünlerindedir. Daha sonra Ya'kûbî'nin *el-Büldân*'ı, İbn Rüste'nin *el-A'lâku'n-nefise*'si, İbnü'l-Fakih el-Hemedânî'nin *Kitâbü'l-Büldân*'ı, Ebû Zeyd el-Belhî'nin *Şuverü'l-ekâlim*'i ve öğrencisi İstahrî'nin *el-Mesâlik ve'l-memâlik*'i, Sâmânî Veziri Ceyhânî'nin *el-Mesâlik ve'l-memâlik*'i, Kudâme b. Ca'fer'in *Kitâbü'l-Harâc*'i, Büzürg b. Şehriyâr'ın *Kitâbü 'Acâ'ibi'l-Hind*'i, İbnü'l-Hâik el-Hemdânî'nin *Şifâtü Cezîreti'l-'Arab*'i, Makdisî'nin *Aḥsenü't-tekâsim*'i ve Mes'ûdî'nin eserleri bu tür teliflerin öncüleri arasında yer alır. Bunların ardından başta İbn Havkal ile Bîrûnî olmak üzere Ebû Ubeyd el-Bekrî, Şerîf el-İdrîsî, Yâkût el-Hamevî, Zekeriyyâ el-Kazvîni, İbn Saîd el-Mağribî, Ebû'l-Fidâ, İbn Fazlullah el-Ömerî ve İbn Haldûn gibi müellifler gezi ve müşahedelere dayanan birçok eser yazmışlardır.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den (ö. 543/1148) itibaren seyahatnâmelerin günlük anılar şeklinde olduğu görülmektedir. İbnü'l-Arabî Suriye, Irak, Hicaz ve Mısır'a yaptığı seyahatle ilgili olarak *er-Rihle (Tertibü'r-rihle)* adlı eserini kaleme almıştır. Bu alanda

İbnü'l-Arabî'yi İbn Cübeyr izlemiş, bu türü daha da ileriye götürmüş, eserinde yüksek bir edebî üslûp kullanmış olması dolayısıyla seyahat edebiyatının onunla başladığı söylenmiştir. İbn Cübeyr hac makamıyla çıktığı bu seyahate 578 (1183) yılında Gırnata'dan başlamış ve yolculuğu iki yıl üç buçuk ay sürmüştür. Seyahatnâmesi *Rihletü İbn Cübeyr* veya *Rihletü'l-Kinânî* olarak tanınır. Seyahati esnasında Mısır, Hicaz, Irak ve Suriye'ye de uğrayan İbn Cübeyr izlenimlerini günlük notlar halinde kaleme almış, ekonomik, sosyal ve siyasal değerlendirmelerde bulunmuştur. Edip ve şair Safvân b. İdrîs'in gezdiği Endülüs şehirlerini tasvir ettiği *Kitâbü'r-Rihle*'si günümüze kısmen intikal etmiştir. Yâkût el-Hamevî'nin özellikle ticarî gezileri bu alana önemli katkılar sağlamış, *Mu'cemü'l-büldân*'ını bu gezilerdeki gözlem ve izlenimlerine dayanarak yazmıştır.

Dünyanın önemli gezginlerinden sayılan İbn Battûta seyahatnâmelere yeni bir anlayış ve üslûp getirmiş, ülke ve beldelerin özelliklerinden çok insanların ve halkların durumları, sosyal hayat, inanç ve gelenekleriyle ilgili bilgiler vermiş, bundan dolayı seyahatnâmesi tarih, coğrafya ve edebiyat yönünden olduğu kadar etnografik, antropolojik, sosyokültürel açılarından da büyük bir değer taşımıştır. Seyahatleri 725'ten (1325) itibaren otuz yıla yakın sürmüş olan İbn Battûta'nın gezdiği yerler arasında Türkiye, Hindistan, Çin, Endülüs, Batı Sudan, Cezayir, Tunus, Libya, Mısır gibi ülkeler bulunmaktadır. Gezileri esnasında tuttuğu notlar, Hindistan'da soyguna uğraması ve Kalkûta Limanı'nda binmiş olduğu geminin batmasıyla zarar görmüş ve eserin yazılması bazı konularda sadece gezginin hâfızasına dayandırılmıştır. Türk-Moğol tarihiyle ilgili önemli bilgiler ihtiva eden seyahatnâmesi *Tuḥfetü'n-nüzzâr fi ğarâ'ibi'l-emşâr ve 'acâ'ibi'l-estâr* adını taşır. İbn Battûta'nın çağdaşı Hâlid b. İsmâ el-Belevî'nin seyahatleriyle bu seyahatlere dayanan eseri *Tâcü'l-mefriḥ* de seyahat edebiyatı açısından önemlidir.

Seyahatnâmelerin bir amacı da hac ve ilim tahsilidir. VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren gerçekleştirilen seyahatler, *er-Rihletü'l-Mağribiyye* adlı eserin sahibi Ebû Muhammed el-Abderî ve *Mil'ü'l-'aybe* sahibi İbn Rüşeyd'de görüldüğü gibi daha çok ilmi amaçlıdır. Bu tür seyahatnâmelerde gezgin önce hocalarını, görüştüğü âlimleri, kütüphaneleri, gezdiği ilim kurumlarını anlatır. Bazı seyahatnâmelerde gezginin otobiyografiye ağırlık verdiği görülmektedir. Bu türün en önemli şahsiyeti, *el-*

‘İber’in zeyli olan *et-Ta‘rîf bi’bni Haldûn ve rihletihî ğarben ve şarġan* adlı eseriyile İbn Haldûn’dur. İbn Haldûn eserinde sadece kendini değil dönemini de siyasî, tarihî, içtimaî ve edebî açıdan tanıtmış, ayrıca gezdiği ülkeler veya kendisi hakkında bilgi verirken pek çok edebî bilgiyle anlattıklarına renk katmıştır. Hac mahaline uzak olması sebebiyle Endülüs ve Kuzeybatı Afrika seyahatlarının hemen tamamında temel amaç hac ve ilim tahsilidir. Sayıları pek çok olan bu tür seyahatnâme yazarları arasında İbn Cübeyr, Ebû'l-Bekâ er-Rundî, Ebû Muhammed el-Abderî, Abdullah b. Ahmed et-Ticânî, Kâsım b. Yûsuf et-Tücbî, İbn Rüşeyd, Muhammed b. Câbir el-Vâdiâşî, Ruaynî, İbnü'l-Hac en-Nümeyrî, Hâlid b. İsâ el-Belevî, Muhammed b. Ahmed İbn Melîh, Kalesâdî, İbn Osman el-Miknâsî sayılabilir. Diğer taraftan *el-Menâzil ve’l-diyâr ve Aĥbârü’l-büldân*’ı ile İbn Münkiz, seyahat gözlemlerine dayanan *el-Ensâb*’ı ve *Târîhu Merv*’i ile Abdülkerîm es-Sem‘ânî, *el-İşârât ilâ ma‘rifeti’z-ziyârât*’ı ile Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir el-Herevî, *el-İfâde ve’l-İtibâr*’ı ile Abdüllatif el-Baġdâdî, *Mil’ü’l-‘aybe*’siyle İbn Rüşeyd, *er-Ravzü’l-bâsim*’i ve *Zübdetü Keşfi’l-memâlik*’i ile Halîl b. Şâhin gibi pek çok gezgin Arap edebiyatı seyahatnâme literatürüne olduğu kadar tarih, coğrafya, etnografya, sosyoloji vb. bilim alanlarına önemli katkılar sağlamıştır.

İslâm ülkelerinden Avrupa’ya ilmî heyetler gönderilinceye kadar seyahatler devam etmiş, İstanbul’a, Mekke’ye, müslümanların ve hıristiyanların diğer kutsal topraklarına seyahatler yapılmıştır. Bunların en önemileri Abdullah b. Muhammed el-Ayyâşî (*Mâ’ü’l-mevâ‘id: er-Rihletü’l-‘Ayyâsiyye*), Abdülganî en-Nabusî’nin (*el-Hazretü’l-ünsiyye* [Kudüs], *Hulletü’z-zeheb* [Suriye], *el-Haġika ve’l-mecâz: er-Rihletü’l-Ĥicâziyye* [Şam, Mısır, Hicaz], *et-Tuĥfetü’n-Nâblusiyye fi’r-rihleti’t-Tarâblusiyye*) ve Ali el-Cübeylî’nin seyahatleridir. Türkçe ve Fransızca da konuşan Tunuslu seyyah Ali b. Sâlim el-Verdânî, II. Abdülhamid’in İspanya, Fransa ve İngiltere kütüphanelerinde Arapça yazma eserleri tesbit ettirmek üzere Mahmûd et-Türközî eş-Şinkitî başkanlığında gönderdiği heyete tercüman olarak katılmış, gözlem ve izlenimlerini *er-Rihletü’l-Endelüsiyye*’sinde anlatmıştır.

XIX ve XX. yüzyıllarda seyahatnâme türü eserlerin yanı sıra seyahat edebiyatıyla ilgili çalışmalar da yapılmıştır. Bu asırlardaki seyahat edebiyatının belli başlı şahsiyetleri Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Rifâa Râfî’ et-Tahtâvî, Ahmed Fâris eş-Şid-

yâk, Abdullah Fikrî, Süleyman el-Bustânî, Betânûnî, Emîn b. Fâris er-Reyhânî, Vartetânî, Muhammed Hüseyin Heykel, Muhammed Hıdır Hüseyin, Tâhâ Hüseyin ve Hüseyin Fevzî’dir (diğer çalışmalar için bk. bibl.). Rifâa Râfî’ et-Tahtâvî’nin *Tahlişü’l-İbriz fi telĥişi Bâriz* adlı eseri, o zamana kadar Paris ve Paris halkı hakkında Arapça kaynaklarda yer almayan önemli bilgiler içermekte, müellif Avrupa’da gördüklerini kendi ülkesindekilerle mukayese etmekte ve zaman zaman anlatımını kendisinin veya başkalarının şiirleriyle süslemektedir.

Lübnanlı Ahmed Fâris eş-Şidyâk Malta, Fransa ve İngiltere’ye yaptığı seyahatlerin izlenimlerini *el-Vâsıta fi ma‘rifeti aĥvâli Malta ve Keşfü’l-muĥabbâ ‘an fûnûni Ürubâ* adlı eserlerinde kaleme almıştır. Uzun yıllar yurt dışında ve özellikle İstanbul’da yaşayan Şidyâk ülkesinin gelişmesine yarayacak her bilgiyi almaya özen göstermiş, gelişmiş ülkeleri kendi ülkesiyle mukayese etmiştir. Malta’yi anlatırken tarih, coğrafya ve medeniyetinin yanı sıra halkın âdetlerinden, ahlâkî değerlerinden ve dillerinden de bahsetmiştir. Şidyâk *Eĥâsinü’l-maġâl fi meĥâsini ehli’ş-şimâl*’inde Almanya seyahatini, Mısırlı Muhammed Ayyâd et-Tantâvî *Tuĥfetü’l-ezkiyâ’ bi-aĥbâri bilâdi’r-Rûsiyâ* adlı eserinde 1840-1850 yıllarında gerçekleştirdiği Rusya seyahatini anlatmıştır.

Arap edebiyatında XX. yüzyılın en önemli şahsiyetleri ve gezginlerinden kabul edilen Emîn b. Fâris er-Reyhânî, *Mülûkü’l-‘Arab ev rihle fi’l-bilâdi’l-‘Arabiyye* adlı eserinde 1922-1923 yılları arasında Arap ülkelerine yapmış olduğu seyahatleriyle ilgili düşüncelerini aktarmış, *Ķalbü’l-‘Irâġ* adlı eserinde pek çok konunun yanı sıra 1920-1930 yıllarında meydana gelen Irak Devrimi’ni ele almış, ayrıca sosyolojik ve kültürel değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun *en-Nekebât*, *Ķalbü Lübnân*, *Nürü’l-Endelüs*, *Fayşalü’l-Evvel* ve *Târîhu Necdü’l-ĥadiş* adlı kitapları da vardır. Reşîd Rıza’nın seyahatleriyle ilgili *el-Menâr* dergisinde çıkan notları Yûsuf İbîş tarafından derlenerek *Raĥâlâtü’t-İmâm Muĥammed Reşîd Rızâ* adıyla neşredilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Zemaĥşerî, *el-Fâ‘ik*, II, 122-123; İbnü’l-Esir, *en-Nihâye*, II, 1052; Abdürrezzâk es-San‘ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, VIII, 448; Mes‘ûdî, *Mürûcü’z-zeheb* (Abdülhamîd), I, 142-145; İbn Dihye el-Kelbî, *el-Mu‘rib* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 138-147; İbn Osman el-Miknâsî, *el-İksir fi feġâki’l-esir* (nşr. Muhammed el-Fâsî), Rabat 1965; Rifâa et-Tahtâvî, *Tahlişü’l-ibriz fi telĥişi Bâriz* (ed-

*Divânü’l-nefs bi-ivâni Bâris*), Bulak 1250; a.m.f., *Paris Gözlemleri* (trc. Cemil Çiftçi), İstanbul 1992; Şevki Dayf, *er-Raĥâlât*, Kahire 1956, s. 12; Ahmed Ebû Sa’d, *Edebü’r-raĥâlât*, Beyrut 1961; Hüsnî Mahmûd Hüseyin, *Edebü’r-riĥle ‘inde’l-‘Arab*, Kahire 1976; Zekî Muhammed Hasan, *er-Raĥĥâletü’l-müslimün fi’l-‘uşûri’l-vüştâ*, Beyrut 1401/1981; C. Gureyyib, *Edebü’r-riĥle*, Beyrut 1983; Ali b. Sâlim el-Verdânî, *er-Rihletü’l-Endelüsiyye* (nşr. Adülcebbâr eş-Şerîf), Tunus 1984; Şâkir Hasbâk, *İbn Battûta ve rihletühü*, Beyrut 1989; Hüseyin Muhammed Fehîm, *Edebü’r-raĥâlât*, Küveyt 1409/1989; Hüseyin Nassâr, *Edebü’r-riĥle*, Beyrut 1991; Avâf Muhammed Yûsuf Nüvvâb, *er-Raĥâlâtü’l-Maġribiyye ve’l-Endelüsiyye*, Riyad 1996; Nâsır Abdürrezzâk el-Muvâfî, *er-Rihle fi’l-edebî’l-‘Arabî* (*ĥattâ nihâyeti’l-ġami’r-râbi’i’l-hicri*), Kahire 1999; Fuâd Kudîl, *Edebü’r-riĥle fi’l-türâşî’l-‘Arabî*, Kahire 2002; H. Touati, *Ortaġda İslâm ve Seyahat* (trc. Ali Berktaş), İstanbul 2004, s. 9-17, 23-24, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed Ramazan Ahmed, *er-Rihle ve’r-raĥĥâletü’l-müslimün*, Cidde, ts. (Dârü’l-beyânî’l-Arabî); A. G. Chejne, “Travel Books in Modern Arabic Literature”, *MW*, LII (1962), s. 207-215; Atıyye Avde Ebû Sirhân, “Eşerü’r-raĥĥâletü’l-müslimîn fi ta‘rifi’l-mücteme‘âti’l-İslâmiyye”, *Fayşal*, XXV, Riyad 1979, s. 31-34; Farouk Mardam-Bey, “Voyageurs arabes en Espagne”, *MARS: Le monde arabe dans la recherche scientifique*, sy. 9, Paris 1998, s. 95-101; C. E. Bosworth, “Travel Literature”, *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami – P. Starkey), London 1998, II, 778-780; A. Sait Aykut, “İbn Battûta”, *DİA*, XIX, 363-368; Nasuhi Ünal Karaarslan, “İbn Cübeyr”, a.e., XIX, 401-402; Süleyman Uludaġ, “İbn Haldûn”, a.e., XIX, 542-543.



HÜSEYİN YAZICI

□ FARS EDEBİYATI. Seyahatnâme türünde Fars edebiyatının ilk örneği, Sâsânîler Devleti’nin kurucusu Erdeşir b. Bâbek ile (226-240) aynı zamanda yaşayan Arda Viraf (Erday Viraf) adlı Zerdüşt bir din adamının hayalî cennet ve cehennem yolculuğunu konu edinen *Ardâ Virâf-nâme* (*Erday Virâf-nâme*) adlı eseridir (Zebîhullah Safâ, I, 28). Fars edebiyatında gerçek bir seyahati içermeyen bu tür eserler İslâm sonrası dönemde de kaleme alınmıştır. Ferîdüddin Attâr’ın *Manġku’t-tayr*’ı ve Şemseddin Muhammed Berdîrî-yi Kirmânî’nin *Mişbâhu’l-ervâĥ*’ı gibi eserler bu seyahatnâmelere örnek gösterilir. Fars edebiyatında bu türün en güzel örneklerinden biri, İstanbul’da yaşayan İranlı bir tüccar olan Hac Zeynelâbidîn-i Merâġî’nin (ö. 1910) *Seyâhatnâme-yi İbrâhîm Big yâ Belâ-yi Ta‘aşşub-i Ū* adlı eseridir (Tahran 1366 hş.). Gerçekten vuku bulan bir yolculuğun anlatıldığı seyahatnâmelerin İslâm öncesi dönemde de yazıldığı ve özellikle Sâsânî devri seyyah ve denizcilerinin seyahatlerini Pehlevî dilinde kaleme aldıkları bilinmekle birlikte bu seyahatnâmeler ve coğrafya eserleri günümüze ulaşma-

miştir. İslâmî devirde müslüman seyyah ve coğrafyacılar, Sâsânî döneminde Farsça yazılmış coğrafya eserleri ve seyahatnâmelerin bulunduğunu haber vermişlerdir (İbn Hurdâzbih, s. 4-19; Nefis Ahmed, s. 4-16, 96).

İslâm dininin büyük bir coğrafyada yayılmasıyla müslümanlar hac ibadeti ve kutsal yerleri ziyaret, ilim tahsili ve ticaret amaçlı seyahatlere başlamışlardır. Ayrıca İslâm dininin tebliğ edilmesi arzusu seyahatlerin en önemli amacını oluşturmuştur. Bazan seyahatler bir devletin elçisi sıfatıyla yapılır ve seyahat izlenimleri kaleme alınır. Müslüman seyyahlar gezilerinde başka inançları araştırmak, çeşitli düşünce sahiplerini ve farklı toplumları tanımak gibi amaçlar da gütmüştür. İslâm sonrası dönemde Fars edebiyatında gerçek bir seyahate dayanan ve günümüze ulaşan ilk Farsça eser Nâsır-ı Hüsrev'in 437-444 (1045-1052) yılları arasında yaptığı, Merv'den başlayıp Nişâbur, Rey gibi İran şehirleri ve Anadolu topraklarını geçerek Suriye ve Mısır'a ulaştığı yedi yıl süren, yaklaşık 18.000 kilometrelik seyahatini içeren *Sefernâme* (*Seyâhatnâme*) adlı eseridir. Nâsır-ı Hüsrev'in hac ibadeti veya ilim tahsili için mi, yoksa o dönemde İsmâiliyye mezhebinin merkezi konumundaki Mısır'a gitmek amacıyla mı seyahate çıktığı tam olarak bilinmese de eserinin İslâmî dönemde günümüze ulaşan ilk Farsça seyahatnâme olduğu şüphesizdir (Nâsır-ı Hüsrev, neşredenin girişi, s. 3-29; Devletşah, s. 228; Zebîhullah Safâ, s. 193-198). İranlı şair Nizârî-i Kuhistânî'nin (ö. 720/1320) *Sefernâme* adlı mesnevisi Güney Kafkasya'ya yaptığı bir seyahati anlatır (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, IX, 1182; *EP*<sup>2</sup> [İng.], VIII, 84). Nâsır-ı Hüsrev'in ardından İranlı seyyah ve coğrafyacılar çeşitli seyahatlere çıkmışlarsa da ya bu seyahatler kaleme alınmamış ya da dönemin ilmî dili olan Arapça ile yazılmıştır. Nâsır-ı Hüsrev'in *Sefernâme*'sinden sonra bilinen ilk Farsça seyahatnâmelerden biri, Timurlu devlet adamı Giyâseddin Baysungur Mirza'nın Çin sefiri Giyâseddin Muhammed Nakkâş-ı Tebrîzî'nin Çin yolculuğunu anlatan, *Hıtây Sefernâmesi* olarak da bilinen 'Acâ'ibü'l-*leâ'if* adlı eseridir. Yaklaşık 825'te (1422) tamamlanan eser günümüze ulaşan ilk Farsça resmî elçi seyahatnâmesi olup Küçükcelebizâde İsmâil Âsım tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1331). Ali Ekber-i Hirtâî'nin XVI. yüzyılın başlarında Çin'e yaptığı yolculuğu anlattığı ve 1516'da Yavuz Sultan Selim'e sunduğu *Hıtâyname* de (nşr. İrec Efşâr, Tahran 1357 hş.) Türk-

çe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1270; bk. HITÂYNÂME).

Farsça seyahatnâme yazımına değişen siyasal ve ekonomik ortam gereği Safevîler döneminde yeniden ilgi gösterilmiştir. Bu devirde devletin Avrupa ülkeleriyle ar-tan ilişkileri, özellikle İtalyan, İspanyol, Portekiz ve İngiliz seyyah ve devlet görevlilerinin İran'a gelmesiyle yazılan seyahatnâmeler ve Safevî şahlarının Batı'yı tanımak istemesi İranlı saray görevlileriyle seyyahların seyahate çıkmasına sebep olmuştur. Dönemin öne çıkan seyahatnâme yazarlarından biri, I. Şah Abbas'ın, kendisi de seyahatnâme yazarı olan İngiliz maceracı Sir Anthony Sherley'nin yanında Hazar denizi, Volga nehri, Moskova üzerinden Almanya'ya ve bugünkü Çek Cumhuriyeti'ne, oradan İtalya ve daha sonra İspanya'ya gönderdiği (1008/1599) Oruç Bey b. Sultan Ali Bey-i Beyât'tır. İranlı Don Juan olarak tanınan Oruç Bey, İtalya'da papanın misafiri olmuş, burada Hıristiyanlığı benimseyerek kilise korumasında İspanya'ya gitmiştir (1011/1602). Oruç Bey seyahat notlarını Farsça tutmasına rağmen seyahatnâmesi, Licentite Alfonso Ramon adlı bir keşiş tarafından İspanya'nın Valladolid bölgesinde kullanılan Castille dilinde kaleme alınmış ve 1604'te İspanya'nın Valladolid şehrinde yayımlanmıştır. Oruç Bey, Tebriz'de yapılan Osmanlı-Safevî savaşına katılmış, seyahatnâmesinde bu savaş hakkında bilgi vermiştir (Oruç Bey-i Beyât, *Don Jûân-i İrânî*, nşr. Guy le Strange, trc. Mes'ûd Recebnîyâ, Tahran 1338 hş., s. 4-49). Bu devrin önemli seyahatnâme yazarlarından bir diğeri, Şah Süleyman Safevî'nin hediyelelerini Siyam (bugünkü Tayland) sultanına götüren Muhammed Rebî b. Muhammed İbrâhim'dir. Muhammed Rebî, 1096 (1685) yılında Fars körfezinden başlayarak Uman denizi ve Hint Okyanusu'nu aşmış Siyam'a yaptığı ve 1098'de (1687) İran'a dönerek tamamladığı seyahat notlarını kitap haline getirmiştir (*Sefîne-yi Süleymânî* [*Sefernâme-yi Sefîr-i İrân be-Siyâm*], nşr. Abbas Fârûkî, Tahran 1356 hş.). Safevî döneminde Şîî ulemâsının seyahatleri, hac yolculukları, kutsal yerleri ziyaretleri ve Hindistan gezileri de öne çıkar. Şeyh Necîbüddin Ali b. Muhammed Âmilî (ö. 1011/1602) Yemen, Hicaz, İran, Irak ve Hindistan seyahatini 2500 beyitlik eserinde anlatmıştır (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, X, 167). Bunun yanında Mirza Muhammed Dâvûd-i İsfahânî'nin 1109'da (1697) İsfahan'dan Horasan'a gerçekleştirdiği seyahatinin notlarını içeren *Sefernâme-i Horâsân* adlı mes-

nevisi de zikredilmelidir (a.g.e., IX, 318; Rızâ Kulu Han Hidâyet, s. 330).

Farsça seyahatnâme yazımı Safevî sonrası kargaşa ortamında Kaçarlar dönemine kadar Batı'daki anlamıyla önem kazanmaya başlamış ve birçok eser kaleme alınmıştır. Özellikle son iki yüzyıllık dönemde seyahat eden her devlet adamı, din adamı ve seyyahların çoğu izlenimlerini yazmıştır. İran seyahatnâme edebiyatında ve modernleşme düşüncesinde çok önemli bir yere sahip olan seyahatnâmelerden biri Mirza Ebû Tâlib Han İsfahânî tarafından kaleme alınmıştır. Ebû Tâlib Han, 1213-1218 (1798-1803) yılları arasında Londra ve Paris gibi Avrupa şehirleriyle Kuzey Afrika'ya yaptığı seyahatlerinin izlenimlerini *Sefernâme-yi Ebû Tâlib* olarak da bilinen *Mesîr-i Tâlibî fî bilâdî'l-Efrecî* adlı eserinde toplamıştır (nşr. Hadyu Cem, Tahran 1363 hş.). Rızâ Kulu Han Hidâyet'in resmî görevle Hîve Hanı Muhammed Emîn Hârizmşah ile görüşmek üzere çıktığı seyahatini anlattığı *Sefâretnâme-yi Hârizm* de özellikle Hîve Hanlığı tarihi ve sosyal hayatı bakımından önemlidir (Fr. trc. ve nşr. C. H. A. Schefer, Paris 1859; nşr. Ali Husurî, Tahran 1977). Kaçarlar zamanında haccı ve Şîîler'ce kutsal sayılan yerlerin ziyaretini konu edinen seyahatnâmeler çoğunlukla *Sefernâme-yi Hâc* (*Sefernâme-yi Beytullâh*), Meşhed'de Ali er-Rızâ türbesine yapılan ziyaretler *Sefernâme-yi Rızavî*, imamların kabirlerinin bulunduğu Irak'taki Kerbelâ, Necef ve Sâmerrâ gibi şehirlere yapılan ziyaretler de *Sefernâme-i Atebât* adını taşımaktadır. Bu tür eserlere Nâsır-ı Gîlânî'nin 1298 (1881) yılında yazılan *Sefernâme-yi Rızavî'si*, Nizâm-ı Tebrîzî'nin manzum ve mensur *Sefernâme-yi Rızavî'si* (Tebriz 1324), Mirza Ali Han İ'timâdüssaltana'nın 1283'te (1866) kaleme alınan *Sefernâme-i Beytullâh*'ı, Müşterî-yi Horasânî'nin manzum *Sefernâme-i Mekke'si* (Tahran 1300), Mirza Ali Emînüddeve'nin *Sefernâme-i Mekke'si* (Tahran 1328), Muhibrüssaltana Mehdi Kulu Hidâyet'in *Sefernâme-i Mekke'si* (Tahran 1330 hş.), Mu'temîdüddeve Ferhad Mirza'nın *Sefernâme-i Mekke'si* örneği gösterilebilir (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, IX, 1046, 1203; XII, 186, 189). Bu seyahatnâmeler arasında Mehdi Kulu Hidâyet'in Çin, Japonya ve Amerika'yı da gezerek yaptığı Mekke ziyaretini anlattığı *Sefernâme Teşerrîf be Mekke-yi Mu'azzama'si* önemlidir (Tahran 1330 hş.). İran coğrafyasında gerçekleştirilen seyahatleri konu alan seyahatnâmelere örnek olarak biri Muham-

med Şah Kaçar zamanında, diğeri Nâsirüddin Şah döneminde İran'ın güneyine yapılan ve *Dü Sefernâme ez Cenûb-i İrân der Sâlhâ-yi 1256-1308* adıyla yayımlanan (nşr. Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, Tahran 1368 hş.) iki devlet görevlisinin seyahatnâmesi gösterilir. Safevîler zamanında başlayan İranlılar'ın Batı ile ilişkileri Kaçarlar döneminde hızla gelişmiş ve birçok devlet görevlisi, öğrenci ve aydın yurt dışına geziye çıkmıştır. Bu tür seyahatnâmelelerin başlıcaları Nizâmüssaltana Acudanbaşı-yı Feth Ali Şah'ın 1838-1839 yıllarında Avusturya, Fransa ve İngiltere'ye yaptığı seyahati anlattığı *Sefernâme-yi Nizâmü's-saltana'sı*, Ferruhhan Emînüddevle'nin seyahatnâmesi (*Maḥzenü'l-veḳâyi'*), Kaçar Şahi Nâsirüddin Şah'ın üç Avrupa gezisinin izlenimlerinin kaleme alındığı seyahatnâmeleri, Muzafferüddin Şah'ın Avrupa gezisinin anlatıldığı *Sefernâme-yi Firengistân*'dır. Bunların çeşitli baskıları yapılmıştır (Hanbâbâ, III, 3023-3024, 3027-3029; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, XII, 188). Ayrıca Muînüssaltana Muhammed Ali Han'ın *Sefernâme-yi Şikâgo'su* (Paris 1318 hş.), Hac Muhammed Ali b. Muhammed İsmâil Pîrzâde-yi Nâinî'nin *Sefernâme-yi Pâris'i* (Tahran 1316 hş.), Şeyhürreis Ebû'l-Hasan Mirza'nın *Sefernâme-yi İstânbul'u* (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, XII, 185), Mirza Fazl Ali Tebrîzî'nin *Sefernâme-yi Avrûbâ'sı* (1328) ve Mirza Senglâh-ı Horasânî'nin *Seyâhatnâme-yi Senglâh'ı* (Tebriz 1295) burada sayılabilir (a.g.e., IX, 836; XII, 185-188, 269; Yahyâ Âryanpûr, II, 281).

Abbas Mirza zamanında Avrupa'ya ilk öğrencilerin gönderilmeye başlanmasıyla Batı ülkelerine seyahat eden İranlılar bu seyahatlerini yazmaya başladılar. 1811-1815 yılları arasında İngiltere'ye giden, Tahran'da İran'ın ilk gazetesini çıkaran (1836) ve modern İran tarihinde çok önemli bir konuma sahip ilk seyahatnâmeyi yazan Mirza Sâlih-i Şîrâzî'nin Avrupa seyahatlerini kaleme aldığı eseri Farsça seyahatnâmelerin en önemlilerinden biri sayılır. Şîrâzî'nin eseri konu edindiği İngiliz ve İran yâşantısının farklarını anlatması, Meşrutiyet hükümetini ve parlamenter sistemi tavsiyeyle İran edebiyatında bir ilktir (*Mecmû'a-i Sefernâme-hâ-yi Mirzâ Tâlib-i Şîrâzî*, nşr. Gulâm Hüseyin Mirza Sâlih, Tahran 1364 hş.). İran'da XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlayan Meşrutiyet hareketleri İranlı aydınların birçok gezi yapmasına veya yenilikçi düşüncelerinden dolayı sürgüne gönderilmesine sebep olmuştur. XIX ve XX. yüzyıl İran edebiyatında seyahatnâme yazımı İran romancılığının doğmasına da yardım

etmiştir. Son dönem seyahatnâme yazarları arasında özellikle Seyyid Celâl Âl-i Ahmed, İbrâhim Bâstânî-yi Pârîzî, Ali Asgar Muhâcîr, İrec Efşâr, Mahmûd Devletâbâdî, Muhammed Ca'fer Yâ-Hakki gibi yazar ve ilim adamları sayılabilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (nşr. Hüseyin Karaçânîlû), Tahran 1370 hş., s. 4-19; Nâsir-ı Hüsvrev, *Sefernâme* (nşr. M. Debîr-i Siyâki), Tahran 1355 hş., neşredenin girişi, s. 3-29; Hâfiz-ı Ebrû, *Zübde'tü'l-tevârih* (nşr. Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî), Tahran 1372 hş., II, 666, 818-819; Abdürrezzâk es-Semerkanî, *Maḥla'u's-sa'adeyn* (nşr. Muhammed Şâfi), Lahor 1360 hş., II, 454, 478; Devletsâh, *Tezkiretü's-şu'arâ'* (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 228; Rızâ Kuli Han Hidâyet, *Tezkire-i Riyâzû'l-'ârifin*, Tahran 1376 hş., s. 330; Mehdi Kuli Han Hidâyet, *Sefernâme Teşerüf be Mekke-yi Mu'azzama*, Tahran 1960; Oruç Bey-i Beyât, *Don Jûân-i İrânî* (nşr. G. le Strange, trc. Mes'ûd Recebnîyâ), Tahran 1338 hş., s. 4-49; Hânâbâ, *Fihrist*, III, 3016-3034; Yahyâ Âryanpûr, *Ez Şabâ tâ Nimâ*, Tahran 2535 şş., II, 55, 253, 281, 395; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Ez-Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, IX, 318, 638, 836, 1046, 1155, 1182, 1203; X, 165-171; XII, 185-190, 269; XXII, 434; Zeki Muhammed Hasan, *Cihângerdân-i Müselmân der Kurûn-i Vüs-tâ* (trc. Abdullah Nâsir-ı Tâhîrî), Tahran 1366 hş., s. 1-14; Nefis Ahmed, *Ḥidemât-i Müselmânân be Coğrafiyâ* (trc. M. Hasan Gencî), Tahran 1368 hş., s. 4-16, 96; Adam Mez, *Temeddün-i İslâmî der Ḳarn-i Çehâr Rûm-i Hicrî* (trc. Ali Rızâ Zekâvetî Karagözlü), Tahran 1377 hş., s. 15, 76; I. Y. Krachkovsky, *Tarih-i Nevîstehâ-yi Coğrafiyâ-yi der Cihân-i İslâm* (trc. Ebû'l-Kâsım Pâyende), Tahran 1379 hş., s. 114; Abdülhâdî Hâirî, *Nehostin Ruyâ-ruyihâ-yi Endîşegerân-i İrân bâ dû Ruyeyi Temeddün-i Burjuvâzi-yi Ğarb*, Tahran 1380 hş., s. 158-176; Buruzger, "Sefernâme", *Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî* (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1376 hş., II, 817-821; Zebihullah Safâ, *İrân Edebiyatı Tarihi* (trc. Hasan Almaz), Ankara 2002, I, 28, 193-198; J. T. P. de Bruijn, "Nizârî Kuhistân", *EP* (İng.), VIII, 83-84.



KAAN DİLEK

□ TÜRK EDEBİYATI. Hâtranın bir alt türü olan seyahatnâme günlük, biyografi ve otobiyografiyle de yakından ilişkilidir. Türün en önemli malzemesi müellifin ziyaret ettiği coğrafyadaki olay, bilgi ve anlayış farklılığı gibi değişikliklerden bahsetmesidir. Bu durumun seyahatnâme yazarını bazan abartıya, hatta yalana ve uydurmaya sevkettiği de görülmüştür. Nitekim Batı'da yapılan araştırmalar bazı meşhur seyahatnâmelerin varlıklarını kısmen veya tamamen yazarlarının kütüphanesinde bulunan kitaplardan elde ettiklerine muhayyile ve ifade gücüne borçlu olduklarını ortaya çıkarmıştır. Osmanlı toplumunda savaş, memuriyet, iş bulma, sürgün, eğitim, irşad ve hac gibi vesilelerle seyahat edilmesine rağmen XIX. yüzyıla kadar oldukça az sayıda seyahatnâme kale-

me alınmıştır. Bunun en önemli sebebi, genellikle kişilerin bu yolculuklara farklı yerleri görmek ve anlatmak gibi bir maksatla çıkmamış olmalarıdır. Ayrıca Osmanlı toplumunda yolculuğun özellikle tahsilli kesim için hayatın bir parçası sayılması, seyahatlerin aynı medeniyet ve devlet sınırları içinde yapılmış olması da bu anlayışı desteklemiştir. Buna karşılık Pîrî Reis ve Seydi Ali Reis gibi denizciler, Mâcuncuzâde Mustafa ve Tımışvarlı Osman Ağa gibi esirler ise Osmanlı coğrafyası dışında geçen hayatlarını yazmışlardır. Bunların yanında evliya ve müridlerin hayatları dışında şahsî hayatın Türk-İslâm kültüründe kayda geçirilecek kadar önemli sayılması da etkili olmuştur. Osmanlı sultanlarının seferleri ve hayatları bile farklı gerekçelerle kaleme alınmıştır. Nihayet bunlara seyahatnâme veya hâtıra yazımının edebî bir tür olarak XIX. yüzyıl öncesi Türk edebiyatında yerleşmemiş olması da eklenebilir. Osmanlı ve İslâm medeniyetinde yolculuk hâtraları çoğunlukla hasbihal, sergüzeştname, gazavatname, fetihnâme, menzîlnâme, tarih, tezkire, esâretnâme, sefâretnâme ve takrir gibi diğer türler içinde yer bulabilmiştir. Dolayısıyla bu gibi eserler farklı özellikler taşımaktadır. Meselâ her ikisi de Kanûnî Sultan Süleyman'a sunulmak üzere yazılmış olan iki eserden *Kitâb-ı Bahriyye*'yi Pîrî Reis, bilgi ve hâtıralarından coğrafi bir kitap oluşturmak ve okuyucuya faydalı olmak için kaleme almış, eserinde sade ve nesnel bir üslûp kullanmışken Seydi Ali Reis *Mir'âtü'l-memâlik*'i okuyucunun aklından ziyade hissine ve merak duygusuna hitaben edebî ve şahsî bir üslûpla yazmıştır. Yine Seydi Ali Reis, Hint seyahati izlenimlerinden yararlanarak oluşturduğu *Kitâbü'l-Muhît*'inde okuyucuya zevk değil bilgi vermeyi hedeflemiştir. Osmanlı edebiyatında kısmen veya tamamen seyahatnâme niteliği taşıyan eserler şöylece gruplandırılabilir.

**Yolculuğun Esas Alındığı Seyahatnâmeler.** Bu eserlerin amacı görülen ve yaşanan farklılıkları okuyucuya anlatmak, bu arada onu eğlendirmek, meraklandırmak ve heyecandırmak kadar üslûbun izin verdiği ölçüde bilgilendirmektir. Bunlar arasında Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinin bazı kısımları, bazı yönleriyle Murâdî'nin *Gazavât-ı Hayreddin Paşa'sı* (haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İzmir 1995), Seydi Ali Reis'in *Mir'âtü'l-memâlik*'i (haz. Mehmet Kiremit, Ankara 1999), Tımışvarlı Osman Ağa'nın anıları (haz. Harun Tolasa, Konya 1986; nşr. Esat Nermi Erendor, İstanbul 1998) ve Bayburtlu Zihni'nin *Hikâye-i Ga-*

*ribe'si* (haz. Saim Sakaoğlu, Konya 1992) sayılabilir. Türk edebiyatında özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren birçok seyahatnâme kaleme alınmış olup başlıcaları şöylece sıralanabilir: Ömer Lutfî, *Ümid Burnu Seyahatnâmesi* (İstanbul 1292); Hayrullah Efendi, *Avrupa Seyahatnâmesi* (haz. Belkıs Altunış-Gürsoy, Ankara 2002); Mühendis Fâik, *Seyâhatnâme-i Bahr-i Muhîr* (İstanbul 1285); Bağdatlı Abdurrahman Efendi, *Brezilya Seyahatnamesi* (haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1995); Mehmed Hurşid, *Seyâhatnâme-i Hudûd* (haz. Alaattin Eser, İstanbul 1997); Seyyah Mehmed Emin Efendi, *İstanbul'dan Asyâ-yı Vustâ'ya Seyahat* (İstanbul 1295); Ahmed Hamdi Efendi, *Seyahatnâme: Hindistan Svât ve Afganistan* (haz. Fatma Rezan Hürlen, İstanbul 1995); Sâdullah Paşa'nın Paris gezisiyle ilgili yazıları; Fâtih Kerîmî, *Avrupa Seyahatnâmesi* (haz. Fazıl Gökçek, İstanbul 2001) ve *Kırım'a Seyahat* (haz. Hayri Atas, İstanbul 2004); Sâdik el-Müeyyed Paşa, *Afrika Sahrâ-yı Kebîrinde Seyahat* (İstanbul 1314), *Habeş Seyahatnâmesi* (İstanbul 1322; haz. Mustafa Baydemir, İstanbul 1999); Selânikli Tevfik, *Musavver Hindistan Seyahatnâmesi* (İstanbul 1318); Muhammed Zahir Bigi, *Mâverâünnahir'e Seyahat* (haz. Ahmet Kanlıdere, İstanbul 2005); Karçinzâde Süleyman Şükrü, *Seyâhatü'l-kübrâ* (Petersburg 1907); Tabip Albay İbrâhim Abdüsselâm, *Yemen Seyâhatnâmesi ve Coğrafyâ-yı Nebâtî* (İstanbul 1324); Mehmed Mihri, *Sûdan Seyahatnâmesi* (İstanbul 1326); Şerefeddin Mağmûmî, *Seyâhat Hâtıraları* (Kahire 1908-1909); Mustafa Enis, *Avrupa Hâtıratım* (İstanbul 1327); Mehmed Enîsî, *Bir Denizci'nin Avrupa Günlüğü* (haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 2008); Ahmed Midhat Efendi, *Avrupa'da Bir Cevlân* (İstanbul 1307), *Sayyâdâne Bir Cevlân: İzmit Körfezinde Bir Mesîre-i Saydiyeye*; Ali Cevad, *Almanya Seyahatnâmesi* (İÜ Ktp., TY, nr. 5093), *Felemenk Seyahatnâmesi* (İÜ Ktp., TY, nr. 5092), *Rusya Seyahatnâmesi* (İÜ Ktp., TY, nr. 5097); Ali Suad, *Seyahatlerim* (İstanbul 1332; haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1996); Mehmed Rauf, *Seyahatnâme-i Avrupa*; Ahmed Hâşim, *Frankfurt Seyahatnâmesi* (İstanbul 1933); Cenab Şahabeddin, *Hac Yolunda* (İstanbul 1325; haz. Hülya Erdem, İstanbul 1996), *Âfâk-ı Irâk* (haz. Bülent Yorulmaz, İstanbul 2002), *Avrupa Mektupları* (İstanbul 1335); Hüseyin Kâzım Kadri'nin Almanya, Londra, Moskova, Viyana seyahatnâmeleri (İstanbul 1991); Ahmed Refik (Altınay), *Kafkas*

*Yollarında Hâtıralar ve Tahassüsler* (İstanbul 1919); Ubeydullah Efendi, *Malta, Afganistan ve İran Hatıraları* (haz. Ömer Hakan Özalp, İstanbul 2002); Ahmed İhsan Tokgöz, *Avrupa'da Ne Gördüm?* (İstanbul 1307); İsmail Habip Sevük, *Tuna'dan Batı'ya* (İstanbul 1935), *Yurddan Yazılar* (İstanbul 1943); Reşat Nuri Güntekin, *Anadolu Notları* (İstanbul 1936); Selim Sırrı Tarcan, *İsveç'te Gördüklerim: Şimal'in Üç İrfan Diyarı: Finlandiya, İsveç, Danimarka* (İstanbul 1940), *Yurt Dışında Londra'da Gördüklerim* (İstanbul 1948); Falih Rıfki Atay, *Denizası* (Ankara 1931), *Tuna Kıyıları* (İstanbul 1932), *Taymis Kıyıları* (İstanbul 1934), *Bizim Akdeniz* (Ankara 1934), *Gezerek Gördüklerimiz* (Ankara 1970), *Hind* (İstanbul, ts.).

**Esâretnâmeler.** Osmanlılar'ın farklı bir medeniyetle temasını sefâretnâmelerden önce hikâye eden önemli eserlerdendir. Bunların bazılarında müellif, hâtıralarını yazma gerekçesini herkesin gidemeyeceği bir ülke ve medeniyette bulunma olarak göstermiştir. Mektup şeklinde kaleme alınmış olanlar dahil çok az esir yabancı bir ülkede başından geçenleri yazıya dökmüşdür. Bazıları seyahatnâme niteliği taşıyan ve münşeât mecmualarında rastlanan bu mektupların yazılış sebepleri, ya müellifin içinde bulunduğu durumu dostlarına bildirmek istemesi ya da korsanlar tarafından kendisinden istenen fidyeyi memleketteki dostlarının yardımıyla temin ederek kurtulma arzusudur. Cem Sultan'ın Rodos, Fransa ve İtalya'da geçen on üç yıllık gurbet hayatını anlatan ve ilk neşri Mehmed Ârif tarafından yapılan *Vâkıât-ı Sultân Cem* (İstanbul 1330) Türk edebiyatında türünün ilginç örneklerindedir (eserin ilmî neşri Nicolas Vatin tarafından yapılmıştır, *Sultan Djem*, Ankara 1997). Malta korsanlara esir düşen Mâcuncuzâde Mustafa, 1007'de (1599) kaleme aldığı *Sergüzeşt-i Esîr-i Malta* adlı eserinde (haz. Cemil Çiftçi, *Malta Esirleri*, İstanbul 1996) esaret hayatını nisbeten ayrıntılı biçimde anlatır. Bir macera romanı gibi kaleme alınmış esâretnâmeler arasında Yusuf Efendi'nin *Makâle-i Zindancı Mahmûd Kapudan Berây-ı Feth u Zafer-i Keşt-i Maltiz-i Lain-i Dûzah-mekîn* (Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 214, vr. 70<sup>a</sup>-107<sup>b</sup>; nşr. Fahir İz, *TM*, XIV [1964], s. 113-150) ve Timişvarlı Osman Ağa'nın *Bir Osmanlı Askerinin Sıradışı Anıları 1688-1700* (haz. Orhan Sakin, İstanbul 2007) gösterilebilir.

**Sergüzeştname ve Hasbihal Türünde Yazılan Manzum Seyahatnâmeler.** Bu türdeki

eserlerin önemli bir kısmında şairin amacı hayatta ve özellikle gurbette çektiği sıkıntıları anlatmaktır (bk. SERGÜZEŞTNÂME). Bunlar arasında Cemâlî'nin *Der Beyân-ı Meşakkat-i Sefer ü Zarûret ü Mülâzemet'i*, Alî'nin *Derdnâme'si*, Fânî'nin *Belâ-zede'si*, Güvâhî'nin *Gurbetnâme'si*, İsmâil Belîğ'in *Sergüzeştname-i Fakir be-Azîmet-i Tokat'ı*, Varvarî Ali Paşa'nın bir manzumesi, Bosnalı şairlerden Mîr Ali Rızâ İstoğçevî'nin *Sergüzeşt-i Hakîr-i Pür-taksîr'i* ve III. Murad dönemi müelliflerinden Ahmed b. İbrâhim Tokadî'nin *Acâ-ibnâme-i Hindustân'ı* sayılabilir. İzzet Molla'nın *Mihnet-keşân* adlı mesnevisi kendine özgü bir seyahatnâmedir (İstanbul 1269). Bayburtlu Zihni'nin *Sergüzeştname'si* de İzzet Molla'nınki gibi şairin değişik olaylar karşısındaki tavrını, duygu ve düşüncelerini yansıtan manzumelerin toplandığı bir mecmuadır.

**Hac Seyahatnâmeleri.** Bunların çoğu hac kervanının güzergâhı (menâzil) ve hac ibadetinin usulüne uygun biçimde yerine getirilmesi (menâsik) konusunda okuyucuyu bilgilendirmek amacıyla kaleme alınmıştır. Sulhî, Bahrî ve Cüdî gibi şairler hac kervanının güzergâhını mesnevi ve kaside şeklinde kısaca tasvir ederken Abdurrahman Hibri, Kadri ve Mehmed Edib gibi yazarlar eserlerinde hac güzergâhı ve haccın ifası hakkında ayrıntılı bilgi verirler. Bunların yanı sıra genel kütüphanelerle özel kütüphanelerde yazarları bilinmeyen menâzil ve menâsik türünde birçok eser mevcuttur. Ahmed Fakih'in *Kitâbü Evsâfî mesâcidi's-şerîfe'si* (haz. Hasibe Mazıoğlu, Ankara 1974) hac seyahatnâmelerinin ilk örneği sayılabilir. XVI. yüzyıl şairlerinden Fevrî hac yolculuğunu ve izlenimlerini arkadaşları Âşık Çelebi'ye yazdığı bir mektupta dile getirmiştir. Nâbî'nin oldukça sanatkârane bir üslûpla kaleme aldığı *Tuhfetü'l-Haremeyn'i* (haz. Mahmut Karakaş, Şanlıurfa 1989) hac seyahatnâmelerinin en edebî olanıdır. Muhlis-i Bosnevî, *Delîlü'l-menâhil ve mürşidü'l-merâhil* adlı eserinde Ege adaları ve Mısır üzerinden Mekke'ye yaptığı seyahat sırasında uğradığı menzilleri manzum olarak anlatır. XVIII. yüzyıl şair ve yazarlarından Seyyid İbrâhim Hanîf Bey'in kaleme aldığı *Hâsıl-ı Hacc-ı Şerîf li-menâzili'l-Haremeyn'i* muhteva bakımından önemli bir eser sayılmaz (bk. HAC [Literatür]). Tek nüshası Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunan (Yazmalar, nr. 368) Hüseyin Vassâf'ın *Hicaz Hâtırası*, müellifin XX. yüzyıl başlarında gerçekleştirdiği hac ziyaretini günlük şeklinde ele alan, fotoğraf

raflarla zenginleştirilmiş bir eserdir (bk. Sarıkaya, sy. 10 [2006], s. 62-66).

**Coğrafya ve Tarih Kitabı Niteliğindeki Seyahatnâmeler.** Bölgelerin halkı, coğrafyası, tarihi, yönetimi ve kültürü hakkında bilgi içeren bu eserler seyahatnâme, coğrafya ve tarih türlerinin kesiştiği noktada yer alır. Bunların yazımında yolculuk notlarının dışında yazılı ve sözlü kaynaklardan elde edilen bilgiler de kullanılmıştır. Türk edebiyatında bu türdeki ilk eserler Orta Asya, Hindistan ve Çin coğrafyasında yapılmış seyahatleri anlatan Farsça kitaplardır. IX-XIII. yüzyıllarda Fars asıllı birçok müellif coğrafyayla ilgili eserlerini Arapça kaleme almış, Osmanlı âlimleri de Arapça ve Farsça eserleri XV. yüzyılda tercüme etmeye başlamıştır. Zekeriyâ el-Kazvî'nin 'Acâ'ibü'l-mahlûkât adlı eseri büyük ilgi görmüş ve muhtemelen ilk defa Rükneddin Ahmed tarafından Türkçe'ye çevrilerek Çelebi Mehmed'e takdim edilmiş, ayrıca XVI. yüzyılda Sürûrî Muslihuddin Mustafa tarafından tercüme edilmiştir. Mevcut bilgilere göre Türkler tarafından yazılan ilk seyahatnâmelerden biri Giyâseddin Nakkaş'a aittir. Timur'un oğlu Şâhruh Mirza'nın 1419'da Çin hakanına gönderdiği heyet içinde yer alan Nakkaş seyahat notlarını 1422'de *Sefernâme-i Çin* adıyla kitap haline getirmiş, eseri Damad İbrâhim Paşa'nın isteği üzerine Çelebizâde İsmâil Âsım *Acâibü'l-letâif* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1331). Bedreddin el-Aynî'nin 1421'de yazdığı '*İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân*'ı coğrafya ve tarih sahasında olup 1725'te Abdüllatif Râzî tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Sirâceddin İbnü'l-Verdî'nin *Harîdetü'l-'acâ'ib ve ferîdetü'l-garâ'ib* adlı coğrafi kitabını 1466 yılında Mahmud Şirvânî Türkçe'ye kazandırmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2051). İstahrî'nin *el-Mesâlikü'l-memâlik*'i ile İbn Hurdâzbih'in *el-Mesâlik ve'l-memâlik*'i Kanûnî Sultan Süleyman ve III. Mehmed dönemlerinde Türkçe'ye çevrilmiştir. Ali Ekber'in 1500-1510 yılları arasında Çin'e yaptığı yolculuğu anlatan *Hîtâ'inâme (Hîtâynâme)* 1516'da tamamlandıktan sonra önce Yavuz Sultan Selim'e, ardından Kanûnî Sultan Süleyman'a sunulmuş ve III. Murad devrinde *Kânünnâme-i Çin ü Hitâ (Tercüme-i Kânünnâme-i Hitâ ve Hoten ve Çin ve Mâçin)* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Türk-Hint Devleti'nin kurucusu Bâbü'r Şah'ın Çağatayca *Bâbü'r-nâme* adlı eseri (I-II, Ankara 1943-1946) tarih, coğrafya, seyahatnâme ve hâtıra türlerine ait özellikleri yanında sade ve samimi üslûbuyla hem otobiyografi hem seyahatnâme

hem de yıl yıl olayların anlatıldığı bir vekâyi'nâme niteliği göstermektedir. Orta Asya, Hindistan ve Çin coğrafyası hakkında XVI. yüzyılda kaleme alınan diğer bir eser, Anadolu defterdarlarından Seyfi Çelebi'nin (ö. 998/1590'dan sonra) *Kitâb-ı Tevârih-i Pâdişâhân-ı Vilâyet-i Hind ü Hitây u Keşmîr ve Vilâyet-i Acem ü Kaşgar u Kalkmak u Çin ve Sâyir Pâdişâhân-ı Pişîn ez Evlâd-ı Çengîz Han ve Hâkân u Fağfûr ve Pâdişâhân-ı Hindustân*'dır (nşr. Joseph Matuz, *L'ouvrage de Seyfi Çelebi: historien ottoman du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1968). III. Murad devri müelliflerinden Mehmed Suûdî Efendi'nin kaleme aldığı *Hadîs-i Nev (Târih-i Hind-i Garbî)* adlı eser coğrafyayla ilgili önemli bilgiler içermektedir (İstanbul 1142, 1292). Son dönem müelliflerinden Abdürreşid İbrahim'in *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyyet'i* de (İstanbul 1329-1331) burada anılmaktadır. XVI. yüzyılda Âşik Mehmed'in *Menâzirü'l-avâlim* adlı seyahatnâmesi (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1667), müellifin daha önce yazılmış coğrafya eserlerinden yararlanarak meydana getirdiği derleme-telif tarzındaki seyahatnâmelerin mevcut bilgilere göre ilkidir (haz. Mahmut Ak, I-III, Ankara 2007). Pîrî Reis, Ege ve Akdeniz kıyılarını dolaşarak elde ettiği bilgileri 927 (1521) yılında *Kitâb-ı Bahriyye* adı altında toplamıştır. Âli Mustafa Efendi, *Hâlâtü'l-Kâhire mine'l-âdâti'z-zâhire* adlı eserinde (nşr. Andreas Tietze, Wien 1975; haz. Orhan Şaik Gökyay, Ankara 1984) Mısır'ın arazisi, Kahire'deki caddeler, pazarlar, kahvehaneler, panayırlar, meslekler, giyecekler, yiyecekler, âdetler vb. hakkında tasvirî ve tenkidî bilgiler içerir. Seydi Ali Reis, *Kitâbü'l-Muhîr fi ilmi'l-eflâk ve'l-ahbâr*'ı (nşr. Fuad Sezgin, Frankfurt 1997) denizcilere yardımcı olmak amacıyla kaleme almıştır. Hayatının önemli bir bölümünü seyahat ederek geçiren Evliya Çelebi on ciltlik *Seyahatnâme*'sinde XVII. yüzyıl Osmanlı coğrafyası, devlet yöneticileri ve halkına dair ayrıntılı bilgiler vermektedir (bk. SEYAHATNÂME).

**Tarih ve Biyografi Türünün Bir Parçası Olarak Yazılan Seyahatnâmeler.** Bunları fetihnâme, rûznâme ve menzîlnâme başlıkları altında toplamak mümkündür. Bir sultan veya devlet adamının sefer, zafer ve yolculuklarını anlatan bu eserler tarih, biyografi ve seyahatnâme türlerinin birleştiği kitaplardır. Çoğunlukla sultanları, kaptanları, vezirleri merkeze alarak başkaları tarafından yazılmıştır. Osmanlı sultanlarının yolculuklarına dair az sayıda eser vardır. Yurt gezisine çıkan ilk sultan olan

II. Mahmud'un 1830-1839 yılları arasındaki beş seyahatinden ikisi vak'anüvis Sahhafılar Şeyhizâde Esad Efendi tarafından anlatılmıştır. Esad Efendi, *Sefernâme-i Hayr*'da (İÜ Ktp., nr. 5080) Çanakkale ve Edirne yolculuğunu, *Âyâtü'l-hayr*'da (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 319) padişahın Tuna'ya yaptığı kırk günlük geziyi hikâye eder. Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahatinin anlatıldığı, yazarın kendi gözlemlerine dayanan rûznâme tarzında bir seyahatnâmeyi Ömer Fâiz Efendi kaleme almıştır. Edirne, Bursa gibi İstanbul civarındaki şehirlere geziler yapan Sultan Mehmed Reşad'ın Selânik, Üsküp, Priştine, Kosova ve Manastır'ı kapsayan yirmi iki günlük gezisi dönemin gazete ve mecmualarında anlatılmıştır (Cemal Kutay, *Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyahati*, İstanbul 1991). Sultan Reşad'ın Rumeli seyahatini Mevlüt Çelebi aynı adla yayımlamıştır (İzmir 1999). Başlığında menâzil, menzîl, menzîlnâme, rûznâme, rûzmerre gibi isimler bulunan eserlerin bir kısmı da bu tür içinde ele alınabilir. Feridun Bey'in *Münşeât*'ında olduğu gibi birçok seferin menzîlnâmesi mecmualar içinde yer almaktadır. Bunlar arasında Çaldıran, Mısır, Rodos, Budin ve Almanya'ya yapılan seferler sayılabilir. Haydar Çelebi'nin *Rûznâme*'sinde Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran ve Mercidâbık seferleri anlatılmaktadır. Matrakçı Nasuh'un *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn* adlı eseri (haz. Hüseyin G. Yurdaydın, Ankara 1976), Kanûnî Sultan Süleyman'ın Bağdat seferinde uğradığı menzillerin minyatürlerini içerir. IV. *Sultân Murâd'ın Revân ve Tebriz Seferi Ruznâmesi*'nde (haz. Yunus Zeyrek, Ankara 1999) sultanın Eskişehir, Konya, Kayseri, Sivas, Erzurum, Kars üzerinden Revan ve Tebriz'e yaptığı sefer gün gün anlatılmıştır. IV. Murad'ın 1638 yılında gerçekleştirdiği Bağdat seferinin menzîlnâmesi de bu türdendir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1608/6; ayrıca bk. Sahillioğlu, bibl.). XVIII. yüzyıl hazine kâtiplerinden Ahmed b. Mahmûd'un Prut, Mora ve Nemçe seferleri hakkında bilgi verdiği eseri de tarih-seyahatnâme türündedir.

**Sefâretnâmeler.** Siyaset ve tarih ilmine katkıda bulunmak için yazılmış resmî seyahatnâmelerdir. Bilindiğine göre Türk edebiyatındaki ilk sefâretnâme, 1665 yılında büyükelçi sıfatıyla Viyana'ya gönderilen Kara Mehmed Paşa tarafından kaleme alınmıştır. Son sefâretnâme ise Abdürrezzâk Bâhir Efendi'nin 1845'te *Risâle-i Sagire* adıyla yazdığı Paris-Londra sefâretnâmesidir. Sefâretnâmelerin bir kısmı elçilerin

maiyetinde bulunan bir edip veya şair tarafından bazan manzum olarak kaleme alınmıştır. Sefâretnâmelerin en meşhuru 1720 yılında Paris'e gönderilen Yirmisekiz Çelebi Mehmed'in *Fransa Sefâretnâmesi*'dir (haz. Beynun Akyavaş, Ankara 1993; bk. SEFÂRETNÂME).

#### BİBLİYOGRAFYA :

D. R. Howard, *Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and Their Posterity*, Berkeley 1980; Babinger (Üçok), tür.yer.; B. D. Metcalf, "The Pilgrimage Remembered: South Asian Accounts of the Hajj", *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination* (haz. D. F. Eickelman - J. Piscatori), Berkeley 1990, s. 85-107; Abdulkadir Özcen, *Kültürümüzden Esintiler*, Ankara 1997, s. 200-227; Zeki Ankan, "Avrupa'da Türk İmgesi", *Osmanlı*, Ankara 1999, IX, 81-93; Menderes Coşkun, *Manzum ve Mensur Hac Seyahatnâmeleri ve Nâbi'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i*, Ankara 2002; a.mlf., "Seyahatname ve Sefaretnameler", *Türk Edebiyatı Tarihi* (ed. Talât Sait Halman v.dğr.), Ankara 2006, II, 327-344; Ahmed Ramazan Ahmed, *er-Rihle ve'r-rahâletü'l-müslimûn*, Cidde, ts. (Dârü'l-beyâni'l-Arabî); Halil Sahillioğlu, "Dördüncü Murad'ın Bağdad Seferi Menzîlnâmesi (Bağdad Seferi Harp Jurnalı)", *TTK Belgeler*, II (1965), s. 1-36; *TDL* (Gezi özel sayısı), sy. 258 (1973); Orhan Şaik Gökyay, "Türkçe Gezi Kitapları", a.e., s. 457-467; Abdülkadir Özcen, "II. Mahmud'un Yurt İçi Gezileri", *TTK Bildiriler*, XI (1994), IV, 1599-1605; Lokman Turan, "Türk Edebiyatında Seyahatnameler", *EKEV Akademi Dergisi*, I/1 Ankara 1997, s. 253-259; Baki Asiltürk, "Türk Edebiyatında Gezi Kitapları Bibliyografyası", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, sy. 2, İstanbul 2000, s. 209-240; Muzaffer Çandır, "Türk Edebiyatında Hatıra Türü ve Samet Ağaoğlu'nun Hatıra Kitapları", *Selçuk Üniversitesi Türkiyatı Araştırmaları Enstitüsü Türkiyatı Araştırmaları Dergisi*, sy. 9, Konya 2001, s. 53-82; Erhan Afyoncu, "Osmanlı Siyasî Tarihinin Ana Kaynakları: Kronikler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, I/2, İstanbul 2003, s. 101-172; Ahmet Ak, "Osmanlı Coğrafya Çalışmaları", a.e., II/4 (2004), s. 163-211; Haluk Gökalp, "Bir Osmanlı Memurunun Hâl-i Pür-Melâli: Sergüzeşt-i İstölçevî", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XIII/1, Adana 2004, s. 151-166; Melike Sarıkaya, "Hüseyn Vassâf'ın Hicaz Hatırası veya Bir Asır Öncesinin Hicaz Günlüğü", *Keşkül*, sy. 10, İstanbul 2006, s. 62-66.



MENDERES COŞKUN

## SEYAHATNÂME

(سياحتنامه)

Evliya Çelebi'nin

(ö. 1096/1685)

on ciltten oluşan büyük eseri.

Eserin asıl adı *Târîh-i Seyyâh Evliyâ Efendi*'dir. Eser, Evliya Çelebi'nin 1630'lu yıllarda İstanbul'dan başlayarak 1092'ye (1681) kadar Osmanlı Devleti topraklarında ve komşu ülkelerde yaptığı seyahatleri

anlatır. *Seyahatnâme*, Osmanlı dünyasının geniş bir coğrafya panoraması ile yerleşim yapısını tarihî perspektiften verir ve yazarın seyahatle geçen hayatını içerir. Evliya Çelebi eserini hayatının son yıllarını geçirdiği Mısır'da yazmış, eser 1742'de Mısır'dan İstanbul'a Hacı Beşir Ağa'ya gönderilmiş ve onun tarafından çoğalttırılmıştır. Seyahatnâmesini bir nevi hâtırat şeklinde düzenleyen Evliya Çelebi'nin kimliği hakkında kaynaklarda ve resmî kayıtlarda bilgi yoktur. Bununla birlikte kendi eserinde yer alan bilgiler dışında onun varlığının izlerini gösteren iki belge ile dört duvar yazısı tesbit edilmiştir. Avusturya arşivinde bulunan belgelerden biri, onun 1665'te Viyana'ya giden elçi Kara Mehmed Paşa'nın maiyetindeki Osmanlı heyetinde müezzinlik göreviyle yer aldığı gösterir. Diğeri ise çok yeni bulunmuş Yunanca bir belge olup seyahatın kolayca yolculuk edebilmesi için Tûrisinâ'da St. Catherine Kilisesi'nde verilen bir yol tezkeresidir. Duvar yazılarının biri Bulgaristan'da (Köstendil Camii, 1071/1661), ikisi Hersek'te (Foça Alaca Camii ve Atik Ali Paşa Camii, 1074/1663-64), bir diğeri Adana'dadır (1082/1671) (hayatı ve seyahatleri hakkında geniş bilgi için bk. *DİA*, XI, 529-532).

*Seyahatnâme*, müellifin birbirini izleyen seyahatlerine göre kronolojik sırayla düzenlenmiş ciltlerden oluşur. Ciltlere ayrılmakla birlikte bütünlük içinde bir yapı içerdiği dikkat çeker. I. cilt İstanbul, X. cilt Kahire olmak üzere iki cildi Osmanlı Devleti'nin iki büyük şehrine ayrılmıştır. Bunlardan birincisi yazarın doğduğu ve gençlik yıllarını geçirdiği yer, ikincisi yaşlılık döneminde yaşadığı şehirdir. Eserin bütününe çerçeve oluşturan bu iki ciltte her iki şehrin simetrik bir anlatımla ele alındığı ve cildin tamamını kapsayacak biçimde alt başlıklara ayrıldığı görülür. İstanbul'u izleyen ciltte Bursa ve Kahire'den önce Mekte'nin anlatılması ciltlerin genel düzeninin bütünlük oluşturan yapısını gösterir. Diğer ciltler ise coğrafya ağırlığına göre II. cilt Karadeniz, Gürcistan ve Doğu Anadolu; III. cilt Orta Anadolu, Suriye, Filistin, Balkanlar; IV. cilt Doğu ve Güneydoğu Anadolu, İran; V. cilt İran, Balkanlar ve Trakya; VI. cilt Sırbistan, Macaristan, Romanya; VII. cilt Almanya (Avusturya), Macaristan, Kırım, Dağıstan, Kafkasya; VIII. cilt Kırım, Yunanistan ve Arnavutluk'la, IX. cilt ise hac yolculuğuyla ilgilidir. Evliya Çelebi Batı Avrupa yolculuğunu kurmaca yolculuk olarak anlatır. Birinci defa 1074'te (1663-64) Uyar'ın fethinden sonra köleleriyle birlikte yola çıkıp Amsterdam'a kadar gider, ancak

şehre giremeyip bir günlük yol mesafesinden döner (VI, vr. 125<sup>b</sup>-126<sup>a</sup>). İkinci olarak ise 1075'te (1664-65) Viyana'da bulunduğu sırada Alman kralından izin belgesi (papinta) aldığını ve Almanya, İsveç, Danimarka, Hollanda ve Fransa'ya gittiğini söyler (VII, vr. 73<sup>a-b</sup>). VI ve VII. ciltlerde yer verdiği bu seyahatinin üç yıl sürdüğünü belirtir (VII, vr. 181<sup>b</sup>). Fakat bir iki yerleşim yeri hakkında kişi bilgileri, halk ve kralları hakkında da genel bilgiler vererek çok kısa olarak anlattığı bu seyahatleri planlamakla birlikte gerçekleştirememiş olduğu anlaşılmaktadır. Kurgusu bakımından da eser benzeri şekilde bütünlüğünü korur. Müellifin seyyah ve anlatıcı sıfatıyla eserin odağında yer alması ciltler arasında doğal bir bağ oluşturur. Bunun yanı sıra olay zincirlerinin değişik ciltlerde birbirine bağlı şekilde sürmesi, yazarın verdiği bilgilere, başından geçen olaylara, gördüklerine önceliği ve sonraki ciltlerde göndermeler yapması eserin bütüncül bir yapı içinde yazıldığını gösterir.

*Seyahatnâme*, Osmanlı Devleti'nin âdetta fizikî yapısının yazıya dökülmüş bir maketini ortaya koymak için kaleme alınmış bir eserdir. Bu sebeple seyyah yüzlerce şehir ve kasaba, binlerce köy gezmiştir. Türbe ziyaretleri de onun seyahat amaçlarından biridir. Anadolu'da ve Arap topraklarında pek çok türbe görmüş, eserinin sonunda anlamlı biçimde Mekke ziyaretine yer vermiştir. Gittiği şehirler anlatımının ana mekânlarıdır; bu şehirlere ulaşmak için geçtiği ya da yol üstünde konakladığı köy ve kasabalar ise ikinci derecede kalır. Her şehir ve yerleşim yeri Osmanlı yönetimindeki önemi ve o dönemdeki kapasitesi oranında yer alır. Bu bilgilere "evsaf" adı altında sistematik bir şema içinde yer verilir. Bu şema genellikle şehrin ya da yerleşim merkezinin idarî durumu ile başlar. Kalesi ve İslâm öncesi kısa tarihçesi, Osmanlılar tarafından alınışı, konumu ve genel görünümü, şehrin mahalleleri, adının kaynağı (genellikle halk etimolojisine dayalı olarak), önem sırasına göre camileri, mescitleri, çeşmeleri, medreseleri ve diğer eğitim kurumları, halkın eğitim düzeyi (âlimler, şairler, hekimler), hanları, tekeleri, mesireleri ve hamamları, çarşı pazar hayatı (bedesten, dükkânlar ve zanaat türleri), kahvehaneler ve sosyal yaşam, kadın ve erkek adları, giyim tarzları, yiyecek ve içecekler, halkın geçim kaynakları, üretim malları, iklimi ve türbeleri şeklinde bir sıra izler. Kale ile başlayıp türbelerin ziyaretiyle sona eren bu genel çizgide her şehrin kendine özgü özelliklerinin yer



aldığı başka bölümler bulunabildiği gibi bu sıralamada değişiklikler de olabilmektedir. Seyyah nüfus yanında kale, mahalle, bina gibi yapıların sayısal bilgilerine mutlaka yer vermeye çalışır. Genellikle kendi tesbiti olan, bazan da halktan edindiği bu tür bilgiler zaman zaman abartılı olmakla birlikte çok defa gerçek rakamlarla örtüşür. Özellikle adım ölçülerinde çoğunlukla tutarlıdır; o sırada tesbit edemediği rakamsal verileri sonradan doldurmak üzere boş bırakmıştır. Bu durum bazı yer ve kişi adları için de geçerlidir.

Evliya Çelebi *Seyahatnâme*'de görüp yaşadıklarından ve işittiklerinden edindiği bilgilerin yanı sıra yazılı kaynakları da kullanmıştır. Ancak bunların adını kimi zaman vermemiş, hatta kaynaktaki cümleleri bazı kelimeleri değiştirerek kendi tesbitleri gibi aynen nakletmiştir. Kaynağın adını ise bazan kendi bilgisini doğrulamak, bazan da o kaynaktaki bilginin doğru olmadığını göstermek için zikretmiştir. Onun adını verdiği kaynakların başında "Yanvan Tarihi" gelir. Bu onun genelde İslâm öncesi ya da Yunan tarihi için verdiği bilgilerde kullandığı tarihtir. Eser, başlangıçtan 941-942 yılına kadar bir dünya tarihi olan *Testimonium Flavianum*'un çevirisi *Kitâbü'l-'Uvnân*'dir. Fakat bunu daha çok ad olarak kullanmıştır. Bundan başka Miğdisi'nin Ermeni tarihini, Erşek'in (Kardinal Verancsics) Macaristan tarihini (Macar bir esir tarafından ona aktarılmıştır), Ayanta'nın dünya tarihini, Makrîzi'nin Arap tarihini, Latin, Yunan, Sırp, Venedik vekâynâmelerini kullandığını bildirir. *Lugat-i Şâhidî*, Ahmedî'nin *İskendernâme*'si, *Târîh-i Taberî*, Seyyid Muhammed b. Seyyid Alâeddin'in *Fütüvvetnâme-i Kebîrî* ve *Tevârîh-i Tuhfe* gibi eserlerin adını verir. Atâ'nın *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-şekâik*'i, Âlî Mustafa Efendi'nin *Künhü'l-ahbâr*'ı, Avfî'nin *Cevâmiu'l-hikâyât*'ı ile şair tezkireleri, Sâî Mustafa Çelebi'nin *Tezkiretü'l-bünyân*'ı da isimlerini vermeye birlikte onun yararlandığı kaynaklar arasındadır. Bunların yanı sıra Neşrî, Peçevî, Solakzâde, Hoca Sâdeddin Efendi tarihlerini okuduğu anlaşılmaktadır. Şehir ve kasabaların yönetimle ilgili sayısal bilgilerinde saray kayıtları, kadî sicilleri, vakıf kayıtları gibi resmî kaynaklardan faydalandığını ileri sürer. Verdiği sayısal bilgilerde, Kanûnî Sultan Süleyman döneminin teşkilât ve timar yapısını anlatan Ayn Ali Efendi'nin *Kavânin-i Âl-i Osmân der Hulâsa-i Mezâmîn-i Defter-i Dîvân* adlı risâlesine dayandığı tesbit edilmiştir. Çeşitli binaların üzerindeki kitâbeler de onun kay-

nakları arasındadır. Bundan başka dünya haritası Papamunta (*Mappa Mundi*) ve *Atlas Minor*'u kullandığını bildirmektedir. Adı verilmemiş olmakla birlikte *Seyahatnâme*, XVI. yüzyılda yazılan Âşık Mehmed b. Ömer'in *Menâzirü'l-avâlim*'i ile yer yer paralellikler içermektedir. Eserdeki bilgilerde mübalağa dışında yanlış aktarmalar ve çelişkiler sıkça görülür. Bazan da bilgilerin tekrar edildiği ya da karıştırıldığı dikkati çeker. Çelişkili bilgiler, eserin çok kapsamlı olması yanında muhtemelen bütünlüğü sağlamaya yönelik plana uygun biçimde yazma amacından da kaynaklanmaktadır.

Osmanlı şehir sistemini aksettiren eserde belirli bir şema dahilinde anlatılan şehirler coğrafi konum ve tarihçe; yapıların tarihçesi, mimari değeri ve önemi, halihazırdaki durumu; ahali (yaşama tarzı, karakteri ve eğitim düzeyi, dili, âdet ve görenekleri, giyimi, oyunları, sanatları); mesireler ve ziyaretgâhlar olarak gruplandırılacak bir çerçeve içinde ele alınmıştır. Ana hatlarıyla tarih, mekân ve halk olmak üzere üç katmandan oluşan şehir tasvirlerini yaptığı yolculuklar dolayısıyla anlatması esere *Seyahatnâme* adını verdiren temel yapıyı oluşturur. Bu da kitaba hem kaynaklara dayanan bilgiler içermesi hem de görgü tanığı olarak bilgiler katması açısından tarih, coğrafya, toplumsal hayat, ekonomik durum, halk bilimi için kaynak eser olma özelliğini kazandırır. *Seyahatnâme*'nin bu sistematik durumuyla iç içe olan ikinci bir yapısı daha vardır. Bu da yazarın seyahatle geçen hayatıdır; yani eser hem bir seyahatnâmedir hem de yazarın otobiyografisidir. Müellif yolculukları sırasında yaşadığı tarihî olayları, başından geçen maceraları, her düzeyden tanıştığı insanları, onlarla konuşmalarını, gördükleri karşısındaki hayranlığını, takdirlerini, eleştirilerini, sevinçlerini, korku ve kaygılarını da yansıtır. Bu açıdan *Seyahatnâme*, Osmanlı Devleti'nin fizikî yapısı ile yazarının kişisel serüvenlerinin ve kurgulamalarının iç içe anlatıldığı, başka bir deyişle somut ilgi ile kurmaca anlatımın kesiştiği bir eserdir.

Evliya Çelebi'nin "acâib ve garâib" hadiselere olan ilgisi *Seyahatnâme*'ye bir başka özellik daha katmıştır. Bunlar ya müellifin gördüğü binalara ilişkin olağan üstü özellikler, tılsımlardır ya velî, evliya mucizeleridir yahut sihribaz, hokkabaz gibi oyuncuların gösterileri ve doğa üstü olaylardır. Yerel kültürü yansıtan bu tür bilgilerin ulaşım ve iletişimin çok sınırlı kaldığı bir çağ-

da kendi çevresinin dışına çıkmış olan bir seyyahın kaleminden nakli son derece dikkat çekicidir; bu durum aynı zamanda yazarın görgü ve bilgisinin enginliğini, kültürel alt yapısının niteliğini de ortaya koyar. Bazan bu olağan üstülüklerin sırrını çözerek kendi akıllılığını ispat etmeyi, bazan doğruluğunu denetlemeyi, akılcı açıklamalar getirmeyi, bazan da şaşkınlığını göstermeyi amaçlar. Bu tutkusunu onu duyduğu bir hikâyeyi yahut tarihî bir olayı kendisi yaşamış veya gözlemlemiş gibi kurgulayarak anlatmaya kadar götürür.

Eserde müellifin gayri müslimlerin yaşayışına ve kültürüne duyduğu ilginin de pek çok örneği yer alır. Özellikle Balkanlar, Orta Avrupa ve Filistin'deki kiliseleri büyük bir merakla gezen Evliya Çelebi müslümanlarla hıristiyanları karşılaştırır. Onların binalarının bakımlı olması, buna karşılık müslümanların binalarının harap durumda bulunması onun en başta farkettiği bir husustur ve XIX. yüzyılın Batı hayranlığı içinde Batı'da "kâşâneler", Doğu'da "virâneler" gördüğünü söyleyen şairlerin söylemleriyle neredeyse özdeşleşir. Fakat Evliya Çelebi onlara nisbetle daha soğuk kanlı yaklaşım ortaya koyar. Her iki dünyayı karşılaştırarak yaptığı gözlem ve değerlendirmeler nisbeten erken bir tarihte Osmanlı dünyasında "öteki"ne bakışı yansıtır. Osmanlı'nın gururu olan özelliklerini ve eserlerini dile getirmiş, buna karşılık yönetimle ilgili eleştirilerini de yazmaktan çekinmemiştir.

Seyyahın verdiği, başka dil ve kültürlere olan merakını yansıtan bilgiler eserin önemli özelliklerinden biri şeklinde öne çıkar. Bir İstanbullu olarak Anadolu ağızları ilgisini çekmiş, Batı Anadolu (Bolu, Gördes) ve Doğu Anadolu (Diyarbakir, Bitlis ve Maraş) ağızlarından, hatta Azerbaycan lehçelerinden örnek kelimeler zikretmiştir. Kırım ve Dağıstan'daki Çağatayca mezar kitâbelerini dahi aktarmıştır. Türkçe dışında yaklaşık otuz dilden (Abaza, Ubıkça, Gürcüce, Mingrelce, Arapça, Kürtçe, Rusça, Hırvatça, Rumence, İtalyanca, Macarca, Almanca, Yunanca, İbrânîce vb.) kelimeler, günlük dile ait kısa cümleleri, deyimler, sövgüler, şarkı ve dualardan parçalar yazmıştır. Ayrıca çeşitli azınlıkların Türkçe konuşmalarını kendilerine has telaffuzlarıyla kaydettirmiştir. Telaffuz örnekleri arasında Osmanlı hizmetine girmiş kimi paşalar da bulunmaktadır. Bosnalı İsmail Paşa ile Abaza Seydi Paşa arasında geçen konuşma gibi. Hatta sonradan ihtida ederek Osmanlı hizmetine girip vezirliğe kadar yükselen Kılıç Ali Paşa'nın döneminde yaşamadığı halde

onun bir konuşmasını bozuk Türkçe'siyle aynen vermiştir.

*Seyahatnâme* sadece fizikî bilgiler, şehir anlatımları ve mahallî kültürlerin nakli değil aynı zamanda tarihî olayların yer alması bakımından ayrı bir önem kazanır. Seyyah katıldığı savaşları, karıştığı olayları döneminin kroniklerinde rastlanmayacak derecede ayrıntılı biçimde canlı üslûbuyla belirtmiştir. Bunlardan kendisinin de içinde bulunması sebebiyle anlatılanlar bir vekâyi'nâme tarzında değil bir müşahit sıfatıyla hâtırat şeklini almıştır. Kazanılan zaferler, kaybedilen savaşlar, onun kaleminden çarpıtmadan uzak bir sadelikte ve olayda yer alan bir kişinin heyecanı ile olumlu veya olumsuz bir seçme yapılmaksızın doğrudan nakledilmiştir. Seyyahın kendisiyle barışık iç dünyası olayların anlatımında açık biçimde görünmektedir.

Eser ayrıca XVII. yüzyıl Türk edebiyatında yalnız seyahatnâme türü olarak değil kendi çağının bir edebiyat eseri olarak da özgün bir yere sahiptir. Gerek yazım gerekse dil ve anlatım yönünden kendi döneminin kurallarını aşan özellikler içerir. Seyyah eserini kaleme alırken standart yazımın dışına çıkarak bazan Arapça ve Farsça kelimelerin imlâsını değiştirmiş, onların Türkçe söyleyişteki şeklini esas almıştır. Türkçe kelimeleri de bazan kendi döneminin fonetiğine göre yazmıştır. Metin bu özelliğiyle Osmanlı Türkçesi'nin XVII. yüzyıldaki fonetiğinin saptanmasında ve dildeki tarihî değişimin izlenmesinde kaynak bir eser niteliği taşır. *Seyahatnâme* ayrıca çok zengin bir söz varlığına sahiptir. Bu özellik devlet adamları düzeyindeki söz varlığından halkın diline, yazılı dilden yerel ağızlara, azınlıkların diline, her türlü meslek ve yaşam alanına ilişkin kelimelere kadar çok geniş bir yelpazede kendini gösterir. Bunun yanı sıra Evliya Çelebi'nin Arapça, Farsça ve Türkçe bazı ekleri her üç dilin kelimeleri arasında ayırım yapmaksızın kullanarak yeni kelimeler türettiği, çoğul ve tamlama eklerini de aynı şekilde kullanıp yeni bir anlatım sunduğu dikkati çeker.

Çok çeşitli ve önemli bilgiler içeren *Seyahatnâme*'nin, bunları kendi sistemi içinde aktaran yönü yanında bilgilerin naklinde gözlem ve yaşananların betimlenip kurgulanmasında, değerlendirmelerin yansıtılmasında zengin anlatım unsurları içerdiği söylenebilir. Osmanlı yazılı ve sözlü kültürüne hâkim olan seyyah, eserini yazarken kendi döneminin yazı dili olan inşâ üslûbuyla konuşma dilinin anlatım şekillerini

ustaca birleştirmiştir. Şehir tasvirlerinde klişe tamlama ve ifadelerle bunların seçeneklerinden oluşan standart bir anlatım görülürse de bu klişe ifadeler zincirleme tamlamalarla, kafiyeli ses ve söz tekrarıyla, iştikak, cinas, teşbih, îhâm gibi söz ve anlam sanatlarıyla zenginleştirilmiş secili cümlelerle genişletilir. Eş anlamlı, yakın anlamlı, karşıt anlamlı ya da tekil kelimenin çoğuluğuyla birlikte kullanılmasıyla oluşan ikilemeler; kumaş, eşya, meslek, bitki, hayvan vb. adlarıyla kurulan bağlaçlı sıralama cümleleri onun akıcı üslûbunun dikkat çeken özelliklerinden sadece birkaçıdır. Şehir tasvirlerinde inşâ üslûbu görülürken olayların betimlenip kurgulanmasında, karşılıklı konuşmalarda konuşma dilinin akıcılığı ve sadeliği dikkati çeker. XVII. yüzyılın konuşma dilini dışlayan, düşünceyi ikinci plana atan inşâ üslûbu estetiğini kendine özgü yöntemlerle kırarak aşmış ve estetiği, anlatmak istediği amaç doğrultusunda kullanıp bilgi ve gözlemlerin canlı ve akıcı bir şekilde anlatılmasında işlevsel hale getirmiştir. Eserinin pek çok yerinde manzum parçalar (mısra, beyit, kıta) kullanan yazar bazan bunların şairini belirtmiş, bazan bunları değiştirerek alıntılamış, bazan da kendisi söylemiştir. Muşahiplik yeteneğinden gelen kurgulama gücünü de başarıyla kullanmış, duyduğu birçok hikâyeyi ustaca anlatmış, başından geçen olayları hikâye kurgusunda işlemiştir. Yer yer mizahleşen, ince bir gözlemle tezatları yakalayan, duygu ve düşüncelerini açıkça yansıtan, özgün betimlemelerle gerçekleri canlı, renkli ve sürükleyici bir anlatımla dile getiren bir eser ortaya koymuştur. Bütün bu özellikleriyle *Seyahatnâme* çağını aşan çok önemli bir klasik eser haline gelmiştir.

*Seyahatnâme*'nin yazma nüshaları değişik kütüphanelerde yer alır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde mevcut nüshalar (Bağdat Köşkü, nr. 304 [I-II. cilt, bu cildin faksimile neşri yapılmıştır; Şinasi Tekin – Gönül A. Tekin, *The Seyahatname of Evliya Çelebi, Book one*, 1<sup>a</sup>-106<sup>a</sup>, Cambridge 1989; *Book two*, 106<sup>a</sup>-217<sup>b</sup>, 1989; nr. 305 [III-IV. cilt]; nr. 307 [V. cilt]; Revan Köşkü, nr. 1457 [VI. cilt]; Bağdat Köşkü, nr. 308 [VII-VIII. cilt]) sekiz ciltlik bir seri oluşturur. Bunlar eserin en eski nüshalarıdır. Bu seri Bağdat Köşkü (nr. 306 [IX. cilt]) ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüsha ile (TY, nr. 5973 [X. cilt]) tamamlanır. *Seyahatnâme*'nin son güvenilir metin neşri de bu yazmalara dayanır (İstanbul 1996-2007). Diğer bazı nüshalar Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Bağ-

dat Köşkü, nr. 300 [III-IV. cilt]; nr. 301 [V-VI. cilt]; nr. 302 [VII-VIII. cilt]; nr. 303 [IX-X. cilt]), Süleymaniye Kütüphanesi (Beşir Ağa, nr. 448-452 [I-X. cilt]; Pertev Paşa, nr. 458-462 [I-X. cilt]) ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 2371 [I, III-IV. ciltler]; nr. 5939 [I-II. cilt]; nr. 5973 [IX-X. cilt]) yer alır. Yurt dışındaki nüshalar Kiel (Universitätsbibliothek cod. MS ORO, nr. 386-387 [I-III. ciltler]), Londra (Royal Asiatic Society, MS, nr. 23 [I-IV. ciltler]), Manchester (John Rylands Library, nr. 142 [IV-V. cilt]) ve Viyana'da (Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Mixt, nr. 1382 [I. cilt]) bulunmaktadır. *Seyahatnâme*'yi Batı dünyasına ilk defa J. F. von Hammer-Purgstall tanıtmıştır ("Merkwürdiger Fund einer türkischen Reisebeschreibung", *Intelligenzblatt zur Wiener Allgemeinen Literaturzeitung*, nr. 2. 1814). Hammer, 1804 yılında İstanbul'da eserin I. cildini, bunu izleyen yıllarda II, III ve IV. ciltlerini ele geçirmiştir. 1814'te "bütün Doğu yazmaları arasında en ilginç olan ve en çok mutlu kılan buluş" niteliğiyle ilk defa tanıtımını yapmış, ayrıca I. cilt ile II. cildin bir kısmını İngilizce'ye çevirmiştir (*Narrative of Travels in Europa, Asia and Africa in the Seventeenth Century*, I-II, London 1834, 1846, 1850). *Seyahatnâme*'nin ilk basımları seçmelerden oluşur; bunlarda daha çok olağan üstü olayları anlatan kısımlar bir araya getirilmiştir (*Müntehabât-ı Evliya Çelebi*, I-IV, İstanbul 1259, 1262, 1279; Bulak 1264). Daha sonra başlayan neşir çalışmaları uzun bir sürece yayılmıştır (*Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, I-VI, nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul 1314-1318; VII-VIII, nşr. Kilisli Rifat, İstanbul 1928; IX, İstanbul 1935; X, İstanbul 1938). Ancak bu neşriyat yazmalar iyi seçilmediği, pek çok hata ve atlama içerdiği için ilmi açıdan problemlidir. Eserin tamamının güvenilir metin neşri Yapı Kredi Yayınları'nca gerçekleştirilmiştir (I, haz. O. Şaik Gökyay, İstanbul 1996; I, düzeltilmiş 2. bs., haz. R. Dankoff – Y. Dağlı – S. A. Kahraman, İstanbul 2006; II, haz. Z. Kurşun – S. A. Kahraman – Y. Dağlı, İstanbul 1999, 2006; III, haz. S. A. Kahraman – Y. Dağlı, İstanbul 1999; IV, haz. Y. Dağlı – S. A. Kahraman – İ. Sezgin, İstanbul 2001; V, haz. Y. Dağlı – S. A. Kahraman – İ. Sezgin, İstanbul 2001; VI, haz. Y. Dağlı – S. A. Kahraman, İstanbul 2002; VII-X, haz. Y. Dağlı – S. A. Kahraman – R. Dankoff, İstanbul 2003, 2004, 2005, 2007).

Değişik dillere, ilgili ülkelere göre parçalar halinde birçok çevirisi yapılan *Seyahatnâme* ayrıca pek çok müstakil araştırmaya konu olmuştur. M. Eren kaynaklarını

tesbite çalışmış (*Evliya Çelebi Seyahatnamesinin Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma*, İstanbul 1960); *Seyahatnâme'nin Anadolu'da yol haritası tesbit edilmiş* (Jens Peter Laut, *Materialien zu Evliya Çelebi I. Erläuterungen und Indices zur Karte B IX 6 Kleinasien im 17. Jahrhundert nach Evliya Çelebi*, Wiesbaden 1989); belli bölge ve şehirlere ait kısımların transkripsiyonlu metinleri, İngilizce ve Almanca çevirileriyle değerlendirilmesi yapılmış (Evliya Çelebi, *Book of Travels. Land and People of the Ottoman Empire in the Seventeenth Century A Corpus of Partial Editions*, ed. K. Kreiser); eskicil, yöresel, yabancı kelimeler ve deyimler sözlüğü oluşturulmuş (Robert Dankoff, *An Evliya Çelebi Glossary. Unusual, Dialectal and Foreign Words in the Seyahat-name*, Harvard University, 1991; T. trc.: S. Tezcan, *Evliya Çelebi Okuma Sözlüğü*, İstanbul 2004); on cildin içeriğinin indeksiyle eser üzerine yapılmış yayın ve yazıların değerlendirilmesi bibliyografyası da gerçekleştirilmiştir (R. Dankoff – K. Kreiser, *Materialien zu Evliya Çelebi II. A Guide to the Seyahatname of Evliya Çelebi. Bibliographie raisonnée*, Wiesbaden 1992). Ayrıca Evliya Çelebi'nin dil özelliklerini konu alan iki çalışma daha mevcuttur (Musa Duman, *Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Ses Değişmeleri*, İstanbul 1995; Hayati Develi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmeleri ve Uyumlar*, İstanbul 1995). *Seyahatnâme'den birçok seçme metin sadeleştirilerek yayımlanmışsa da bunların ilmi bir değeri yoktur.*

#### BİBLİYOGRAFYA :

H. Turková, *Die Reisen und Streifzüge Evliya Çelebis in Dalmatien und Bosnien in den Jahren 1659/61*, Prague 1965; V. Dimitriadis, *Central and Western Macedonia according to Evliya Çelebi*, Thessaloniki 1973; K. Kreiser, *Edime im 17. Jahrhundert nach Evliya Çelebi*, Freiburg 1975; Yüksel Yoldaş Demircanlı, *İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, İstanbul 1977; M. von Bruinessen – H. Boeschoten, *Evliya Çelebi in Diyarbekir* (ed. K. Kreiser), Leiden 1988; a.e.: *Evliya Çelebi Diyarbekir'de* (trc. Tansel Güney), İstanbul 2003; R. Dankoff, *Evliya Çelebi in Bitlis*, Leiden 1990; a.mlf.. "Turkic Languages and Turkish Dialects according to Evliya Çelebi", *Altaica Osloensia: Proceedings from the 32<sup>nd</sup> Meeting of the Permanent International Altaistic Conference* (ed. B. Brendemoen), Oslo 1990, s. 89-102; a.mlf.. *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588-1662): As Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels (Seyahatname)*, Albany 1991; a.mlf.. "Evliya Çelebi ve Seyahatnamesi Işığında Osmanlı Toplum Hayatı" (trc. Nasuh Uslu), *Türkler* (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, X, 268-291; a.mlf.. *An Ottoman Men-*

*tality: The World of Evliya Çelebi*, Leiden 2004; a.mlf.. "Bir Edebiyat Anıtı: Evliya Çelebi Seyahatnamesi", *Türk Edebiyatı Tarihi* (ed. Talât Sait Halman), Ankara 2006, II, 345-350; a.mlf.. "Muğdisi: An Armenian Source for the Seyahatname", *WZKM*, sy. 76 (1986), s. 73-79; a.mlf.. "The Languages of the World according to Evliya Çelebi", *JTS*, XIII (1989), s. 23-32; a.mlf.. "Establishing the Text of Evliya Çelebi's Seyahatname: A Critique of Recent Scholarship and Suggestions for the Future", *Ar.Ott.*, sy. 18 (2000), s. 139-144; a.mlf. – R. Elsie, *Evliya Çelebi in Albania*, Leiden 2000; J. Gippert, "The Caucasian Language Material in Evliya Çelebi's "Travel Book": A Revision", *Caucasian Perspectives* (ed. G. Hewitt), München 1992, s. 8-62; E. Prokosch, *Ins Land der Geheimnisvollen Func: Des Türkischen Weltbummlers Evliya Çelebi Reise durch Oberägypten und den Sudan nebst der Osmanischen Provinz Habes in den Jahren 1672/73*, Graz 1994; a.mlf.. *Kairo in der Zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts beschrieben von Evliya Çelebi*, İstanbul 2000; Korkut Buğday, *Evliya Çelebi Anatolienreise*, Leiden 1996; Ch. Bulut, *Evliya Çelebis Reise von Bitlis Nach Van*, Wiesbaden 1997; Nurettin Gemicı, *Evliya Çelebi in Medina*, Marburg 1999; Nuran Tezcan, *Manisa Nach Evliya Çelebi*, Leiden 1999; a.mlf.. "Seyahatname'deki Aşk Öyküsü: Bir Kaya Sultan Vardı!", *Kebikeç*, sy. 21, Ankara 2006, s. 13-27; a.mlf.. "Evliya Çelebi'nin Belgesel İzi Olan Bir Papinta Kazığı", *Toplumsal Tarih*, sy. 161, İstanbul 2007, s. 31-35; *Evliya Çelebi ve Seyahatname* (ed. Nuran Tezcan – Kadir Atlansoy), Gazimağusa 2002; J. von Hammer, "Einbeitrag zur Kenntnis des Volkssdialeckts zu Diarbekir; aus dem IV<sup>ten</sup> Bande der Reisebeschreibung Ewlia's", *Fundgrube des Orients*, IV, Wien 1814, s. 106-108; F. Traeschner, "Die Neue Stambuler Ausgabe von Evliya Tschelebis Reisewerk", *Isl.*, XVIII (1929), s. 299-310; R. Bleichsteiner, "Die kaukasischen Sprachproben in Evliya Çelebi's Seyahatname", *Caucasica*, II (1934), s. 84-126; A. Bombaci, "Il viaggio in Abissinia di Evliya Çelebi (1673)", *Annali del R. Istituto orientale di Napoli*, nuova serie: II, Roma 1943, s. 259-275; R. F. Kreutel, "Evliya Çelebis Bericht über die türkische Grossbotschaft des Jahres 1665 in Wien", *WZKM*, sy. 51 (1950), s. 188-242; a.mlf.. "Neues zur Evliya Çelebi Forschung", *Isl.*, XLVIII (1972), s. 269-279; M. Cavid Baysun, "Evliya Çelebi'ye Dair Notlar", *TM*, sy. 12 (1955), s. 257-264; a.mlf.. "Evliya Çelebi", *İA*, IV, 400-412; P. Wittek, "Eine weitere Inschrift des Evliya Çelebi", *TM*, sy. 14 (1965), s. 270-272; M. Guboglu, "Evliya Çelebi: De la situation politique administrative, militaire, culturelle et artistique dans les pays roumains (1651-1666)", *SAO*, V-VI (1967), s. 3-48; T. Habraszewski, "Kanuri-Language and People-in the "Travel-Book" (Siyahatname) of Evliya Çelebi", *Africana Bulletin*, sy. 6, Warszawa 1967, s. 59-66; a.mlf.. "Evliya Çelebi on 'Alevistân: An Unidentified Region of the Sudan (1672)", *FO*, XXXVII (2001), s. 87-102; K. Teply, "Evliya Çelebi in Wien", *Isl.*, LII (1975), s. 125-131; P. A. MacKay, "The Manuscripts of the Seyahatname of Evliya Çelebi. Part I: The Archetype", a.e., LII (1975), s. 278-298; U. Haarmann, "Evliya Çelebis Bericht über die Altertümer von Gize", *Turcica*, VIII, Paris 1976, s. 157-230; G. Jarring, "Evliya Çelebi ve Pire'deki Mermer Aslan" (trc. Mihin Lugal), *TTK Belleten*, XLII/168 (1978), s. 775-779; Fahır İz, "Evliya Çelebi ve Seyahatnamesi", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, VII (1979),

s. 61-79; M. Köhbach, "Die Beschreibung der Kathedralen von Iași, Kaschau und Wien bei Evliya Çelebi, Klischee und Wirklichkeit", *SOF*, sy. 38 (1979), s. 213-222; Th. Kostaki, "Evliya Çelebi in Peloponnese", *Peloponnesiaka*, sy. 14 (1980-81), s. 238-239; Hans-Jürgen Kornrumpf, "War Evliya in Bergama", *MT*, VII-VIII (1981-82), s. 259-262; M. M. Lazarescu-Zobian, "Evliya Çelebi and the Language of the Rebellious Eflaks", *Ar.Ott.*, sy. 8 (1983), s. 308-330; G. Bayerle, "Hungarian History according to Evliya Çelebi", *JTS*, VIII (1984), s. 21-24; M. Dols – G. Leiser, "Evliya Çelebi's Description of Medicine in Seventeenth-Century Egypt I-II", *Sudhoffs Archiv*, LXXI/2, Wiesbaden 1987, s. 197-216; LXXII/1 (1988), s. 49-68; *MÛTAD*, sy. 4 (1988), s. 184-308 (Evliya Çelebi semineri bildirileri); P. Stathi, "A Greek Patriarchal Letter For Evliya Çelebi", *Ar.Ott.*, sy. 23 (2005-2006), s. 263-268; J. H. Mordtmann – [H. W. Duda], "Ewliya Çelebi", *EP* (ing.), II, 717-720; Mücteba İlgürel, "Evliya Çelebi", *DİA*, XI, 529-533.



NURAN TEZCAN

### SEYBOLD, Christian Friedrich (1859-1921)

Alman şarkiyatçısı.

Stuttgart yakınlarındaki Waiblingen'de doğdu. Protestan din adamı yetiştiren orta öğretim kurumlarından sonra Tübingen Üniversitesi'nde ilâhiyat, şarkiyat, Sâmî dilleri ve Hindoloji okudu. Mezun olduğunda ilâhiyat ve şarkiyat ilimlerinin yanında Grekçe, Latince, Sanskritçe, İbrânice, Ârâ-mîce, Kıptîce, Arapça, Farsça, Fransızca, İspanyolca, İtalyanca ve İngilizce öğrenmiş bulunuyordu. 1883'te yedinci sömestir öğrencisiyken çözdüğü, Felsefe Fakültesi'nin Kur'an'da yabancı kelimeler konusundaki ödüllü bir sorusuna verdiği cevabı genişleterek hazırladığı tezle doktor oldu. Ardından gerçekleştirdiği kısa süreli İspanya seyahati sırasında Escorial Library'deki bazı Arapça el yazmaları üzerinde çalıştı; sonra da Endülüs'e ve Tanca'ya giderek İslâm medeniyeti eserlerini inceledi.



Christian  
Friedrich  
Seybold

1883-1886 yılları arasında Heilbronn ve Maulbronn'daki Protestan eğitim kurumlarında öğretmenlik yaptı. 1886'da Hindolog Albrecht Weber'in aracılığıyla ilme ve felsefeye meraklı Brezilya İmparatoru II. Pedro'nun Doğu dilleri hocası oldu ve bu vesileyle bilmediği Doğu dilleri, ayrıca Brezilya ve çevresinin yerli dillerinden Guarani ile de ilgilendi. 1889'da Stockholm'deki Şarkiyatçılar Kongresi'ne katıldı. II. Pedro'nun ölümüne kadar (1891) onunla birlikte dünyanın çeşitli yerlerini gezdi; bu arada imparatorun cömertliği sayesinde çok zengin bir kütüphane sahibi oldu (kitapları daha sonra Kahire Kütüphanesi'ne satılmıştır). Tübingen Üniversitesi'nde Sâmî Dilleri Kürsüsü'ne tayin edilmesinden iki yıl kadar sonra 1893'te doçentliğe ve 1901'de profesörlüğe yükseldi. 27 Ocak 1921'de uzun bir hastalıktan sonra Tübingen'de öldü. Bir Protestan din adamı olmak amacıyla başladığı ilmî kariyerine kişisel eğilimleri sonucu Arap dili, edebiyatı, tarihi ve coğrafyasına dair çalışmalarıyla devam eden ve İslâmoloji'nin henüz bağımsızlığını kazanmadığı ve semitistik içinde ele alındığı bir dönemde yaşayan Seybold titiz ve ayrıntılara önem veren çalışma tarzıyla tanınmış bir dilbilimcidir.

**Eserleri.** 1. *Ibn al-Anbârî's Asrâr al-ʿArabîya* (Leiden 1886). Kemâleddin el-Enbârî'nin Arap diline dair eserinin neşridir. 2. *Ġalâl al-dîn al-Sujûti's al-Şamârih fi ʿilm al-târîh*, "Die Dattelrispen über die Wissenschaft der Chronologie". *Nach der Tübinger und den zwei Berliner Handschriften hrsg* (Leiden 1894). Süyûtî'nin *eş-Şemârih fi ʿilmi't-târîh* adlı eserinin neşridir. 3. "Sujûti's al-Munâ fi'l-Kunâ" (ZDMG, XLIX [1895], s. 231-243). Süyûtî'nin künyelere dair risâlesinin neşridir. 4. *Ibn al-Atîr's (Magd al-dîn al-Mubârak) Kunja-Wörterbuch betitelt Kitâb al-Muraşşâʿ* (Weimar-Leipzig 1896; Amsterdam 1981). Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in künyelere dair kitabının neşridir. 5. *Glossarium Latino-Arabicum ex unico qui exstat codice Leidensi undecimo saeculo in Hispania conscripto nunc primum edidit* (Berolini 1900). X-XII. yüzyıllar arasında İspanya'da hazırladığı tahmin edilen ve bilinen en eski Latince-Arapça sözlük olan anonim ve tamamlanmamış eserin Leiden nüshasından neşridir. 6. *Die Drusenschrift Kitâb Alnoqaʿ Waldawâʿir*. "Das Buch der Punkte und Kreise". *Nach dem Tübinger und Münchener Codex hrs., mit Einleitung, Faksimiles und Anhängen*

*versehen* (Kirchlein-Leipzig-Halle 1902). Dürziler'e ait *Kitâbü'n-Nuqaʿ ve'd-devâʿir*'in neşridir. Seybold'ün kendi adını vermeden yayımladığı, Dürziler'de tevhid inancının gelişimi konusunda önemli bir kaynak olan kitap Dürzî din adamı Zeynüddin Abdülgaffâr Takyyüddin'e (ö. 964/1557) aittir. Kitabın zeylinde Dürziler'e ait üç metne daha yer verilmiştir. 7. *Geschichte von Sul und Schumul, unbekannte Erzählung aus Tausend und einer Nacht* (Leipzig 1902). Binbir gece masallarından *es-Sûl ve's-Şümûl*'ün Almanca tercümesiyle birlikte neşridir. 8. *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Universitätsbibliothek zu Tübingen* (Tübingen 1907). Tübingen Üniversitesi Kütüphanesi'ne diplomat şarkiyatçı Johann Gottfried Wetzstein'den intikal eden Arapça el yazmalarının katalogudur. 9. "Ali Ibn Aḥmad Ibn Saʿid Ibn Ḥazm, Kitâb Naqʿ al-ʿArûs fi Tawârikh al-Khulafâʿ bi al-Andalus" (*Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada*, sy. 3 [Granada 1911], s. 160-180; sy. 4 [1911], s. 237-248). İbn Hazm'ın *Naḳṭü'l-ʿarûs fi tevârîhi'l-ḥulefâʿ* adlı eserinin neşridir. 10. "Das Breslauer arabisch-türkische Wörterbuch des Firişte Oğlu = Ibn [al]Malak" (*OLZ*, XIV [1911], sütun: 254-257). İbn Melek diye de tanınan Abdüllatif Firişteoğlu'nun Arapça-Türkçe sözlüğünün Breslau nüshası hakkındadır. 11. *Severus ibn al-Muqaffa. Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I. 61-767. Nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen Urtext hrsg.* (Hamburg 1912). İbnü'l-Mukaffa'nın İskenderiye patrikleri tarihinin ilk cüzünün neşridir. 12. *Fleischers Briefe an Hassler aus den Jahren 1823 bis 1870, nach den Ulmer Originalen* (Tübingen 1914). Ünlü Alman şarkiyatçısı Heinrich Leberecht Fleischer'in bir şarkiyatçı ve siyaset adamı olan Konrad Dietrich Hassler'e yazdığı mektuplardır. 13. "Die Breslauer Glossen zu Siwâsi's Kommentar zu Seğâwendî's Erbrecht (al-farâʿid) al-Sirâğije. Der Breslauer türkische Kommentar zur Sirâğije (beide fragmentarisch)" (*RSO*, VI [1914-1915], s. 89-98). Şehâbeddin Sivâsi'nin Se-câvendî'nin *el-Ferâʿizü's-Sirâciyye*'si üzerine yazdığı şerhin Breslau'da bulunan nüshası hakkındadır.

İtalyan şarkiyatçısı Ignazio Guidi'nin *Tables alphabétiques du Kitâb al-Ağâni* (Leiden 1900) adlı eserinin hazırlanmasına yardım eden Seybold'ün ayrıca çeşitli dergilerde yayımlanmış Almanca'nın yanı sıra İspanyolca, İtalyanca, Fransızca ve İn-

gilizce yazdığı çok sayıda makalesi ve kitap eleştirisi de bulunmaktadır (eserleri için ayrıca bk. *Bibliographie*, XVII, 545-549; XIX, 561-566).

#### BİBLİYOGRAFYA :

J. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa*, Leipzig 1955, s. 10-13, 221, 245; Necib el-Akiki, *el-Müsteşriḳûn*, Kahire 1980, II, 404-405; Josef van Ess, "Christian Friedrich Seybold: Professor der Orientalistik 1859-1921", *Lebensbilder aus Schwaben und Franken* (ed. R. Uhland), Stuttgart 1980, s. 416-432; a.m.f., "Libanesische Miszellen", *WI*, XII (1969-70), s. 102, 117; *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVII, 545-549; XIX, 561-566; Anis Obeid, *The Druze and their Faith in Tawhid*, New York 2006, s. 98; R. Hartmann, "Christian Friedrich Seybold", *Isl.*, XII (1922), s. 202-206; C. A. Nallino, "Christian Friedrich Seybold", *RSO*, IX (1923), s. 234-235.



MEHMET SUAT MERTOĞLU

### SEYDA, Muhammed Said

(1890-1968)

#### Nakşibendî-Hâlidî şeyhi.

Cizre'de doğdu. Babası Şeyh Ömer-i Zengânî olup soyunun, Mardin'in Dargeçit ilçesinin günümüzde harabe durumunda olan Kureyşa köyünde yatan ve nesebinin Hz. Peygamber'e vardığı söylenen Pîr-i Kureyş (Pikureş) adlı kişiden geldiği ileri sürülür. Annesi Şeyh Reşid Dirşevî'nin kızı Halime Hanım'dır. Zengânî, Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin halifesi Şeyh Hâlid-i Cezerî'nin Cizre'nin hemen yakınında kurduğu Basret (İnceler) Dergâhı'nda postnişin olarak görev yapmış, daha sonra Cizre'ye yerleşmiş ve evinin yakınındaki camide irşad faaliyetine devam etmiştir. Doğumundan altı ay sonra babası hac dönüşü Cidde'de vefat eden Muhammed Said babasının öğrencisi Şeyh Hüseyin Basretî'nin himayesine girmiş, onun taltifiyle kendisine "hocam" anlamında "Seyda" diye hitap edilmeye başlanmış (Muhammed Şefik, s. 90), Cumhuriyet döneminde aile önce Varol soyadını almışken daha sonra Seyda soyadını tercih etmiştir.

Seyda, ilk derslerini dayısı Muhammed Nûri Dirşevî'den ve babasının yerine postnişin olan Şeyh Abdülhakim Dirşevî'den aldı. Şeyh Abdülhakim'in 1905 yılında vefatının ardından dergâhın başına Seyda'nın büyük ağabeyi Şeyh Muhyiddin, medresenin başına da ortanca ağabeyi Şeyh Sirâceddin'in geçmesi üzerine Seyda medrese tahsilini bu ağabeyinin yanında tamamlayarak icâzet aldı. Sirâceddin 1920'de vefat edince medrese sorumluluğunu ken-

disi üstlendi. Artık molla olan Seyda, ilk icâzeti meşhur talebelerinden Molla Süleyman Hoserî ile Saîd Ramazan el-Bûtî'nin babası Molla Ramazan'a verdi. Müderris olarak bulunduğu bu dönemde Seyda'ya Şeyh Muhammed Nûri Dirşevî tarafından tarikat icâzeti verildi. Böylece henüz müderrisken dayısının yanında tarikat çalışmalarına başladı. Dirşevî'nin 1924'te vefatından sonra babasından itibaren beşinci postnişin olarak tarikatın başına geçti.

1925'te Şeyh Said olayının çıkması ve aynı yıl tekkelerin kapatılması üzerine diğer aile fertleri, yeğenleri ve bazı öğrencileriyle birlikte memleketinden ayrılmak zorunda kaldı. Önce Cizre'nin yakın bir köyü olan Çiftik'e, ardından Musul'a giderek yerleşti. Musul'da kendisinden istifade ettiği kıratat âlimi Muhammed Sâlih el-Cevvâdî ile tanıştı. Oradan Şam'a geçti ve memleketin sükûnete kavuşması üzerine 1928'de Cizre'ye döndü. Bu devirde kışın Cizre'de, yazın Bağlarbaşı (Serdehl) köyünde veya civar beldelerde ders ve irşâd faaliyetlerine devam etti. Bölgedeki benzer ihtiyacı karşılamak amacıyla çok sayıdaki kişiyi medrese ve dergâh faaliyetlerinde görevlendirdi.

7 Ocak 1968 tarihinde vefat eden Şeyh Seyda, Cizre'de aile mezarlığına defnedildi ve kabrinin üzerine bir kubbe inşa edildi. Kendisinden sonra oğlu Muhammed Nurullah Seyda ilmî, edebî ve tasavvufî çalışmalarıyla temayüz etmiş ve risâleler şeklinde on üç eser kaleme almış, ancak 1985 yılında henüz otuz yedi yaşında iken trafik kazasında ölmüştür. Şeyh Seyda'nın diğer çocukları Taybet Hanım, Muhammed Atullah, Muhammed Baki, Abdullah Veli ve Muhammed Saffetullah'tır.

Muhammed Said Seyda



Şeyh Seyda'nın altın ve gümüş dışında ki paraların zekâtıyla ilgili *Ahkâmü'l-envât* (Dımaşk 1949; İstanbul 1967), *ed-Đâbıta fi'r-râbıta* (Dımaşk 1957), *et-Te'lif fi't-te'lif* (Dımaşk 1957), *et-Taşavvuf* (Dımaşk 1957), *Manzûmât* (Dımaşk 1957), *Tenbîhü'l-müstersidîn* (Dımaşk 1957), fetvalarından oluşan *el-Mecma'u's-şagîr* (Dımaşk 1963) ve *eş-Tıbbü'n-nebevî* (İstanbul 1966) gibi eserleri vardır. Halifelelerinden Şeyh Abdüssamed Efendi onun hayatını kaleme almış ve seksen beş mektubunu bir araya getirmiştir (bk. bibl.).

Cizre'de Kale mahallesindeki Şeyh Seyda Camii'nin müstemilâtı içinde bulunan dergâhta dervişler tarafından zıkr-i cehrî çerçevesinde def (arbana) eşliğinde söylenen ilâhî ve kasidelerle bir tekke ve klasik divan edebiyatı geleneği de canlı tutulmaktadır. Şeyh Seyda Dergâhı kimsesizlerin ve akıl hastalarının barındığı, muhtaç insanlarla çevre köylerden işleri için Cizre'ye gelenlerin yemek yediği, pek çok anlaşmazlığın çözüme kavuşturulduğu sosyal bir hizmet de görmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Şefik, *el-Ahvâlü'd-düriyye fi silsileti'z-Zibâriyye*, Musul 1935, s. 77-91; M. Cemil Âlû'l-Hatîb, *Keşfü'l-kınâ'i'l-mesdûl*, Dımaşk 1975, s. 1-20; Necmettin Şahiner, *Son Şahitler*, İstanbul 1994, IV, 188; Mehmet Çağlayan, *Şark Ulemâsi*, İstanbul 1996, s. 229-239; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, *Hâzâ vâlidî*, Dımaşk 1998, s. 15; Abdullah Yaşın, *Tarih Kültür ve Cizre*, Ankara 2007, s. 404; Abdüssamed Efendi, *el-Mecma'u'l-münâddadü'l-kamerî fi tercemeti's-Şeyh Muhammed Sa'îd Seyda el-Cezerî* (trc. İbrahim Öztürk), Ö. Faruk Seyda özel kitaplığı; "Şeyh Seydâ", *Evlîyalar Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, XI, 297-303.



ABDURRAHMAN ADAK

### SEYDİ ALİ REİS

(ö. 970/1562)

**Denizcilik, astronomi ve coğrafyaya dair eserleriyle tanınan Osmanlı denizcisi.**

Denizci bir ailenin çocuğu olarak İstanbul Galata'da doğdu. Ailesinin aslen Sinoplu olduğu şeklindeki bilgiler kesin değildir. Adı bilinmeyen dedesinin Fâtih Sultan Mehmed döneminde Tersane'de kethüdâlık yaptığı, babası Hüseyin'in de aynı mesleğe girdiği belirtilir. Galata'da doğup büyüdüğü için Galatalı lakabıyla anılır. Şiirlerinde "Kâtibi" mahlasını kullanmıştır. Ayrıca Kâtibi-Rûmî adıyla da bilinir. Seydi Ali Reis kendi ifadesine göre erken yaşlarda denizcilikle tanıştı ve Tersane hizmetine girdi. Bilinen ilk görevi azebler kâtipli-

ğidir, şiirdeki Kâtibi mahlası da bu görevinden kaynaklanmıştır. Zamanla Tersane kethüdâlığına yükseldi. Genç yaşta Kanûnî Sultan Süleyman'ın Rodos seferine katıldı (928/1522). Barbaros Hayreddin Paşa'nın maiyetinde çalışırken Akdeniz'in her tarafını iyice öğrendi. Preveze Deniz Muharebesi'nde sağ kolda görev yaptı. Sinan Paşa'nın kaptan-ı deryâlığı sırasında onunla Trablusgarp seferine çıktı (958/1551).

Pîrî Reis'in Basra körfezinde bırakmak zorunda kaldığı Hint donanmasını Süveyş'e getirmekle görevlendirildiği sırada 30 akçe ulûfeyle sipahi oğlanları zümresinden olduğu, denizcilikteki mahareti sebebiyle Mısır kaptanlığına getirildiği anlaşılmaktadır (Orhonlu, I [1970], s. 55). 25 Zilhicce 960 (2 Aralık 1553) tarihli bu tayin kaydına göre ulûfesi 80 akçeye yükselen Seydi Ali Reis önce Kanûnî'nin Nahcivan seferi hazırlıkları çerçevesinde Halep'e gitti. Ardından 1 Muharrem 961'de (7 Aralık 1553) Basra'ya gitmek üzere Halep'ten ayrıldı. Birecik, Urfa (Ruhâ), Nizip, Musul yolu ile Bağdat'a, oradan nehir yoluyla Basra'ya ulaştı (29 Safer 961 / 3 Şubat 1554). Ertesi gün beylerbeyi Mustafa Paşa'dan on beş gemiden ibaret olan donanmayı teslim aldı. Yola çıkacak hale getirmek üzere hemen tamir faaliyetlerine başladıysa da deniz mevsimi olmadığı için beş ay Basra'da beklemek zorunda kaldı. Bu süre içerisinde Mustafa Paşa'nın Huveyze muhasarasını beş kadirga ile denizden destekledi, ancak harekâta başarı kazanılmadı (*Mir'âtü'l-memâlik*, s. 17).

Şerif adlı kılavuzun keşif raporunda körfezde dört parçadan başka Portekiz gemisi olmadığı öğrenilince Seydi Ali Reis Süveyş'e gitmek üzere Basra'dan hareket etti (1 Şâban 961 / 2 Temmuz 1554). Şerif'in rehberliğinde donanma sırasıyla Katîf, Bahreyn adaları, Eski Hürmüz (Kays) adası ve Keşim adasına uğrayarak Hürmüz Boğazı'nı geçti. Uman sahillerindeki Hurfakan civarına gelindiğinde (10 Ağustos 1554) kuşluk vakti ansızın Hindistan genel valisi Alfonso de Noronha'nın oğlu Fernando kumandasındaki yirmi beş parçalık bir Portekiz donanmasıyla karşılaşıldı (*a.g.e.*, s. 19). Çeyrek asırdır Hint Okyanusu'nda rekabet halinde olan iki imparatorluk donanması arasında gerçekleşen bu ilk ciddi çarpışma Portekizlilerin çekilmesiyle neticelendi ve ilk safhanın galibi Seydi Ali Reis oldu (Özbaran, *TD*, sy. 31 [1978], s. 127). Bir an önce yol alabilmek için Portekiz gemilerini takip etmeyen Seydi Ali Reis, Mas-kat Kalesi ile Kalhat civarına geldi (25 Ağus-

tos). Ancak burada seher vakti Fernando kumandasındaki otuz dört gemiden oluşan Portekiz filosu ile tekrar karşılaştı. Seydi Ali Reis, iyi düşünülmüş bir taktikle tamamı kalyonlardan meydana gelen Portekiz filosunun rüzgârdan yararlanıp manevra yapmasını önlemek için kendi kuvvetlerini denize dik inen kayalarla Portekiz gemileri arasına dizdi. Birbirine rampa eden iki filo arasındaki savaş sonucu her iki taraftan da altışar gemi tahrip oldu. Esen şiddetli rüzgâr sebebiyle sahilden ayrılmak zorunda kalan Seydi Ali Reis, geri dönerek Kirman sahillerindeki Caş, Bende-rişehbâr ve Gevâdir Limanı'na geldi. Buranın hâkimi Melik Celâleddin'in büyük yardımlarını ve kendi şahsında Osmanlı padişahına karşı olan sonsuz hürmetini gördü. Gemilerini tamir ettirip Melik'ten aldığı bir kılavuzla tekrar Yemen istikametinde yola çıktı. Uman kıyılarındaki Re'sülhad'den sonra Güney Arabistan sahillerindeki Zufâr ve onu takiben Şihr Limanı'na gelmişken gün batısından başlayan mevsimlik fil tûfanı fırtınasının içine düştü. Rüzgâr sebebiyle on günlük bir mücadeleden sonra aksi istikametteki Gucerât'a bağlı Çeked sahiline gelindi (*Mir'âtü'l-memâlik*, s. 24). Sumnat'a, oradan Diû Kale-si civarına ulaşıldı. Portekizlilerin en önemli deniz üslerinden olan bu kalenin önlelerinden tedbirli davranmak için yelken açmadan geçildi. Yeni bir fırtınanın çıkmasıyla büyük güçlükler içerisinde Gucerât Sultanlığı sahillerine ulaşılarak Demen Kale-si önünde demir atıldı. Ancak bu uzun ve meşakkatli yolculuk sırasında hayli hırpalanmış olan donanmanın üç gemisi daha karaya vurdu (*a.g.e.*, s. 25). Seydi Ali Reis ve mürettebatı Demen'de iyi karşılandı. Fakat kendilerini bir Portekiz donanmasının takip ettiği haberi alınınca mürettebatın bir kısmının hizmetine girdiği şehrin hâkimi Melik Esed'e batan gemilerin top ve teçhizatı da emanet edildi. Kalan altı gemiyle daha emniyetli olduğu bildirilen Süret Limanı'na gidildi (1 Zilkade 961 / 28 Eylül 1554). Seydi Ali Reis, Süret'e geldiğinde karışıklık içinde olan Gucerât'ta Sultan Ahmed kendisinden 200 kadar tüfekçi istedi. Bu arada yedi kalyon, seksen grabdan oluşan bir Portekiz donanması Seydi Ali Reis'i takip ederek Süret Limanı açıklarına gelmişti (*a.g.e.*, s. 29). Seydi Ali Reis denizcileriyle kıyıda sipere girip iki ay kadar bunlarla mücadele etti.

Osmanlı gemileri teknik yetersizlikler sebebiyle artık tamir edilemez hale geldiği, ayrıca mürettebatın büyük kısmı Gu-

cerât Sultanlığı hizmetine girdiği için deniz yoluyla Mısır'a gitmenin imkânsızlığı ortaya çıkmıştı. Bunun üzerine Seydi Ali Reis, gemileri satıldıktan sonra tutarları İstanbul'a gönderilmek üzere Süret Valisi Hüdâvend Han'a (Receb Selmânî) teslim ederek yanındaki elli kadar sadık adamı ile 1 Muharrem 962'de (26 Kasım 1554) Ahmedâbâd'a yöneldi. Buraya vardığında Sultan Ahmed kendisine Bruc vilâyeti idaresini teklif etti. Bunu kabul etmeyen Seydi Ali Reis, karayoluyla İstanbul'a ulaşmak üzere bir buçuk ay kadar kaldığı Ahmedâbâd'dan ayrıldı (Safer 962 / Ocak 1555). Radanpûr yoluyla geldiği Sind'de buranın hükümdarı Hüseyin Şah Argun'a, İsâ Tarhan'a karşı yaptığı mücadelede yardım etmek zorunda kaldı. Ardından Sultanpûr, Mülta ve Lahor'a gitti. Ancak son şehrin hâkimi Mirza Şah yol vermeyince Bâbürlü Hükümdarı Hümâyün Şah'tan izin almak üzere Dehli'ye (Delhi) geçti (Ekim 1555). Hizmetine girme teklifini kabul etmediği Hümâyün Şah'ın ölümü üzerine (15 Rebülevvel 963 / 28 Ocak 1556) yerine geçen oğlu Celâleddin Ekber Şah'tan Lahor'a gitmek için izin aldı. Bundan sonra Kâbil, Semerkant, Buhara ve Hârizm'e ulaştı (8 Ağustos 1556). Deştikıpçak yolundan vazgeçerek güney yoluyla Horasan'dan Meşhed'e geldiğinde Safevîler'in mücadele halinde olduğu Barak Han'a yardım için gönderildiğinden şüphelenilerek tevkif edildi. Bir müddet sonra serbest bırakılıp Şah I. Tahmasb'a gönderildi. Nihayet Bağdat'a gitmek üzere Kazvin'den ayrıldı (5 Rebü-lâhir 964 / 5 Şubat 1557). Seydi Ali Reis, böylece Basra'dan çıkışından üç yıl yedi ay sonra tekrar Osmanlı topraklarına dönmüş oldu. Görevinin ayrıntıları ve Hint donanmasının âkıbeti hakkında bir an önce Kanûnî Sultan Süleyman'a bilgi vermek için Bağdat'tan ayrıldı (Mart 1557) ve iki ay sonra İstanbul'a ulaştı; oradan padişahın bulunduğu Edirne'ye gitti. Dolaştığı yerlerde görüştüğü hükümdarlardan getirdiği on sekiz nâmeyi takdim etti ve başından geçenleri anlattı. Padişah ve Sadrazam Rüstem Paşa'nın iltifat ve ihsanlarına kavuştu. Nitekim 80 akçe ulûfe ile müteferrika yapıldığı gibi Çatalca'da Kanûnî tarafından Diyarbekir timar defterdarlığına getirildi (10 Şâban 964 / 8 Haziran 1557). Hindistan'da iken öldüğü haberleri geldiğinden Mısır kaptanlığı Kurdoğlu'na verilmişti.

14 Rebü-lâhir 967'de (13 Ocak 1560) Diyarbekir timar defterdarlığından azledilen Seydi Ali Reis hemen ardından 150 akçe

ulûfe ile Galata'da hassa gemi reisliklerinden birine tayin edildi (23 Rebü-lâhir 967 / 22 Ocak 1560). Bir ara ikinci defa Hint kaptanlığına getirildiyse de (19 Receb 967 / 15 Nisan 1560) bu görev beş gün sonra Sefer Reis'e verildi. Seydi Ali Reis bundan sonra vefatına kadar (2 Cemâziyelevvel 970 / 28 Aralık 1562) emekli olarak yaşadı ve günlerini eser telifiyle geçirdi. Seydi Ali Reis'in Hüseyin ve Mehmed adlı iki oğlunun bulunduğu, bunlardan Hüseyin'in 19 Haziran 1560'ta 16 akçe ulûfe ile silâhdar zümresine katıldığı bilinmektedir. Seydi Ali Reis donanmayı Basra'dan çıkarma görevinde başarısızlığa uğramış olmakla birlikte yaşadığı büyük olaylar ve uzun yolculuğu dolayısıyla Osmanlı divanında başarısız değil talihsiz olarak görülmüştür. Onun mace-rası, "Başına Seydi Ali halleri geldi" şeklinde deyimleşmiş ve benzer olaylar için kullanılmıştır. Kendisi bazı Osmanlı tarihçilerince tenkit edilmiş, özellikle Âlî Mustafa Efendi, çektiği sıkıntılar sebebiyle gördüğü iltifatı hak etmiş olmakla birlikte dikkatli davranırsa donanmayı geri getirebileceğini, böylece bunca masrafın boşa gitmemiş olacağını, ayrıca dönüş sırasında bazan derviş kılığında, bazan da fakir hüviyetine bürünerek devletin şerefine halel getirdiğini belirtmiştir.

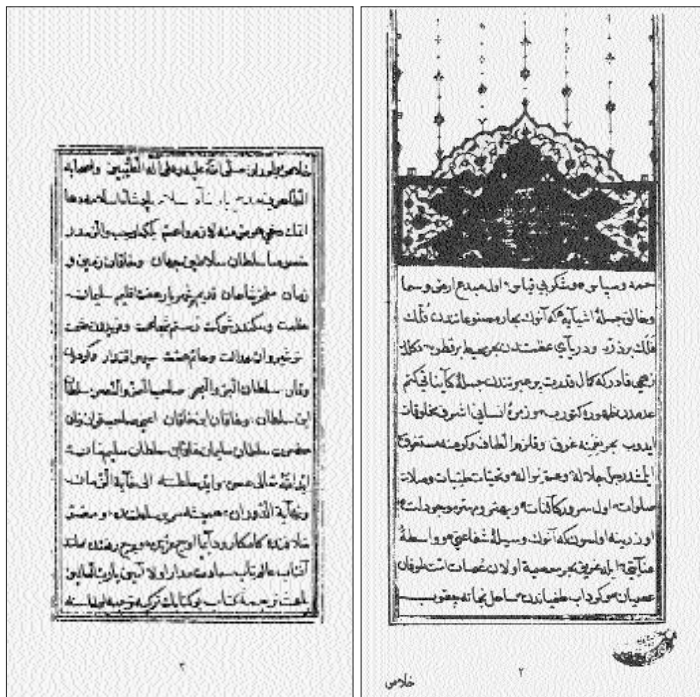
Âlim ve şair bir kişi olarak Galata'daki konağının ilim ve şiir erbabının buluşma yeri olduğu belirtilmiş (Kınalızâde, II, 807), evindeki sohbetleri buranın müdavimi olan şair Yetim bütün açıklığıyla tasvir etmiştir (Tietze, s. 505). Seydi Ali Reis'in sanat erbabını himayesine en güzel misal kefil olarak donanmaya yerleştirdiği, daha sonra Barbaros Hayreddin Paşa'nın bir câriye ve 5000 akçe ihsanıyla gazavatını nazma geçirmesi görevini temin ettiği şair Yetim'dir (*a.g.e.*, s. 506-507, 518). Seydi Ali Reis ilim ve sanatla da meşgul olmuş, şiir yazmış, astronomi ve coğrafya alanında çeşitli eserler kaleme almıştır.

**Eserleri.** 1. *Hulâsatü'l-hey'e*. Ali Kuşçu'nun *er-Risâletü'l-fethiyye*'sinin tercümesine dayanan bu eseri kendisinden astronomi ve matematik dersleri aldığı Hamdullah b. Şeyh Cemâleddin Efendi'nin tavsiyesiyle yazmıştır. Hocasının bu konulardaki Arapça ve Farsça eserlerin yanında Türkçe bir kitabın da yazılması gerektiğini söylemesi ve Ali Kuşçu'nun Fâtiş Sultan Mehmed'e sunduğu *er-Risâletü'l-fethiyye*'yi (1473) tavsiye etmesi üzerine Seydi Ali Reis, Kadızâde-i Rûmî'nin eserinden sonra Osmanlı medreselerinde en çok okutulan bu önemli eserin tercümesine baş-

lamıştır. Ancak yapılan çalışma doğrudan doğruya bir tercüme olmayıp başta Kadızâde'nin *Şerhu'l-Mülaḥḥaş fi'l-hey'e'si* ve Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin *Nihâyetü'l-İdrâk*'i olmak üzere çeşitli kitaplardan ilâvelerle zenginleştirilmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman'a sunulan eserin (955/1548) mevcut yirmi yedi nüshasından en eskisi 957'de (1550) Galata'da istinsah edilmiştir (İzgi, I, 394). **2. Mir'ât-ı Kâinât.** Ne zaman yazıldığı kaydedilmeyen eser, müellifin Delhi'de bulunduğu sırada "usturlap hesabından husûf ve kûsûf ulûmunu" hiç değilse bir yıl içinde elde edilebilecek kadarını öğrenmeyi arzu eden Hümâyûn Şah'ın ısrarlı isteği üzerine kaleme alınmıştır. Beş makale ve 120 bab halinde Türkçe olarak yazılan eser (*Keşfü'z-zünûn*, II, 1649) önsözüne göre usturlapın yapımı ve nasıl kullanılacağı, güneşin irtifai ve yıldızların uzaklığı, kublentin ve öğle vaktinin belirlenmesi, rubu' tahtasının yapılması ve kullanılması, daire çemberlerinin sinüs, kiriş ve tanjantlarının bulunması ve karşı tarafına geçilemeyen bir nehrin genişliğini ölçme usulleri gibi konuları ihtiva etmektedir. Bilinen yirmi iki nüshasından en eskisi 981'de (1573) İbnülemin Ahmed b. Yahyâ tarafından istinsah edilmiştir (İzgi, I, 450). **3. Kitâbü'l-Muhît fî ilmi'l-eflâk ve'l-ebhur.** Kaptan ve gemicilerin kılavuz almadan Hint denizlerinde seyruşefer etmelerine imkân vermek üzere hazırlanan bu eser Gucerât'ın merkezi Ahmedâbâd'da Muharrem 962'de (Aralık 1554) yazılmıştır (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1643, vr.

136<sup>a</sup>). On bab ve elli fasıldan meydana gelen esere "ilm-i deryânun cemî" umûr-ı garîbesin ihâta kıldığı" için *el-Muhît* adı verilmiştir. İçinde yön bulma, gök dairelerinin, yıldızların aralıklarının ölçülmesi ve yıldızların irtifainin hesabı (I. bab); zaman hesabı, takvim, güneş ve ay yılları (II. bab); pusula taksimatı (III. bab); Hindistan'ın rüzgâr altı ve rüzgâr üstü kıyıları, Hint denizindeki adalar, takım adalar ve Yeni Dünya'ya dair bilgiler (IV. bab); denizcilikte önemli bazı yıldızların doğma ve batma zamanları ve adları (V. bab); Hint Okyanusu'ndaki meşhur limanlarla adaların kutup yıldızına göre irtifai (VI. bab); astronomiye ait çeşitli bilgiler ve bazı limanlar arasındaki uzaklıklar (VII. bab); muson gibi mevsim rüzgârları ve bunların çeşitli takvimlere göre başlangıç tarihleri (VIII. bab); ulaşım yolları (IX. bab) ve nihayet yazarın tûfan olarak adlandırdığı büyük fırtınalar ve bunlar çıktığında alınacak tedbirler (X. bab) yer almaktadır. İlmî ve faydalı bir rehber olan bu önemli eserde yazarın Basra'da geçirdiği beş ay ve Basra körfeziyle Uman denizinde dolaştığı üç ay zarfında başta bazı gemicilerle, faydalanılan kılavuzlardan aldığı değerli bilgiler yanında kendi gözlemlerine yer verilmiştir. Ayrıca İbn Mâcid ve Süleyman b. Ahmed el-Mehrî gibi daha önceki yazarların eserleri de yoğun şekilde kullanılmıştır. Yeni Dünya'nın keşfine ayrılan IV. bölümde Kristof Kolomb'un keşiflerinden sonra Portekizli seyahatçilerin Kanarya adalarının batısındaki keşifleri ve "karanlık diyarı" denilen Magel-

lan Boğazı'ndan geçişleri işlenmektedir. Bu yeni bilgileri, Magellan Boğazı'ndan geçip dünyayı dolaştıktan sonra Kanûnî Sultan Süleyman zamanında devlet hizmetine giren Portekizli bir gemici ile buralarda ticaret yapan bir Fransız gemisinin tayfalarından almıştır (Adivar, s. 88). Kâtib Çelebi *Cihannümâ*'da Cava, Sumatra, Seylan ve bu civardaki adalarla ilgili bahisleri olduğu gibi *el-Muhît*'ten nakletmiştir. Eserin, VII ve X. bablarının da yer aldığı deniz astronomisi ve fizikî coğrafyaya dair kısımları J. von Hammer İngilizce'ye (1834-1838), topografik coğrafya ile ilgili olan IV-VII. babları Luigi Bonelli İtalyanca'ya (1894), IV-VI. babları Seydi Ali Reis'in tarifleri istikametinde hazırladığı otuz harita ile birlikte M. Bittner Almanca'ya (1897) tercüme etmiştir (*a.g.e.*, s. 86-87). **4. Mir'âtü'l-memâlik.** Hindistan dönüşünde Bağdat'ta arkadaşlarının ısrarı üzerine başladığı ve Rebîülevvel 964'te (Ocak 1557) İstanbul'da tamamladığı bu eserinde Seydi Ali Reis, Hint kaptanlığına tayininden itibaren edebî ve yarı hikâye tarzında başından geçenleri anlatmıştır. Eserde yazarın uğradığı memleketler, tanıştığı hükümdarlar, gördüğü olaylar, ziyaret ettiği türbeler bir seyahatnâme vasfı taşıyacak üslûpla ele alınmıştır. Kitapta kendi şiirleri yanında başka şairlerin, özellikle Yetim'in deniz seferlerine dair beyitleri de yer almıştır (Tietze, s. 505). *Mir'âtü'l-memâlik*, Necip Âsım'ın (Yazıksız) takdimiyle basılmıştır (İstanbul 1313). Mehmet Kiremit, *Mir'âtü'l-memâlik*'in tenkitli neşriyle metnini inceleyen bir doktora çalışması yapmış (Ankara 1990), bu eser daha sonra neşredilmiştir (*Mir'âtü'l-Memâlik: İnceleme-Metin-İndeks*, Ankara 1999). Ayrıca sadeleştirilmiş yayınları da vardır (*Hindeli'nden İstanbul'a* [haz. Hayrullah Örs – Mustafa Nihat Özön], Ankara 1943; *Ülkelerin Aynası* [haz. Suat Batur], İstanbul 1999). Eseri ayrıca H. Friedrich Diez Almanca'ya (1815), M. Morris kısmen Fransızca'ya (1826), Arminius Vambéry İngilizce'ye (1899) ve Ş. Zumnunab Rusça'ya (1963) çevirmiştir (*İA*, X, 531). **5. Risâle-i Zâtü'l-Kürsî.** Seydi Ali Reis'in ilm-i nücûma dair aletlerle ilgili risâlesidir. Bu risâleyi kaleme alış sebeplerini sıralarken ilm-i nücûma ilgili aletler hakkında yazılan Arapça, Farsça ve Türkçe risâlelere her zaman ihtiyaç olduğu halde bunların birçok şehirde bulunmadığını, mevcut eserlerin ise Arapça ve Farsça olduğu için herkes tarafından istifade edilemediğini belirtir. Bu sebeple konuyla ilgili eserleri inceleyip seç-



Seydi Ali Reis'in *Kitâbü'l-Muhît* adlı eserinin ilk iki sayfası (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1643)

meler yaparak Türkçe özet halinde faydalı bir risâle meydana getirdiğini yazar (İzgi, I, 344).

Seydi Ali Reis'in muhtelif şiirler kaleme aldığı bilinmektedir. Latîfî, bazı şiirlerinden örnekler verirken onun asrının önde gelen ilim erbabından olduğunu, denizcilikteki bilgisinin hayranlık uyandırdığını yazar (*Tezkiretü's-şu'ara*, s. 452-453). Kâtib Çelebi'ye göre divanı bulunan Kâtibî (*Keşfü'z-zunûn*, I, 807; krş. Orhonlu, I [1970], s. 54) büyük bir denizci olmasına rağmen *Mir'âtü'l-memâlik*'te ve bazı tezkirelerde (Kınalızâde, II, 809) görülen şiirlerinde deniz temalarına fazla yer vermemiştir (Tietze, s. 504-506, 519). Hindistan'da bulunurken Çağatay Türkçesi'ni de öğrenen Seydi Ali Reis'in bu dilde yazdığı şiirleri Hümâyûn Şah çok beğenmiş, kendisini Ali Şîr Nevâî ile mukayese ederek "Mîr Ali Şîr-i Sâni" unvanını vermiştir (*İA*, X, 531). Kaynaklarda bahsedilen mürettep divanı ele geçemiştir. Ancak çeşitli mecmualardaki şiirleri Ali Nihad Tarlan tarafından derlenmiş (bk. bibl.). *Mir'âtü'l-memâlik*'te yer alan Çağatay Türkçesi'yle yazılmış gazeller ise Kemal Eraslan tarafından neşredilmiş ("Seydi Ali Reis'in Çağatayca Gazelleri", *TDED* [İstanbul 1968], s. 41-54), Osman F. Sertkaya da Eraslan neşrinde yer almayan bazı şiirleri bir makale halinde yayımlamıştır (bk. bibl.). Kâtib Çelebi (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1649) ve Bursalı Mehmed Tâhir (*Osmanlı Müellifleri*, III, 271), *Mir'âtü'l-kâinât fî ilmi'l-ame'l bi'l-âlâti'l-felekiyye* adıyla hangisi olduğunu tasrih etmeden Seydi Ali Reis'in oğlunun bir eser yazdığını belirtmektedir. Kâtib Çelebi bunun Türkçe ve altı makale halinde muhtasar bir risâle, Mehmed Tâhir ise *el-Muhîr*'in genişletilmiş bir zeyli olduğunu ileri sürmüştür.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Seydi Ali Reis, *Mir'âtü'l-memâlik: İnceleme-Metin-İndeks* (haz. Mehmet Kiremit), Ankara 1999, tür.yer.; Latîfî, *Tezkiretü's-şu'ara ve tabstratü'n-nuzamâ* (nşr. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 452-453; Kınalızâde, *Tezkire*, II, 806-809; Peçuyulu İbrâhim, *Târih*, I, 367-384; *Keşfü'z-zunûn*, I, 807; II, 1649; *Sicill-i Osmânî*, II, 498-499; *Osmanlı Müellifleri*, III, 270-272; İ. Hakkı Akyol, "Tanzimat Devrinde Bizde Coğrafya ve Jeoloji", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 516; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 398-400, 606; Ali Nihad Tarlan, *Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Divan Şiiri*, İstanbul 1948, III, 83-86; A. Tietze, "XVI. Asır Türk Şiirinde Gemicî Dili. Nigârî, Kâtibî, Yetim", 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. 504-507, 518-519; Cevdet Türkay, *Osmanlı Türklerinde Coğrafya*, İstanbul 1959, s. 20-23; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 446; Danişmend, *Kronoloji*<sup>2</sup>, II, 214,

289; N. Ahmet Asrar, *Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Devletinin Dinî Siyaseti ve İslâm Âlemi*, İstanbul 1972, s. 326-335; Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (haz. Aykut Kazancıgil – Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 85-89; Kemal Özdemir, *Osmanlı Deniz Haritaları. Ali Macar Reis Atlası*, İstanbul 1992, s. 86-87; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, I, 344, 388, 394, 449-450; II, 256-257; Salih Özbaran, *Yemen'den Basra'ya Sınır-daki Osmanlı*, İstanbul 2004, s. 161, 268-272; a.m.f., "Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu. Onaltıncı Yüzyılda Ticaret Yolları Üzerinde Türk-Portekiz Rekabet ve İlişkileri", *TD*, sy. 31 (1978), s. 65-146; Mahmut Ak, *Osmanlı'nın Gezginleri*, İstanbul 2006, s. 55-67; a.m.f., "Seydi Ali Reis", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, II, 525-527; Fr. Taeschner, "Osmanlılarda Coğrafya" (trc. Hamid Sadi), *TM*, II (1928), s. 281-282; a.m.f., "Djuhrâfiyâ", *EL*<sup>2</sup> (Fr.), II, 602-603; M. C. Şahabettin Tekindağ, "Seydi Ali Reis Hakkında Düşünceler", *Tarihî Sesler*, sy. 13-14, İstanbul 1944, s. 21-24; Cengiz Orhonlu, "Seydi Ali Reis", *TED*, I (1970), s. 39-56; Osman F. Sertkaya, "Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri, Kâtibi (Seydi Ali Reis)'nin Şiirleri", *TDED*, XXII (1977), s. 69-189; Şerafettin Turan, "Seydi Ali Reis", *İA*, X, 528-531; Fikret Sarıcaoğlu, "Harita", *DİA*, XVI, 211.



MAHMUT AK

## SEYDİŞEHİR

Konya iline bağlı ilçe merkezi.

Konya'nın 85 km. kadar güneybatısında düz bir alanda bulunmakta olup batıdan ve güneybatısından Küpe dağları ile çevrilidir. Şehrin adı belgelerde Seydi şehri, Seyyid şehri ve Seyyid-şehir olarak geçer. Bu ismin mutasavvıf Seyyid Hârûn-ı Velî'den geldiğine inanılır. Burası XIV. yüzyıldan itibaren sırasıyla Eşrefoğulları, Hamîdoğulları, Karamanoğulları ve Turgutoğulları'nın idaresinde kalmış, ardından Osmanlılar'a terkedilmiştir.

Selçuklular döneminde bu bölge Gurgurum adıyla bilinirdi. Osmanlılar bu ismi hem bir bölge adı (nahiye) hem de bir köyün adı (bazan yanlış olarak Ararım) şeklinde korudular. Seydişehir'in bugün bulunduğu yerde antik döneme inen bir yerleşme yeri mevcut değildir. Burasının XIV. yüzyıl başlarında Horasan'dan gelen Seyyid Hârûn tarafından kurulduğu rivayet edilir. Onun ölümünden sonra yazılan menâkıbnâmesine göre Seyyid Hârûn, Küpe dağı'nın eteklerinde sulak bir vadiye gelmiş. Selçuklular devrinde tamamen harabe durumunda olan Elite (Vervelid) şehri yıkıntılara yakın bir yerde yerleşmiştir. Eşrefoğlu Mübârizüddin Mehmed Bey bunu duyunca oraya giderek Seyyid Hârûn ile

tanışmış ve onun kurmakta olduğu cami, zâviye, medrese, imaret gibi binaların inşasını vakıflarla desteklemiş, böylece yeni bir şehrin ortaya çıkışı sağlanmıştır. Menâkıbnâmedeki bu bilgilerin doğru olup olmadığı bilinmemekle beraber burasının Seyyid Hârûn Külliyesi etrafında geliştiği ve kasaba haline geldiği söylenebilir. Seydişehir daha sonra Hamîdoğulları'nın eline geçti ve Osmanlı kaynaklarına göre I. Murad zamanında Hamîdoğlu tarafından Osmanlılar'a terkedildi (784/1382). Fakat ardından Karamanlılar'ca alındı ve daha sonra Turgutoğlu Rüstem Bey'in kontrolüne girdi. Fâtih Sultan Mehmed'in Karaman Beyliği'ni ortadan kaldırmasının ardından burada kesin olarak Osmanlı idaresi kuruldu. Nitekim 1476 tarihli tahrir kaydına göre Karaman'a bağlı kazalar içinde Seydişehir'in adı da geçer. 886 (1481) tahririnde burası Beyşehir livâsına bağlı bir kaza diye zikredilir. Seydişehir, Osmanlı belgelerinde çoğunlukla Beyşehir sancağına bağlı olan Göçü, Kireli, Cezîre, Yenişehir (Yenişarbademli), Kaşaklı, Yağan ve Yaylasun nahiyelerinin yanında geçer. II. Bayezid'in oğlu Şehzade Şehinşah ve onun oğlu Mehmed Bey'in buralarda faaliyetlerde buldukları belgelerden anlaşılır.

Şehir merkezi XVI. yüzyıl boyunca dokuz ile on bir arasında değişen mahallelerden oluşmuştur. Bunlar Cami (Câmi-i Kebîr), Hacı Mustafa, Sofular (Sûfiyân), Değirmencioğlu (Veled-i Değirmenci), Ulukapı, Debbâğın (Tabaklar), Bazarkapısı, Kızılca, Hacı Seydi Ali, Kızılca (Kızılcalar) ve Çetnî'dir (Bürünî). Ayrıca Seyyid Hârûn-ı Velî ve Ahmed-i Alâî'ye bağlı oldukları belirtilen bir cemaat kayıtlarda zikredilir. Kızılca mahallesi XVI. yüzyılın ikinci yarısında civardaki köylerden gelen göçler sonucu oluşmuştur. Şehrin nüfusu bu yüzyılda 226 hâne ile 490 hâne arasında (yaklaşık 1200 ile 2500 kişi) değişmiştir. Anabağlar, Pınarbaşı, Stat, Aktaş, Karakavak, Saadetler ve Bahçelievler mahalleleri XX. yüzyılda kuruldu. XVI. yüzyıl sonlarına kadar müsellem, ortakçı, yöruk, haymana, sayyâd, bâzdâr, derbendci gibi çeşitli yükümlülükleri bulunan gruplar Seydişehir ve ona bağlı yerlerde görev yaptılar. Seydişehir XVI. yüzyılda Karaman vilâyetinin orta nüfuslu şehirleri arasında yer alır. 1530 tarihli bir sayıma göre kazada beş cami, sekiz mescid, bir medrese, on sekiz zâviye, bir hamam, dokuz dükkân, bir kervansaray, bir fırın, on su değirmeni, bir yaylak, bir "bazargâh", yüz köy, on yedi mezraa, üç cemaat ve kırk bir çiftlik bulunmaktaydı. 979'dan (1571)



sonra hem şehir merkezinden hem de köylerinden müslüman aileler Kıbrıs adasına yerleştirildi.

XVII. yüzyıl başlarında şehir Celâli Emîr Şâhî, Dağlar Delisi, Deli İlâhî, Dereli Halil, Kara Haydaroğlu, Katırcıoğlu gibi zorbarlarca tahrip edildi. Kâtib Çelebi şehrin göl (suğla), balık, meşe, bağ ve bahçelerinden söz eder; şehirde dokunan yünlü ve pamuklu kumaşların İstanbul'a gönderildiği belirtilir. Bu bölge ve şehir Alanya ve İçel bölgesinden gelen yarı göçebe cemaatlerin yaylağı konumundaydı. XVIII. yüzyıl başlarında Seydişehir, Yeni Dünya adlı bir eşkıyanın baskınına uğradı. 1789'da Bozkır maden emînleri Seydişehir halkını zorla madenlerde çalıştırdıkları için şehir ileri gelenlerince merkeze şikâyet edildi. 1871'de şehirde belediye kuruldu ve redif taburu yerleştirildi. 1908'de Rehber-i Meşrûtiyyet ve Numûne-i Terakkî-i İnâs adıyla erkek ve kız öğrenciler için iki okul açıldı. 1317 (1899) yılı salnâmesine göre Seydişehir'de 3147 kişi (1250 hâne) yaşamaktaydı. Kaza nüfusu doksan üçü gayri müslim 16.579'du. XX. yüzyıla bu şekilde giren Seydişehir 1913 salnâmesinde 152 dükkân, bir mağaza, üç han ve bir aşhanenin bulunduğu 500 haneli küçük bir kasaba olarak anılır. Millî Mücadele yıllarında burayı etkisine alan Delibaş isyanı Refet Paşa (Bele) tarafından Ekim 1920'de bastırıldı.

Önemli tarihî eserleri şehrin güney kesiminde Seyyid Hârûn Külliyesi (XIV. yüzyıl), Muallimhâne Camii ve Türbesi (936/1529), Sofuhâne Camii, Türbe Camii, Alaylar Camii, Aşağı Mahalle Camii, Küçük Mescid, Şeref Şirin Mescidi, Samanpazarı Camii, Hüdâverdi Camii, Kızılcalar Camii'dir. Ayrıca Seyyid Hârûn Türbesi, Şeyh Mehmed Emin Türbesi, Hacı Yûsuf Efendi Türbesi, Alâiyeli Türbesi, Şeyh Abdullah Efendi Türbesi bulunmaktadır. Şehirde on birden fazla çeşme ve altı mezarlık mevcuttur. Seydişehir'in Cumhuriyet'in ilk yıllarında 3779 kişiden ibaret olan nüfusu (1927 sayımı) giderek gelişme gösterdi. 1972'den itibaren işletmeye açılan Seydişehir Eti-bank Alüminyum Tesisleri hem şehre hem çevresine canlılık getirdi ve şehir nüfusunun artmasında çok önemli bir rol oynadı. Nüfusu 1975'te 25.000'i (25.651), 1980'de 30.000'i (30.065), 1990'da 40.000'i (42.737) aştı. 2000 nüfus sayımında 50.000'e yaklaşmışken (48.372) 2007 sayımında 37.763'e düştü.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 40, 455; BA, MAD, nr. 2592; TK, TD, nr. 137; 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Ka-

raman ve Rum Defteri: 937/1530 (nşr. Ahmet Özkılınç v.dğr.), Ankara 1996, I, 60-69; Abdülkerim b. Şeyh Mûsâ, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn* (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1991; Kâtib Çelebi, *Cihan-nümâ*, s. 619; *Konya Vilâyeti Salnâmesi*, sene: 1286, 1293, 1296, 1303, 1317, 1322; Feridun Nâfiz Uzluk, *Fatih Devrinde Karaman Eyaleti Vakıfları Fihristi*, Ankara 1958, tür.yer.; Abdurrahman Ayaz, *Seydişehir Tarihi: Makâlât-ı Seyyid Harun Velî-Müderres Eş Şeyh Hacı Abdullah Dehlevî Hazretlerinin Hayatı*, Seydişehir 1977; Mesut Ayan, *Sanayinin Kentleşmeye Etkisi-Seydişehir Örneği*, İzmir 1982; Mehmet Önder, *Seydişehir Tarihi*, Ankara 1986; İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleriyle Beyşehir Tarihi* (haz. Ahmet Savran), Erzurum 1991, s. 343-346; M. Akif Erdoğan, *Osmanlı Yönetiminde Beyşehir Sancağı (1522-1584)*, İzmir 1998, s. 110-112; a.m.f., "Seydişehir Seydi Harun Külliyesi Vakıfları Üzerine Bir Araştırma", *TİD*, VII (1992), s. 81-132; a.m.f., "Karaman Vilayeti Zaviyeleri", a.e., IX (1994), s. 91-163; a.m.f., "Beyşehir ve Seydişehir Kazalardan Kıbrıs Adasına Sürül-müş Aileler", a.e., XI (1996), s. 9-56; a.m.f., "Murad Çelebi Defteri: 1483 Yılında Karaman Vilayetine Vakıflar", a.e., XVIII/2 (2003), s. 129-140; M. Çağatay Uluçay, "Makâlât-ı Seyyid Harun", *TTK Belleten*, X/40 (1946), s. 749-778; Tayyip Gökbiçgin, "XVI. Asırda Karaman Eyaleti", *VD*, VII (1968), s. 32; R. Hüseyin Ünal, "Seyyid Harun Camii ve Önündeki Üç Kümbet", *STY*, VI (1976), s. 45-65.



M. ÂKİF ERDOĞRU

## SEYDİŞEHRİ

(سید شهری)

(1856-1918)

Osmanlı devlet adamı,  
hukukçu.

Konya Seydişehir'de doğdu. Adı Mahmud Esad'dır. Birçok hukukçu yetiştiren Çopur Kadıoğulları ailesinden olan babası Güzelzâde Emin Efendi'ye nisbetle İbnülemîn Mahmud Esad diye tanınmıştır. İlk öğrenimine Seydişehir'de başladı ve ardından İstanbul'a gitti (1870). Fâtiş Medresesi'nde Elbasanlı Abdülkerim Efendi'den dinî ilimleri tahsil etti. Şeyhülislâmlıkta im-tihan vererek dersiâm oldu (1881). Bu arada müsbet ilimlere olan merakı dolayısıyla Menşe-i Muallimîn-i Askerî adlı okula kaydoldu. Burayı bitirince Erkân-ı Harbiyye'ye okul müdürü Ethem Paşa'nın yardımı ve Meclis-i Maârif-i Askeriyye'nin kararıyla tek sivil öğrenci olarak kabul edildi. Yapılan imtihanında başarı gösterip yüksek matematik öğretmeni diploması aldı (1884). Bu arada Hukuk Mektebi'ne kaydını yaptırdı (1880) ve buradan da mezun oldu (1886). Hukuk Mektebi'nde Hasan Fehmi Paşa'dan devletler umumi hukuku, Münif Mehmed Paşa'dan hukuk felsefesi, Gabriel No-

randukyan Efendi'den devletler hukuku okudu.

Seydişehirî, Gülhane Askerî Rüşdiyesi'nde Osmanlıca ve din bilgisi öğretmeni olarak memuriyete başlamış (1879), ayrıca imtihan vererek birinci sınıf avukatlık ruhsatı almıştı (1882). Hukuk Mektebi'ni bitirdikten sonra stajını tamamladı. Askerî Rüşdiye'deki görevinden Aydın vilâyeti İzmir Bidâyet Mahkemesi birinci başkanlığına tayin edilmesi dolayısıyla 1885'te istifa etti ve İzmir'de on yıl görev yaptı. Hâkimliğin yanı sıra İzmir İdâdisi'nde müsbet ilimler okuttu. Halit Ziya (Uşaklıgil) ve Nevzat Tevfik'le beraber *Hizmet* ve *Âhenk* gazetelerinin çıkarılmasına katkıda bulundu ve makaleler yayımladı. Maliye hazine-si hukuk müşavirliğine tayin edilince İstanbul'a döndü (1896). İstanbul'da Mekteb-i Mülkiyye'de genel iktisat ve devletler hukuku (1898), Mekteb-i Hukuk'ta Melle-i Ahkâm-ı Adliyye derslerini de okuttu. Yeni açılan Dârülfünun Edebiyat Şubesi'nde târih-i dîn-i İslâm dersleri müderisliğine getirildi (1900). 3 Ocak 1907'de Rumeli vilâyeti memâlikinin teftişiyle görevlendirildi.

II. Meşrutiyet'in ilânının ardından Mekteb-i Mülkiyye'deki görevinden ayrıldı. 11 Ağustos 1909'da Maliye Nezâreti müfettişliğine terfi etti. 17 Şubat 1909'da Hüseyin Hilmi Paşa kabinesinde Defter-i Hâkânî nâzırlığına getirildi; bu görevde iken Osmanlı Devleti'nin tapu ve kadastro mevzuatını yenileştirmek için 1910 ve 1911'de altı kanunun çıkarılmasında öncülük etti. Seydişehirî'nin bu hizmeti dolayısıyla daha sonraki yıllarda tapu kadastro çalışanları kurdukları derneğin tüzüğüne onun büstünü diktirme hükmünü koymuş. Cumhuriyet döneminde soyadı kanunu çıkınca ailesi bu çalışmaya izâfeten Kadaster soyadını almıştır. Seydişehirî, Defter-i Hâkânî nâzırlığı görevinin yanı sıra bir ara Adliye nâzırlığına vekâlet etti. 17 Şubat 1913'te Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi reisliğine getirildi. Bu görevde iken 17 Ekim 1915 tarihinde Isparta'dan mebus seçildi. Mebusluğu sırasında 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ni hazırlayan komisyonun başkanlığı yaptı. Ayrıca üniversitede ve diğer eğitim kurumlarındaki derslerini okutmaya devam etti. 18 Mart 1918'de kalp krizi geçirerek öldü, mezarı Fâtiş Sultan Mehmed Türbesi haziresindedir. 1899 yılında İsmâil Sabri Efendi'ni kızı Refiye Hanım'la evlenen Seydişehirî'nin Nejade ve Minhaç adında iki kızı, Ahmet Ertuğrul, Ömer İsfendiyar, Mehmet Korkut adında

üç oğlu olmuştur. Eski başbakanlardan Sadi İrmak'ın dayısıdır. Seydişehir, kırk yılı aşan hizmetleri ve ilmî çalışmalarından dolayı çeşitli rütbe, pâyve ve nişanlarla taltif edilmiştir. Ayrıca Société Académique d'Histoire Internationale'in dâimî üyesiydi.

Başarılı bir devlet adamı ve hoca olarak, ayrıca sosyal faaliyetleriyle Osmanlılar'ın son döneminde öne çıkan bir şahsiyet olan Seydişehir ilmî yetkinliğini genç denilebilecek yaşta eserler kaleme alarak ortaya koymuş, yirmi dört yaşında iken yazdığı, alanında ilk Türkçe kitap olan *Usûl-i Hadîs* adlı eseriyle Ahmed Cevdet Paşa'nın takdirini kazanmıştır. Hukuk alanındaki yetkinliği yanında ilmî kimliği ve dirayeti tarihçiliğinde de görülmekte, târîh-i dîn-i İslâm derslerini okuturken bu sahadaki araştırmalarını akademik bir anlayışla yaptığı ve öğretici tarihçilik metodunu benimsemiği anlaşılmaktadır. Özellikle Batı dünyasındaki ilmî gelişmeleri yakından takip etmiş, kendi gayretiyle İngilizce, Fransızca ve Almanca öğrenmiş, bu dillerde yazılan İslâm'la ve İslâm dünyasıyla ilgili bazı yayınları tercüme etmiş, İslâm dini hakkındaki iftiralar için reddiyeler kaleme almıştır. Eğitime ve öğretmenlik mesleğine büyük önem vermiş, öncelikle kızların eğitimine dikkat çekmiş, İnâs Dârülfünun'un kuruluşu çalışmalarında yer almıştır. Kendisinden ders alanlar içinde Ömer Nasuhi Bilmen ve Ebûlulâ Mardin en çok tanınanlarıdır. Seydişehir ilmî merakı dağınık olmasına rağmen velûd bir müelliftir. Çalışmalarının birçoğu kendi alanında ilk olma özelliğini taşır. Bunun yanında başta *Sırât-ı Müstakîm (Sebîlürreşâd)* olmak üzere pek çok mecmua ve gazetede makaleler yazmıştır.

**Eserleri. Tarih. 1. Târîh-i İslâm.** Rüşdiye ve idâdî mektepleri için ders kitabı olarak hazırlanmış (İstanbul 1314), Sadi İrmak (*İslâm Tarihi*, I-II, İstanbul 1965) ve Önder Akıncı (*İslâm Tarihi*, İstanbul 1983) tarafından sadeleştirilerek neşredilmiştir. **2. Târîh-i Dîn-i İslâm.** Dârülfünun Ulûm-i Âliye Şubesi'nde okutulan derslerle ilgili üç ciltlik bir eserdir. I. cildi (medhal) eserin en önemli kısmı olup burada Arap yarımadasının coğrafya ve tarihi ele alınmakta, II. cilt Mekke, III. cilt Medine dönemini kapsamaktadır. Yazma nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olan eser (İzmirli İsmail Hakkı, nr. 2485; Yazma Bağışlar, nr. 393, 2456) basılmış (İstanbul 1315, 1319, 1327, 1329), Ahmet Lütfi Kazancı ve Osman Kazancı kitabı sadeleştirilerek neşretmiştir (*İslâm Tarihi*, İstanbul 1981). **Hukuk. 1. Ferâidü'l-ferâiz** (İstanbul 1301,



Seydişehir

1311, 1326). İsmail Hakkı Uca tarafından günümüz Türkçe'siyle de yayımlanmıştır (*Delilleri ile İslâm Miras Hukuku*, Konya 1994). **2. Şerh-i Kânûn-ı Cezâ.** Ders notlarından meydana gelen bir eserdir (İstanbul 1302). **3. Usûl-i Fıkıh.** Bu konuda yazılan ilk Türkçe eserlerdendir (İstanbul 1302). **4. Telhîs-i Usûl-i Fıkıh.** Aydın vilâyetindeki idâdîlerde okutulmak üzere yazılmış (İzmir 1303, 1309, 1313), ayrıca sadeleştirilerek neşredilmiştir (haz. Talha Alp v.dğr., *Fıkıh Usulü*, İstanbul 2002). **5. Teaddüd-i Zevcât.** Müellifin çok evlilik üzerindeki tartışmalara cevap vermek amacıyla kaleme alıp, *Ma'lûmât* gazetesinde neşrettiği yazıları hakkında Fatma Âliye Hanım da kendi düşüncelerini yazarak karşılıklı bir fikrî tartışma zemini oluşturmuş ve her iki müellife ait yazılar birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1316; haz. Firdavs Canbaz, *Çok Evlilik*, İstanbul 2006). **6. Hukûk-ı Düvel.** Mülkiye Mektebi öğrencileri için ders kitabı olarak hazırlanmıştır (İstanbul 1326). **7. Kitâbü'n-Nikâh vet-talâk.** Mekteb-i Hukuk'ta okutulan ders notlarından oluşturulmuştur (İstanbul 1331). **8. Târîh-i İlm-i Hukûk.** Hukuk Fakültesi'nde okuttuğu ders kitabıdır (İstanbul 1332). Ayrıca Mekteb-i Hukuk'taki hocası Münif Paşa'nın ders notlarını *Telhîs-i Hikmet-i Hukûk* adıyla kitap haline getirmiştir (İstanbul 1301).

**Diğer Eserleri: İtmâm-ı Temyiz** (İstanbul 1299); *Redd-i Tahlîl* (İstanbul 1299); *İlm-i Servet* (İstanbul 1302); *İlmü'l-hayvânât* (İstanbul 1305); *Telhîs-i Târîh-i Tabîi* (İzmir 1306); *İlmü'l-arz ve'l-maâdin* (İzmir 1307); *Usûl-i Hadîs* (İzmir 1307); *Târîh-i Sanâyi* (İzmir 1307); *Şüûn-i İslâmiyye* (İstanbul 1311); *Tasnîf-ı Tabîi: Hayvânât, Nebâtât, Ma'deniyyât* (İzmir 1311); *İlm-i Nebâtât, Ma'deniyyât, İlmü'l-arz* (İstanbul 1315); *Şerîat-ı İslâmiyye ve Mister Karlayl* (İstanbul 1315, İskoç asıllı şarkiyatçı Carlayl'ın *Kahramanlar* adlı eserinde yer alan bazı yanlışları düzeltmek amacıyla yazılmıştır);

*İktisat* (İstanbul 1318); *Müdâfaa: Kelimetullah'a Dair* (I-III, İstanbul 1331); *Târîh-i Edyân* (İstanbul 1330 r./1333); *Tah-lîli ve Tenkîdî Târîh-i Edyân* (İstanbul 1336). **Tercümeleri: Ravzâtü'l-cennât fî usûl-i'l-'itikâd** (Birgivi'ye nisbet edilen bu eser aslında Hasan Kâfi Akhisârî'nindir, İzmir 1307; İstanbul 1316); *Târîh-i Tabîi* (İzmir 1309, Langlebert'ten); *Âsâr ve Müberrât-ı Hilâfet-penâhî* (İzmir 1311, Emile mon Vevazen'den); *Dîn-i İslâmiyye: İslâmiyet'in Başlıca Kavâid-i Esâsiyye-i İ'tikâdiyyesi Hakkında Ma'lûmât-ı Mücmele* (İstanbul 1311, Abdullah Gwilliam'dan); *Kamer* (İzmir 1311, Amede Victor Guileimain'den); *Şems* (İzmir 1312); *Hukûk-ı Husûsiyye-i Düvel* (İzmir 1312, Aser'den); *Ahlâk Risâlesi* (İzmir 1312, A. Book on Morals'dan); *Dîn-i İslâm* (İstanbul 1314, Abdullah Gwilliam'dan); *Târîh-i Edyân* (İstanbul 1331, Salomon Reinach'dan).

Ali Erdoğdu'nun çalışmasından başka (bk. bibl.) Nilüfer Erkul *Osmanlı Medreselerinde Dinler Tarihi Dersleri ve Mahmut Esad b. Emin Seydişehirî* (2005, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Nazif Çakır *Mahmut Esat Seydişehirî'nin Hayatı, Eserleri ve Târîh-i Edyân Adlı Eserinin Günümüz Türkçesine Çevirisi* (2002, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamış, ayrıca değişik üniversitelerde Seydişehirî ile ilgili lisans tezleri yapılmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Sicill-i Ahvâl Defterleri*, nr. 18, s. 419-420; Mahmud Esad [Seydişehirî], *Usûl-i Hadîs*, İstanbul 1316, s. 3-9; a.mlf., *İslâm Tarihi* (s.nşr. Sadi İrmak), İstanbul 1965, I, 9; a.mlf., *Telhîs-i Usûl-i Fıkıh*, İzmir 1313, s. 2-3; a.mlf., *İslâm Tarihi* (haz. Ahmed Lütfi Kazancı – Osman Kazancı), İstanbul 1995, Süleyman Uludağ'ın girişi, s. 5-10; Cevdet, *Tezâkir*, II, 273-276; Ali Fuat Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim* (Ankara 1949), Ankara 1987, s. 39, 46; Ebûlulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II, 337-339; Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Ankara 1968-69, II, 1021-1033; Halid Ziya Uşaklıgil, *Kırk Yıl*, İstanbul 1969, s. 177, 179, 204, 247, 272, 606; Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukcuları*, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 354-365; Ağâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara 1972, s. 353-355; *Büyük Türk Hukukcusu Seydişehirli İbn-il-Emin Mahmut Esat Efendi*, Ankara, ts. (Türk Hukuk Kurumu), s. 5-23; Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, s. 110, 114, 719, 720, 879, 1105, 1554; Bilmen, *Kamus*<sup>2</sup>, I, 433; Mehmet Önder, *Seydişehir Tarihi*, Ankara 1986, s. 167; Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul 1987, s. 276-277; Halil Cin – Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, Konya 1989, II, 57; *Osmanlı Meb'ûsan Meclisi Reisi Halil Menteşe'nin Anı-*

ları (haz. İsmail Arar), İstanbul 1996, s. 162; Ö. Faruk Huyugüzel, *İzmir Fikir ve Sanat Adamları (1850-1950)*, Ankara 2000, s. 307-313; Ali Erdoğdu, *Mahmûd Es'ad Seydişehrî: Hayatı, Eserleri ve İslâm Tarihçiliğindeki Yeri* (yüksek lisans tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*, İstanbul 2006, I, 565-567; Dursun Gürlek, "İbnülemin Mahmud Esad Efendi", *Türk Edebiyatı Dergisi*, XXX/339, İstanbul 2002, s. 52-55; Murtaza Köse, "Osmanlı Son Dönem Hukukçularından Seydişehrîli Mahmud Esad'ın Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Konya 2003, s. 207-217; O. Köprülü, "Mahmud Es'ad Efendi", *TA*, XXIII, 174-175. 

ALİ ERDOĞDU

**SEYF**

(bk. KILIÇ).

**SEYF-i FERĠĀNÎ**

(سيف فرغانى)

Mevlânâ Ebû'l-Mehâmid  
Seyfüddin Muhammed FerĠânî  
(ö. 705/1305'ten sonra)

Mutasavvıf - şair.

Kasidelerinin birinde verdiği bilgilerden VII. (XIII.) yüzyıl ortalarında Orta Asya'da Fergana bölgesinde doğduğu tahmin edilmektedir. Şiirlerinde çoğu zaman "Seyf-i FerĠânî", bazan da "Seyfi" mahlasını kullanmıştır. Gençlik döneminde Moğol istilâsının yol açtığı kargaşa içinde vatanından ayrılıp bir süre Tebriz'de kaldı, ardından Anadolu'ya giderek Aksaray'a yerleşti. VI. (XII.) yüzyıl Horasan şairlerinden çok etkilendiği anlaşılan FerĠânî, Sa'dî-i Şîrâzî'ye yakın ilgi duydu, kendisiyle yazıştı ve onu öven şiirler kaleme aldı. Devrinin önde gelen şairlerinden olmasına rağmen dünyaya meylectmemesi ve zalim hükümdarlara övgüler yazmaktan kaçınması yüzünden inzivada yaşadığı Aksaray'ın küçük bir hankahında vefat etti. Zebîhullah Safâ, dizelerindeki birtakım tarihi gelişmelere ve bazı kaynaklardaki bilgilere dayanarak şairin nisbeten uzun bir ömür sürdüğünü, bir dizesinde almış yaşında olduğundan söz ettiğini, diğer bazı bilgilerden hareketle 705-749 (1305-1349) yılları arasındaki bir tarihte öldüğünü ifade etmektedir. Divanının bir yerinde (s. 749) Şeyh Necmeddin Erdebîlî ve Şemseddin Verâvî'nin 705 (1305) yılında mektup gönderip kendileri için gazel yazmasını istediklerini belirtmesi bu sırada hayatta bulunduğunu, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (FY, nr. 171) 749 (1349) tarihini taşı-

yan divan nüshasının müstensihi Mehmed b. Ali Aksarâvî'nin FerĠânî'ye rahmet dilemesi o tarihte hayatta olmadığını göstermektedir (*Divân*, neşredenin girişi, s. 5, 16-17; Zebîhullah Safâ, III/1, s. 624).

FerĠânî'nin bizzat düzenlediği divanı günümüze ulaştırmıştır. *Divân*'da Moğol istilâsından sonra Anadolu'da halkın karşılaştığı felâketler ve sıkıntılar konu edinilir; zalim valiler, emîrler, maliye memurları şiddetle eleştirilir. Şair, çağdaş şairlerle daha sonra gelecek olanlardan bu tür iktidar sahiplerini övmemelerini ister. *Divân*'ın en güzel kısımlarını oluşturan gazelerde sıkça teşbih sanatına başvurulduğu görülür. Kasidelerinde olduğu gibi redife çok yer vermesi bazı beyitlerin canlılığını azaltsa da üslûbu her zaman akıcıdır ve kasideleri onun şiirde ne kadar usta olduğunu göstermektedir. Kerbelâ şehidleri için mersiye söylemiş ilk şairler arasında yer alan FerĠânî'nin genelde sade olan şiirlerinde çağın olumsuzlukları, toplumun tabakaları arasında refah düzeyi bakımından oluşan farklılıklar eleştirel bir yaklaşımla dile getirilir. Geniş bir tasavvuf bilgisine sahip olduğunu gösteren şiirlerinin bir kısmı Rûdekî-i Semerkandî, Am'ak-ı Buhârî, Evhadüddîn-i Enverî, Hâkânî-i Şîrvânî, Ferîdüddin Attâr, Kemâleddîn-i İsfahânî ve Sa'dî-yi Şîrâzî gibi şairlerin bazı kasidelerine, Sa'dî-i Şîrâzî ve Hümâm-ı Tebrîzî gibi şairlerin gazellerine cevap olarak kaleme alınmıştır. Bazı şiirleri kelime ve ifade tarzı bakımından Hâfız-ı Şîrâzî'yi hatırlatmaktadır. Rûdekî'nin bir şiirine nazîre yazdığı divanında, hayatının bir döneminin aynı çağa rastlamasına ve Aksaray'a yakın Konya'da yaşamasına rağmen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye bir işarette bulunmaması dikkat çekicidir. 582 gazel, 120 kaside, beş kıta, yirmi üç rubâiden oluşan ve 11.000'den fazla beyit ihtiva eden *Divân* Zebîhullah Safâ tarafından neşredilmiştir (Tahran 1341, 1364 hş.).

**BİBLİYOGRAFYA :**

Seyf-i FerĠânî, *Divân* (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1364 hş., neşredenin girişi, s. 3-32; Abdürrefî Hakikat, *Ferheng-i Şâ'irân-ı Zebân-i Fârsî*, Tahran 1368 hş., s. 294; M. Emin Riyâhî, *Zebân u Edeb-i Fârsî der Kalemrev-i 'Oşmânî*, Tahran 1369 hş., s. 109-111; Zebîhullah Safâ, *Tarih-i Edebiyyât der İrân*, Tahran 1371 hş., III/1, s. 624-632; Sîrûs-i Şemîsâ, *Rubâ'î ve Rubâ'iserâyân*, Tahran 1375 hş., s. 139; Büzürger, "Seyf-i FerĠânî", *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî* (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1375 hş., I, 511-512; Ahmed Ateş, "Anadolu'nun Unutulmuş Büyük Bir Şairi: Sayf al-Din Muhammed al-FarĠânî", *TTK Belleten*, XXIII/91 (1959), s. 418-426; Sayyâra Mahinfar, "FarĠânî", *Elr.*, IX, 256.



NİMET YILDIRIM

**SEYF b. ÖMER**

(سيف بن عمر)

Seyf b. Ömer et-Temîmî  
(ö. 180/796)

**Hulefâ-yi Râşidîn devri tarihçisi.**

Kûfe asıllıdır, Esedî (Üseydî), Dabbî, Bür-cimî, Sa'dî, Bağdâdî ve Kûfî gibi nisbelerle anılır. Hârûnürreşîd zamanında Bağdat'a gelmiş ve orada 180 (796) yılında vefat etmiştir (200/815-16 yılında öldüğü de rivayet edilir). Hayatı hakkındaki bilgi hemen hemen bundan ibarettir. Bazı araştırmalarda yer alan, çocukluğunu Medine'de geçirdiği ve orada eğitim gördüğü şeklindeki bilgi (Şâkir Mustafa, I, 180; Şeşen, s. 34) bir tahminden ibaret olmalıdır. Irak tarih ekolünün üç önemli temsilcisinden biri olan Seyf (diğerleri Avâne b. Hakem ve Ebû Mihnef) ridde hadiseleri, fetihler, iç karışıklıklar ve Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle Cemel Vak'ası'nın sonuna kadar Hulefâ-yi Râşidîn döneminin en önemli olaylarıyla ilgili haberleri aktaran önemli bir tarihçidir. Muhaddislerle cerh ve ta'dîl âlimleri, ilk tarihçilerden Vâkidî'ye benzettikleri Seyf'i de ağır biçimde eleştirmişler, onu hadis alanında zayıflık, yalancılık ve uydurmacılıkla itham ederek rivayetlerinin büyük çoğunluğuna itibar edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir (İbn Ebû Hâtim, II, 278; Zehebî, II, 255-256; İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 295-296). Ancak bunlardan tarih ve hadis rivayeti arasındaki farkı dikkate alanlar Seyf'in tarih konusunda imam ve otorite olduğunu söylemişlerdir (Zehebî, II, 255; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzib*, I, 344).

Seyf b. Ömer, çok tartışılan kabilesi Temîm eksenli rivayetlerinin büyük çoğunluğunu her birinden 100'er ayrı haber olmak üzere Talha b. A'lem ile Muhammed b. Abdullah'tan almıştır. Bunun yanında Abdullah b. Amr el-Ömerî, Ebû Züheyr, İbn Cerîh, Muhammed b. Sâib el-Kelbî ve Câbir el-Cu'fî'nin rivayetlerini nakletmiş; Hişâm b. Urve, Mûsâ b. Ukbe ve İbn İshak gibi Medine tarih ekolünün temsilcilerinin rivayetlerini de kullanmıştır. Hatta onun, Übülle'nin fethi konusunda yaptığı gibi Irak geleneğine ait bir haberin arkasından Medine ekolüne ait bir haberi verip bunlar arasındaki farkı açıklamaktan çekinmeyecek rivayet ve râvî tenkidine yönelebildiğine işaret edilmiştir (Taberî, I, 2025). Seyf'in rivayetlerini aktaran râvilerin en meşhurları Nadr b. Hammâd el-Atekî, Ya'kûb b.

İbrâhîm b. Sa'd, Abdurrahman b. Muhammed el-Muhâribî, Cebbâre b. Mugalles, Şu-ayb b. İbrâhîm ve Serî b. Yahyâ'dır. Muhammed b. Cerîr et-Taberî başta olmak üzere Halîfe b. Hayyât, Fesevî, Belâzûrî, İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, Yâkût el-Hamevî, İzzeddin İbnü'l-Esîr, Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, Zehebî, Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr ve İbn Hacer el-Askalânî gibi önemli tarihçiler Seyf'in eserlerinden yararlanmışlar ve rivayetlerinin pek çoğunu eserlerine almışlardır. Taberî'nin, eserini yazarken Seyf'in iki kitabından aldığı rivayetlere çok geniş bir yer vermesi, onun rivayetlerini Ebû Mihnef, Medâinî, İbn İshak ve Vâkıdî'nin rivayetlerine tercih ederek Hulefâ-yi Râşidîn dönemi tarihini büyük ölçüde onun rivayetlerine dayandırması Seyf b. Ömer'e büyük bir önem kazandırmıştır. Özellikle ilk fitne olayları ve Cemel Vak'ası konularında Ebû Mihnef ve Vâkıdî rivayetleriyle Seyf'in rivayetleri arasındaki ciddi farklılık bu önemi daha da arttırmıştır.

Seyf b. Ömer'in tarihçiliği hakkındaki çağdaş değerlendirmeler daha çok Taberî'nin eserinde yer alan rivayetlerine dayanılarak yapılmıştır. Seyf'in kabilesi Temîm eksenli, çok ayrıntılı ve oldukça zengin ve renkli rivayetleri bilhassa şarkiyatçılar tarafından değerlendirilmiş ve hakkında pek çok yayın gerçekleştirilmiştir. Bunlar arasında Suriye fetihleriyle ilgili olarak Michael Jan de Goeje, onu izleyen Julius Wellhausen ve Leone Caetani, Seyf'in özellikle fetihlerin tarihini diğer râvilerden birkaç yıl önce gösteren rivayetleri nakletmesini eleştirmişler ve onun haberlerine güvenilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb ve E. Landau-Tasseran gibi şarkiyatçılar ise Irak tarih ekolünün temsilcileri Ebû Mihnef ve Avâne b. Hakem'le birlikte Seyf'in eyyâm edebiyatındaki anlatış tarzıyla aynıyet arzeden, şiir malzemeleriyle süslenmiş ve fetihleri roman tarzında yazan, canlı, ayrıntılı ve hadiseleri cesaretle ele alan rivayetlerinin kabilevî tarafgirliğine rağmen bilhassa ilk devir İslâm tarihinin iç âmillerine dair sağladığı bilgiden dolayı asla ihmal edilmemesi gerektiğini ve onların rivayetlerinde isnadı kullanmalarının da hadis geleneğine bağlı kaldıklarını gösterdiğini, tenkit edilecek bazı hususların Seyf'ten daha çok onun râvilerine ait olduğunu söyleyerek fetihlerle ilgili rivayetlerine yapılan eleştirilere cevap vermişlerdir (Landau-Tasseran, LXVII [1990], s. 1-26; *İA*, XI, 785-786).

Diğer taraftan Seyf b. Ömer'in hem tenkit edildiği hem de meşhur olduğu bir başka rivayetler silsilesi de İslâm dünyasında ilk fitnenin ve Şîliğin ortaya çıkışında önemli bir rol oynadığı ileri sürülen Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye hakkındaki haberleridir. Abdullah b. Sebe'nin bu olaylarla alakası hakkındaki bilgilerin tek kaynağı olan ve yine Taberî tarihinde yer alan bu haberlerde Seyf b. Ömer, Hz. Osman'a karşı gerçekleştirilen isyan ve Cemel Vak'ası'nın baş aktörü olarak bir yahudi dönmesi olan Abdullah b. Sebe ve arkadaşlarını göstermektedir. Bazı araştırmacılar, zayıf ve metrük bir râvi olan Seyf'in kendi içinde de tutarsız olan bu haberleri, kaynaklarda adı hiç geçmeyen Yezîd el-Faka'sî gibi râvilerin ağzından uydurduğunu ileri sürmüşlerdir (Korkmaz, s. 12-15; *DİA*, I, 133-134). İbn Sebe'nin Seyf tarafından uydurulan hurafî bir şahıs olduğuna dair eser yazan Şîî araştırmacı Seyyid Murtazâ el-Askerî onun uydurduğunu iddia ettiği, adı diğer kaynaklarda geçmeyen sahâbîler konusunda da bir kitap hazırlamıştır. Ancak Seyf'in ilk fitneyle ilgili rivayetlerinin, aynı zamanda olaya şahit olanlara ulaşan ve güvenilir râviler yoluyla aktarılan en eski üç rivayetle büyük ölçüde uyum gösterdiği tesbit edilmiştir (Yûsuf el-İş, s. 34-35, 65).

**Eserleri.** Kaynaklarda Seyf'in iki kitabından söz edilmekte ve bu kitapların uzun süre tarihçiler tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Zamanla kaybolan bu kitapların bazı bölümleri, 1995'te Riyad İmam Muhammed Üniversitesi Kütüphanesi'ne hediye edilen yazma eserler arasında bulunmuştur. Kâsım es-Sâmerrâî oldukça eksik olan ve *Kitâbü'r-Ridde ve'l-fütûh, Kitâbü'l-Cemel ve mesîru 'Â'îşe ve 'Alî* isimlerini taşıyan bu iki kitabı bir arada yayımlamıştır (Leiden 1415/1995). Birinci kitap 1-230, ikinci kitap 231-363 sayfaları arasında yer almaktadır. Birinci kitapta mevcut 196 haberden 89'unun, ikinci kitaptaki 108 haberden 33'ünün Taberî'de bulunmadığı düşünüldüğünde yayımlanan metnin önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Seyf b. Ömer'in Şark İslâm dünyasında olduğu gibi Endülüs'te de tanınan bir tarihçi olduğunu gösteren uzun bir mukaddime yazan nâşir (neşredenin girişi, s. 5-32) metnin indeksini yapmış, dipnotlarında Taberî tarihinde yer alan rivayetlerin yerini göstermiş, Taberî tarihinin M. J. de Goeje ve Ebû'l-Fazl İbrâhîm neşirlerindeki bazı yanlışları düzeltmiştir. Ayrıca iki eserin yazma nüshalarının tıpkıbasımı ile hazırladığı Arapça mukaddimenin İngilizce tercümesini de ayrı bir kitap halinde bastırmıştır

(aynı yer, aynı tarih). Seyf'in Taberî'de yer alan, iç karışıklıklar ve Cemel Vak'ası hakkındaki rivayetleri de Ahmed Râtîb Armûş tarafından *el-Fitne ve vaq'atü'l-Cemel* adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1391/1972, 1406/1986).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Seyf b. Ömer, *Kitâbü'r-Ridde ve'l-fütûh ve Kitâbü'l-Cemel ve mesîru 'Â'îşe ve 'Alî* (nşr. Kâsım es-Sâmerrâî), Leyden 1415/1995, neşredenin girişi, s. 5-32; Taberî, *Târîh* (de Goeje), I, 1749-3255; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerîh ve't-ta'dîl*, II, 278; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 143; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, Kahire 1325, II, 255-256; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 295-296; a.mlf., *Takrîbü't-Tehzîb*, I, 344; M. J. de Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, Leiden 1900, tür.yer.; J. Wellhausen, *İslâmın En Eski Tarihine Giriş* (trc. Fikret İşıltan), İstanbul 1960, s. 1-6, 8-22, ayrıca bk. İndeks; Abdülazîz ed-Dürî, *Bahş fi neş'eti 'ilmi't-târîh 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1960, s. 37, 121, 124, 132-133; Sezgin, *GAS* (Ar.), II/2, s. 133-134; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-mü'errihûn*, Beyrut 1983, I, 180-184; Yûsuf el-İş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, Dimaşk 1988, s. 32-100; Murtazâ el-Askerî, *Hamsûn ve mi'e şahâbî muhtelik*, Beyrut 1412/1991, tür.yer.; M. Emahzûn, *Tahkîku mevâkıfi's-şahâbe fi'l-fitne*, Riyad 1415/1994, I, 229-237; M. Hinds, *Studies in Early Islamic History* (ed. J. Bacharach v.dğr.), Princeton 1996, s. 143-159; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 34-35, 54-55; Siddık Korkmaz, *Tarih'in Tahrifi: İbn Sebe Meselesi*, Ankara 2005, s. 12-15, ayrıca bk. İndeks; Mahmut Kelpetin, *Seyf b. Ömer ve Tarihçiliği* (doktora tezi, 2008), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; E. Landau-Tasseran, "Sayf İbn 'Umar in Medieval and Modern Scholarship", *Isl.*, LXVII (1990), s. 1-26; Fikret İşıltan, "Seyf b. Ömer", *İA*, X, 531-532; H. A. R. Gibb, "Tarih", a.e., XI, 785-786; F. M. Donner, "Sayf b. 'Umar", *El<sup>2</sup>* (Fr.), IX, 106-107; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Abdullah b. Sebe", *DİA*, I, 133-134.



MUSTAFA FAYDA

#### SEYF-i SARÂİY

( سيف سرايى )

(ö. 796/1394'ten sonra)

Kıpçak şairi.

Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakta, sadece şairin *Gülîstan Tercümesi* adlı eseriyle bunun sonuna eklenmiş, bazıları kendine ait şiir ve nazirelerden birtakım bilgiler elde edilmektedir. Sarâyî nisbesinden Altın Orda Hanlığı'nın merkezi Saray şehrinde yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Ahmed Celâyir'in Mısır'a gidişi dolayısıyla 1393'te söylediği bir rubâisiyle 1394'te tamamladığı *Süheyl ü Güldürsün* mesnevisinden hareketle bu tarihten sonra vefat ettiği söylenebilir. Şiirlerinden iyi bir öğrenim gördüğü, Fars dili ve edebiyatını çok iyi bildiği anlaşılmaktadır. Hâ-

rizmî ve Hasanoğlu gibi bazı büyük şairlerin şiirlerine yazdığı nazîreler onun diğer Türk lehçelerine de şiir yazabilecek kadar hâkim olduğunu göstermektedir.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında İdil boylarındaki hanlıkların birbiriyle sürekli mücadeleleri yüzünden pek çok şair ve yazar Türkistan ve Mısır gibi daha emin memleketlere gidiyordu. Mısır'a gidenler arasında bulunan Seyf-i Sarâyî'nin oraya nasıl gittiği tam olarak belli değildir. Bazı araştırmacılar onun hayatının ilk devresini Hârizm'de geçirdiğini, eğitimini burada aldıktan sonra Altın Orda ve Kıpçak bölgelerinde yaşayıp daha sonra Mısır'a gittiğini, eserlerini burada kaleme aldığını ifade etmektedir (Banarlı, I, 361). Seyf-i Sarâyî'nin kendi şiirleri ve tercümelerinden hareketle onun XIV. yüzyılın ikinci yarısındaki Türkistan edebiyatında seçkin bir yeri olduğu söylenebilir.

Şair Mısır'da Bathas Bey'in isteği üzerine Sa'dî-i Şîrâzî'nin ünlü eseri *Gülistân'ı Kitâbü Gülistân bi't-Türkî* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. 1 Şevval 793 (1 Eylül 1391) tarihinde tamamlanan eser Türkçe ilk *Gülistân* tercümesi olup aslındaki mensur kısımlar nesir halinde, manzum kısımlar da nazmen çevrilmiştir. Mensur kısımlarda eserin aslına oldukça sadık kalınmakla birlikte manzum kısımlarda şair sanatkarâne bir dil kullanarak bazı ilâveler yapmıştır. Bu bakımdan eser *Codex Cumanicus*'tan sonra Kıpçak Türkçesi'yle yazılmış en önemli dil yâdigârı sayılmaktadır.

Mısır'a göç eden Oğuz Türk boyları ile Kıpçak Türkleri birkaç yüzyıl sonra yeniden birleşip kaynaşınca Türk dili tarihinde "Kıpçakça'nın Oğuzlaşması" meselesi ortaya çıkmıştır (Eckmann, [1965], s. 35-41). *Gülistân Tercümesi*, Oğuz Türkçesi yanında Kıpçak Türkçesi unsurlarını en fazla muhafaza eden eserlerden biri olarak Türk dili tarihi içinde seçkin bir yere sahip olmuş, XIX. yüzyıla kadar Türkistan Türkleri tarafından sevilerek okunmuş, mekteplerde ders kitabı olarak kullanılmıştır. Eserin Hollanda'da Leiden Akademisi Kütüphanesi'nde bulunan yegâne nüshasında (nr. 1553) *Gülistân Tercümesi* ve Seyf-i Sarâyî'nin kendi şiirlerinden başka çağdaş şairlerden Mevlânâ Kadî Muhsin, Mevlânâ İshak, İmâd-ı Mevlevî, Ahmed Hâce Sarâyî, *Muhabbetnâme* müellifi Hârizmî, Tuğlu Hâce ve Hasanoğlu gibi şairlerin manzumeleri de yer almaktadır. Feridun Nafiz Uzluk tarafından bir önsözle beraber tıpkıbasım halinde yayımlanan (Ankara 1954) eser üzerinde Ali Fehmi Kara-

manlıoğlu bir doçentlik tezi (1968) hazırlamış ve çalışma önce *Gülistân Tercümesi: Kitâbü Gülistân bi't-Türkî* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1978). Bu çalışma daha sonra yayımlandığında (Ankara 1989), eser Karamanlıoğlu'nun daha önce yayımladığı "Seyf-i Sarâyî'nin *Gülistân Tercümesinin Dil Hususiyetleri*" adlı (TM, XV [1968], s. 75-126) makalesi ile Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan tek yazmasının (nr. 1553) fotokopileri de eklenmiştir. Kitap Ergeş Fazılov tarafından Taşkent'te (1968), eserle ilgili bir dizi makale kaleme alan Macar Türkologu Bodrogligeti tarafından Budapeşte'de (1969) yayımlanmıştır. Ayrıca Emîr Necîb eseri iki cilt halinde Almatı'da (1975), Hatip Osman – Zeynep Maksudova Arap harfleriyle Kazan'da (1980) neşretmiştir.

Seyf-i Sarâyî'nin *Gülistân Tercümesi*'nden başka mesnevi tarzında yazılmış *Süheyl ü Güldürsün* adlı bir eseri daha bulunmaktadır. Bu mesnevi *Yâdigârname* isimli yedi yapraklık bir yazmada manzum bir mukaddimeden sonra Tuğlu Hâce ve Mevlânâ İshak'tan birer gazel, Mevlânâ Ahmed Ürgencî'den üç şiir mevcut olup ardından Seyf-i Sarâyî'nin üç rubâisi, iki beyti ve *Süheyl ü Güldürsün* adlı mesnevisi yer almaktadır. 1394 yılında tamamlanan mesnevinin konusu Leylâ ile Mecnûn, Hüsrev ü Şîrîn, Gül ü Nevrûz gibi aşk hikâyelerine benzemekle birlikte dönemin bazı olaylarına da ışık tutmaktadır. Eserde Timur'un Ürgenç'e saldırısı ve zulümleri ile getirilmiş, devrin zalim yöneticileri ve onların yağmacılık siyasetleri eleştirilmiştir (Çetin, sy. 9 [2007], s. 140).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Mahmûd b. Kâdî-i Manyâs, *Gülistân Tercümesi: Giriş, İnceleme, Metin, Sözlük* (haz. Mustafa Özkan), Ankara 1993, hazırlayanın Giriş'i, s. 2; E. N. Nadjib, *İstoriko-Sravnitel'nyy Slovar, Tyurkskih Yazıkov XIV veka Na Materiale "Hosrav i Şirin" Kutba*, Moskva 1979, I; Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul 1926), İstanbul 1980, s. 326; A. Bodrogligeti, *A Fourteenth Century Turkic Translation of Sa'di's Gülistân (Sayfi Sarâyî's Gülistân bi't-Türkî)*, Budapest 1969; Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1971, I, 361-363; H. Y. Minnegulov, *Seyf Sarayı Toruşi Hem İcatı*, Kazan 1976; a.m.f., "Seyf Sarayinin Yana Eserlere", *Kazan Ütları*, sy. 6, Kazan 1972, s. 129-139; *Tatar Edebiyatı Tarihi: Urta Gasırlar Devere*, Kazan 1984, I, 259-261; R. F. İslamov, *Altın Urda Hem Memluklar Mısır: Yazma Miras, Medeni Bağlanışlar*, Kazan 1998, s. 79-90; Tahir Kahhar, "Seyf-i Sarayı", *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Özbek Edebiyatı I*, Ankara 2000, XIV, 405-410; Nil Yuziyev, "Seyf-i Sarayı", *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Tatar Edebiyatı II*,

Ankara 2001, XVIII, 102-112; A. Battal Taymas, "Seyf Sarayı'nın *Gülistân Tercümesini Gözden Geçiriş*", *TDAY Belleten* (1955), s. 73-98; J. Eckmann, "Memlük Kıpçakçasının Oğuzlaşması-na Dair", a.e. (1965), s. 35-41; N. A. Davron, "Sayfi Saroyining Suhayl va Guldursun Dostoni", *Ozbek Tili ve Adabiyoti*, sy. 2 (1968), s. 61-64; Osman Sertkaya, "Saraylı Seyf'in Kıpçakça *Gülistân Tercümesindeki Bir İbare Üzerine*", *TKA*, XVI/1-2 (1977-78), s. 225-229; Çulpan Zaripova-Çetin, "Tatar Edebiyatı'nın Gelişimi", *Akademik Bakış*, sy. 9 (2007), s. 140, 141 (www.akademik-bakis.org.).



MUSTAFA ÖZKAN

### SEYF b. ZÜYEZEN

( سيف بن ذي يزن )

Ebû Mürre Seyf b. Züyezen  
b. Ziasbah el-Himyeri  
(ö. m. 575 [?])

Yemen'i Habeş istilasından kurtaran  
ve adına kahramanlık hikâyeleri  
yazılan Arap emîri.

Himyeri meliklerinin soyundan bir aileye mensup olarak San'a'da doğdu (516 [?]) ve orada yetişti. Ebrehe'nin oğlu Mesrûk zamanında Himyerîler ve diğer Yemen kabileleri çok zulüm görmüştü. Habeşli yöneticilerin bu zulümleri karşısında Seyf b. Züyezen, dışarıdan yardım almak için önce o sıralarda Antakya'da bulunan Bizans imparatoruna başvurdu. Hıristiyan Habeşliler'e karşı mücadeleyi uygun görmeyen imparatorun talebini reddetmesi üzerine Hîre Emîri Nu'mân b. Münzir vasıtasıyla Sâsânî Kısra'sı I. Hüsrev'den (Nûşîrevân-ı Âdil) yardım istedi. Kısra, Yemenliler'e yardımını kabul etti ve tecrübeli kumandanlarından Vehriz'i rivayetlere göre sayısı 800 ile 3600 arasında değişen, mahkûmlardan oluşturulduğu söylenen birliklerle deniz yoluyla Aden körfezinden Yemen'e gönderdi. Yerli kabilelerden toplanan askerlerle İran'dan gelenlerin teşkil ettiği ordu Habeşlilerle yaptığı savaşı kazandı, Ebrehe'nin oğlu Mesrûk öldürüldü. San'a'ya giren Vehriz, kısra'ya yıllık vergi ödemek şartıyla iktidara getirdiği Seyf b. Züyezen'i Gumdân sarayına oturtup İran'a döndü. Bazı rivayetlerde Habeş işgalini Seyf'in oğlu Ma'dikerib'in sona erdirdiği söylenirse de bu doğru değildir.

Seyf b. Züyezen'in yabancı hâkimiyetine karşı bu başarısı Arap yarımadasında heyecanla karşılanmış, çeşitli şehir ve bölgelerden gelen heyetler kendisini tebrik etmiş, birçok şair onun hakkında şiir söylemiştir. Bu heyetlerden biri de Ebrehe'nin kumandasındaki ordu ile Kâbe'yi yıkmak üzere gelen Habeşliler'i unutamayan,

aralarında Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib b. Hâşim'in de bulunduğu Kureyş temsilcileridir. Bazı kaynaklarda yer alan, doğruluğu şüpheli uzun bir rivayete göre bu heyetin ziyareti esnasında gönderilecek peygamber hakkında bilgi sahibi olduğu söylenen Seyf b. Züyezen'in Abdülmuttalib ile baş başa konuştuğu, ona saklaması şartıyla önemli bir sırrı açıp o sırada henüz iki yaşlarında olan torunu Muhammed'in peygamber olarak görevlendirileceğini müjdelediği ve sırtındaki nübüvet mührü başta olmak üzere bazı özelliklerini ona açıkladığı anlatılır (Ezrakî, I, 149-154; İbn Abdürabbih, II, 23-28; Süheylî, II, 87-88). Bu rivayet dolayısıyla Seyf Hanîfler'den sayılmış (Cevâd Ali, VI, 463), hatta onun Resûl-i Ekrem'e ulaştığı ve sahâbî olduğu bile söylenmiştir (İbnü'l-Esir, II, 382-383). Ancak Seyf'in iktidarının yaklaşık iki yıl sürdüğü ve 575 yılında Hz. Muhammed henüz dört beş yaşlarında iken kendisine hizmet için Yemen'de alıkoyduğu bazı Habeşliler tarafından San'a'da öldürüldüğü ve yerine kardeşi Şürahbil'in geçtiği bilinmektedir. Seyf b. Züyezen'in yabancı işgaline karşı gerçekleştirdiği bu mücadele Araplar arasında dilden dile dolaşan bir destan kahramanı olmasını sağlamış, *Sîretü Seyf b. Züyezen* adlı destan anonim hikâyelerden biri olarak *Sîretü 'Antere, Sîretü'l-Emîre Zâtilhimme ve Sîretü Baybars* gibi eserler arasına girmiştir (bk. SİRETÜ SEYF b. ZÜYEZEN).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 17, 62-65, 68; a.mlf., *Kitâbü't-Ticân fi mülûki Hîmyer*, San'a 1979, s. 317-321; Ezrakî, *Ahbarü Mekke* (Melhas), I, 148-154; Taberî, *Târîh* (de Goeje), I, 945-958, 965; İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, II, 23-28; Hemdânî, *el-İktil* (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), Kahire 1386/1966, II, 254-263; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf*, II, 87-88; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 382-383; R. Paret, *Sirat-Saif ibn Dhî Yazan; ein arabischer Volksroman*, Hannover 1924; a.mlf., "Seyf b. Züyezen", *IA*, X, 532-534; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, II, 596-598; III, 524-527; IV, 77-

78, 99, 418; VI, 463, 488-489; IX, 752-753, 758-759; M. Abduh Gânim, *Seyf b. Züyezen*, Beyrut 1964; Ebü'n-Nasr Ömer, *Seyf b. Züyezen*, Beyrut 1971; Ülfet Ömer el-İdiübî, *Nazra fi edebine's-şâ'bi: Elf leyle ve leyle ve Sireti Seyf b. Züyezen*, Dımaşk 1974; Süreyyâ Menkûş, *Seyf b. Züyezen beyne'l-hakîka ve'l-üşûre*, Bağdad 1980; Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, s. 10-12; Fârûk Hurşid, *Muğâmerâtü Seyf b. Züyezen*, Kahire 1413/1992; Saïd Yaktîn, *Zahîretü'l-'acâ'ibi'l-'Arabiyye Seyf b. Züyezen*, Beyrut 1994; J. Chelhod, "La geste du roi Sayf", *RHR*, CLXXI/1 (1967), s. 181-205; H. T. Norris, "Sayf b. Dhî Yazan and the Book of the History of the Nile", *Quaderni di Studi Arabi*, VII, Venezia 1989, s. 125-151; P. Heath, "Sira Şha'biyya", *EL<sup>2</sup>* (Fr.), IX, 689-690; J. P. Guillaume, "Sayf Ibn Dhî Yazan", *EL<sup>2</sup>* (Fr.), IX, 105-106.



MUSTAFA FAYDA

### SEYFEDDİN el-ÂMİDÎ

(bk. ÂMİDÎ, Seyfeddin).

### SEYFEDDİN el-BÂHARZÎ

(bk. BÂHARZÎ, Seyfeddin).

### SEYFEDDİN EFENDİ, Şehzade

(1874-1927)

Hânende ve bestekâr.

10 Şâban 1291 (22 Eylül 1874) tarihinde Beşiktaş Sarây-ı Hümâyunu'nda doğdu. Asıl adı Mehmed Seyfeddin'dir; mûsiki tarihinde daha çok Seyfeddin Osmanoğlu diye tanınır. Sultan Abdülaziz'in beş oğlundan en küçüğü olup annesi Gevherî Vâlide Sultan'dır. Çocukluk ve ilk gençlik yılları Feriye Sarayı'ndan geçti, bir ara Küçük Çamlıca'da bir köşkte yaşadı. Sonraları hayatını, yazları Suadiye'deki köşkünde, kışları da yine Feriye Sarayı'nda geçirdi. Gördüğü denizcilik öğrenimiyle iyi bir kaptan



Şehzade  
Seyfeddin  
Efendi

olarak yetişti. Osmanlı hânedanı 1924 Martında Türkiye'yi terketmeye mecbur edildiğinde bahriye feriki rütbesindeydi. Hânedân-ı Âl-i Osmân, Murassa' Osmânî ve Murassa' Mecîdî nişanları sahibi olan Seyfeddin Efendi yerleştiği Nis'te (Nice) 19 Ekim 1927'de vefat etti, naaşı Şam'da Selimiye Camii haziresindeki Sultan Vahdeddin'in kabrinin yanına defnedildi. Oğulları Şehzade Mehmed Abdülaziz, Mahmud Şevket ve Ahmed Tevhid efendiler iyi birer tambûrî, kızı Fatma Gevherî Sultan pek çok bestesi bulunan usta bir tambur ve kemençe icracısıdır.

Osmanlı hânedanında III. Selim'den sonra yetişmiş en büyük bestekârlardan olan Seyfeddin Efendi, İstanbul'da birçok mûsikîşinası himaye etmiştir. Saraydaki eğitimi sırasında sanata karşı yeteneğiyle dikkat çekmiş, küçük yaşlarda resim ve mûsiki dersleri almaya başlamıştır. Mûsiki-deki hocaları arasında Tanbûrî Cemil Bey ile Santûrî Edhem Efendi en önemlileridir. Zekâizâde Hâfız Ahmed Efendi ise (Irsoy) imamlığını yapmıştır. Kaptanlığı, ressamlığı, şairliği ve mahyacılığıyla tanınmasına rağmen Seyfeddin Efendi'nin en önemli özelliği mûsikîşinaslığıdır.

Bestekârlığı yanında iyi bir hânende, piyano, tambur, kemençe ve özellikle kanun sazında düzeyli bir icracıdır. Dinî ve din dışı sahalarda klasik üslûpta bestelediği peşrev, saz semâisi, marş, longa, tavşanca, beste, semâi, şarkı, tevşîh ve ilâhi formlarındaki eserleri onun bestecilikteki başarısını göstermektedir (Murat Bardakçı, koleksiyonda bulunan Seyfeddin Efendi'nin yetmiş üç adet eserinin listesini yayımlamıştır; *Antik ve Dekor*, sy. 100 [2007], s. 112). Seyfeddin Efendi'nin bestesi olmasına rağmen yakın zamanlara kadar Tan-



Şehzade  
Seyfeddin  
Efendi'nin  
kendi el yazısıyla  
bir eserinin  
notası

bûrî Cemil Bey'in eseri olarak icra edilmiş olan ünlü bayatî peşrevi bu formun şaheserleri arasında sayılır. Ayrıca hüzzam, rast, sabâ peşrevleri; rast, süzidil, şevkefzâ saz semâileri; mâhur tavşancaları; "Hüsn-i ânin nakş olundu kalbime ey meh-cemâl" mısraıyla başlayan eviç semâisi; "Bu mihnetgâh-ı âlemde garîbim yâ Resûlullah" mısraıyla başlayan hüzzam ve, "Nebîler serveridir Muhammed" mısraıyla başlayan şehnaz tevşihleriyle, "Dertli olan kullarına kıl devâ" ve, "Halâs et kalbimiz hubb-i sivâdan" mısraıyla başlayan ferahfezâ ilâhileri onun eserlerinden bazılarıdır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Selâhattin Güner, *Âşık Yunus Emre'nin Bes-telenmiş Şiirleri*, İstanbul 1961, s. 20-21; Sadun Kemali Aksüt, *500 Yıllık Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1967, s. 192-193; Kıp, *TSM Saz Eserleri*, s. 6; Töre, *İlâhiler*, V, 120-121; VIII, 8-9, 11, 12-13; IX, 16-17, 120-121; *TSM Sözlü Eserler*, s. 143; Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, II, 56, 135-136; Gültekin Oransay, "Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtların Ezgiyecileri", *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, III, Ankara 1977, s. 192; Murat Bardakçı, "Osmanlı Hanedanı'nın Az Bilinen Önemli Bir Bestekân", *Antik ve Dekor*, İstanbul 2007, sy. 100, s. 110-114; Öztuna, *BTMA*, II, 300.  NURİ ÖZCAN

### SEYFEDDİN GAZİ I

( سيف الدين الغازي )

Seyfüddin el-Gâzi  
b. İmâdiddin Zengî b. Aksungur  
(ö. 544/1149)

**Musul atabegi  
(1146-1149).**

500 (1106-1107) yılında doğdu. Musul Atabegi I. İmâdüddin Zengî'nin büyük oğludur. Babası Ca'ber Kalesi'ni kuşattığı sırada şehid edildiğinde (541/1146) Irak Selçuklu Sultanı Mesud'un kendisine iktâ ettiği Şehrîzor'da bulunan Seyfeddin Gazi, Musul nâibi Ali Küçük'ün davetiyle yola çıktı. İmâdüddin Zengî'nin atabegi olduğu Selçuklu Meliki Alparslan b. Mahmûd'un Musul'u ele geçirme girişimini önleyip şehre hâkim oldu ve onu bir kalede hapsedti (İbn Hallikân, IV, 4). Sultan Mesud, aralarındaki iyi ilişkiler ve kendisine duyduğu güven dolayısıyla Seyfeddin Gazi'nin Musul hâkimiyetini onayladı. Babasının vefatı sırasında yanında bulunan kardeşi Nûreddin Mahmud ise Halep'e giderek şehri hâkimiyeti altına aldı. Böylece Musul Atabegliği'nin Suriye ve el-Cezîre'deki toprakları Halep ve Musul merkez olmak üzere ikiye bölünmüş oldu.

İmâdüddin Zengî'nin ölümünün ardından Ermeniler, Urfa'da isyan ederek şehri eski Urfa Kontu II. Joscelin'e teslim ettiler. Durumu öğrenen I. Seyfeddin Gazi, Urfa'ya Ali Küçük idaresinde bir ordu sevketti. Ancak daha önce yetişen Nûreddin Mahmud isyanı bastırıp şehre hâkim olunca Musul kuvvetleri geri dönmek zorunda kaldı. Bu durum iki kardeş arasında kısa süreli bir gerginliğe yol açtı. Mardin ve Hisnikyâ Artuklu beylerinin Zengî'nin zaptetmiş olduğu topraklarını geri almaya girişmeleri yüzünden Seyfeddin Gazi, Urfa'nın Halep'e bağlanmasını kabullenmek zorunda kaldı. Artuklular'a karşı harekete geçen Seyfeddin Gazi Hani, Meyyâfârikin (Silvan), Cebel-i Cur, Zülkarneyn, Şabah-tan, Tel Mevzen, Dara ve diğer bazı yerleri aldıktan sonra Mardin'e hücum edip büyük tahribat yaptı. Mardin Artuklu Beyi Timurtaş elçi göndererek kızını da vermek suretiyle onu anlaşmaya ve Musul'a dönmeye ikna etti (542/1147).

İmâdüddin Zengî'nin Urfa'yı fethi sebebiyle düzenlenen II. Haçlı Seferi'ne katılan ve Nisan 1148'de Filistin'e ulaşan Haçlı ordularının ilk hedefi Dımaşk Atabegliği toprakları oldu. Dımaşk'ın kuşatılması üzerine Vezir Muînüddin Üner, Seyfeddin Gazi'ye âcil yardım çağrısında bulundu. Büyük bir orduyla Musul'dan yola çıkan Seyfeddin Gazi, Halep'ten kardeşi Nûreddin Mahmud'u da alarak Humus'a geldi. Seyfeddin Gazi'nin şehre bir nâib gönderme hususunda ısrarı karşısında tedirgin olan Dımaşk'lı yöneticiler, Seyfeddin Gazi'nin Dımaşk'ı alması durumunda Filistin'deki Haçlı varlığının sona ereceğini söyleyerek Haçlılar'ı çekilmeye ikna ettiler. Seyfeddin Gazi, Haçlılar'ın Dımaşk'tan ayrılmasının ardından Nûreddin Mahmud'un Üner ile birlikte Haçlılar'ın elindeki Ureyne (Arîme) Kalesi'ne karşı düzenlediği sefere (543/1148) büyük bir kuvvet gönderdi. Haçlılar'ın yenilgiye uğratılması ve kalenin tahrip edilmesinden sonra ordular Humus'ta bulunan Seyfeddin Gazi'nin yanına döndü. Nûreddin Mahmud, aynı yıl Halep'e saldırmayı planlayan Haçlılar'ı Yağra'da ağır bir hezimete uğrattı (Receb 543 / Kasım-Aralık 1148) ve aldığı esirlerden bir kısmını Seyfeddin Gazi'ye gönderdi. Bu durum Seyfeddin Gazi'nin bu savaşta da Nûreddin Mahmud'a yardım ettiğini göstermektedir.

Mardin Artuklu Beyi Timurtaş daha önce söz verdiği gibi kızını çeyiziyle birlikte Musul'a gelin olarak gönderdi. Ancak Seyfeddin Gazi bu sırada ağır hasta olduğundan evlilik gerçekleşmedi. Hummaya ya-

kalan Seyfeddin Gazi 544 yılı Cemâziyelâhir ayı sonlarında (Kasım 1149 başları) Musul'da vefat etti ve yaptırdığı el-Medresetü'l-Atabekiyetü'l-Atîka'ya defnedildi. Nûreddin Mahmud'un yetiştirip kızıyla evlendirdiği oğlu genç yaşta öldüğü için halefi bulunmadığından vasiyeti üzerine yerine kardeşi Kutbüddin Mevdûd geçti. Musul Atabegleri'nin tarihini yazan İbnü'l-Esir, I. Seyfeddin Gazi'yi cesur, cömert ve yüksek ahlâklı bir yönetici olarak tanımlar ve Selçuklu hükümdarları dışında başında sancak taşıyan ilk emîr olduğunu kaydeder. Hayır işleriyle ilgilenen, ilmi ve âlimleri seven, şairleri himaye eden Seyfeddin Gazi, Musul'da Bâbülmüşraa'da sûfiler için bir ribât yaptırmıştır. Şair Haysa Beysa onu öven bir kaside yazmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk* (Amedroz), s. 282, 284-285, 298-299; İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu Meyyâfârikin ve Âmid: Kısmü'l-Artukıyyin* (nşr. Ahmet Savran), Erzurum 1987, s. 82-83; İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Muşil* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, s. 84-93; a.m.f., *el-Kâmil* (trc. Abdülkerim Özyayın), İstanbul 1987, XI, 106-107, 114-115, 119-123, 126-127; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 3-4; N. Elisséeff, *Nûr ad-Din*, Damas 1967, II, 389-394, 396-399, 419-422; Hüseyin Ali ed-Dakuki, *Kuzey Irak'ta Atabegler Hakimiyeti* (doktora tezi, 1975), İÜ Ed. Fak., s. 99-105; Saïd ed-Diveci, *Târîhu'l-Muşil*, Musul 1402/1982, s. 284-287; Coşkun Alptekin, *Dımaşk Atabegliği (Toğteginliler)*, İstanbul 1985, s. 138-142; Ebru Altan, *İkinci Haçlı Seferi (1147-1148)*, Ankara 2003, s. 50, 106, 111, 117; "Gâzi, Sayf al-Din", *İA*, IV, 733-734.  GÜLAY ÖĞÜN BEZER

### SEYFEDDİN GAZİ II

( سيف الدين الغازي )

Seyfüddin el-Gâzi b. Kutbüddin Mevdûd  
b. İmâdiddin Zengî  
(ö. 576/1180)

**Musul atabegi  
(1170-1180).**

545 (1150) yılı civarında doğdu. Musul atabegi Kutbüddin Mevdûd'un oğludur. Kutbüddin Mevdûd yerine diğer oğlu (II.) İmâdüddin Zengî'nin geçmesini istediysede Mardin Artuklu Beyi Timurtaş'ın kızı olan annesi, Musul Valisi Fahreddin Abdülmesih ile iş birliği yaparak II. Seyfeddin Gazi'yi Musul atabegi ilân etti (565/1170). İmâdüddin Zengî de amcası Halep Atabegi Nûreddin Mahmud Zengî'ye şikâyetle bulundu. Fahreddin Abdülmesih'in yeğenleri üzerindeki tahakkümüne son vermek isteyen Nûreddin Mahmud Habur, Nusaybin, Rakka ve Harran'ı ele geçirdi (Muhar-

rem 566 / Eylül-Ekim 1170). II. Seyfeddin Gazi'ye ait Sincar'ı alıp İmâdüddin Zengî'ye verdi, ardından Musul'a yürüdü. Ara buluculuk girişiminde bulunan Azerbaycan Atabegi Şemseddin İldeniz'e niyetinin Musul'u almak değil yeğenleri arasındaki ihtilâfi çözmek olduğunu söyleyerek şehre girdi (13 Cemâziyelevvel 566 / 22 Ocak 1171). Abdülmüşîh'i Musul valiliğinden azledip yerine adamlarından Sâdeddin Gümüştegin'i getirdi. Bu arada halifenin kendisine gönderdiği hil'ati Seyfeddin Gazi'ye giydirerek onun Musul hâkimiyetini tasdik etti. Aralarındaki anlaşmaya göre Seyfeddin Gazi, amcası Nûreddin Mahmud'a tâbi olacak ve Nûreddin'in sefer sırasında zaptettiği yerler de kendisinde kalacaktı. Ayrıca Sincar Musul'dan ayrılıyor, burada atabegliğin başka bir şubesi kurulmuş oluyordu.

567 (1172) yılında Nûreddin Mahmud Zengî'nin Antakya ve Trablus bölgesinde Haçlılar'a karşı giriştiği bir sefere muhtemelen II. Seyfeddin Gazi'ye bağlı birlikler de katıldı. 569'da (1173-74) Nûreddin Mahmud, Mısır'a yapacağı sefer sırasında Haçlılar'a karşı Dimaşk'ın güvenliğini sağlamak üzere II. Seyfeddin Gazi'yi yanına çağırırdı. Ordusuyla birlikte Suriye'ye doğru ilerlerken Nûreddin Mahmud'un ölümüyle Halep Atabegliği'ne tâbi olmaktan kurtulan Seyfeddin Gazi, amcasının vefatını onun daha önce zaptettiği Musul Atabegliği'ne bağlı toprakları geri almak için bir fırsat kabul etti ve Harran, Nusaybin, Habur, Urfa, Seruç, Rakka, Cezîre-i İbn Ömer'i (Cizre) ele geçirdi.

Nûreddin Mahmud'un ölümü ve yerine oğlu el-Melikü's-Sâlih İsmâil'in geçmesi onun Mısır'daki nâibi Selâhaddin-i Eyyübî'yi harekete geçirdi. Selâhaddin'in el-Melikü's-Sâlih'i himaye bahanesiyle Dimaşk'ı almaya teşebbüs etmesi üzerine Halepli idareciler Seyfeddin Gazi'den yardım istediler. Bu durum, atabegliğin bölünmüş olan topraklarını birleştirmek için büyük bir fırsat olmasına rağmen Selâhaddin ile savaşma konusundaki tereddüdü Seyfeddin Gazi'nin inisiyatifini kaybetmesine yol açtı. Bundan yararlanan Selâhaddin önce Dimaşk'ı, ardından Ba'lebek, Hama, Humus, Rakka ve Seruç'u ele geçirdi (1174). II. Seyfeddin Gazi, Sincar hâkimi olan kardeşi İmâdüddin Zengî'den Selâhaddin-i Eyyübî'ye karşı düzenleyeceği sefere katılmasını istedi. Ancak İmâdüddin, kendisini Musul atabegi yapmayı vaad eden Selâhaddin ile iş birliğini tercih etti. Seyfeddin Gazi bunun üzerine Sincar'ı kuşattı. Diğer taraftan kardeşi İzzeddin Mesud kumandasındaki bir orduyu Selâhaddin'e karşı

gönderdi. Ancak bu ordu Selâhaddin'e mağlûp olunca (570/1175) Sincar muhasarasını kaldırmak zorunda kaldı. Ertesi yıl Mardin ve Hisnikeyfâ Artuklularından yardım alarak 6000 kişilik bir orduyla Selâhaddin'in üzerine yürüdü. Bu sırada Selâhaddin askerlerinin önemli bir kısmını Mısır'a gönderdiği için durum müsait görünüyordu. Ancak Nusaybin'e gelip kış burada geçiren Seyfeddin Gazi'nin ordusunda gereksiz bekleyiş yüzünden hoşnutsuzluk başladı. Bu arada Mısır'dan dönen kuvvetleri kendisine katılınca Selâhaddin güçlendi. İki ordu Halep civarında Tel Sultan mevkiinde karşılaştı. Musul askerleri, sancaklar çukura dikildiği için Seyfeddin Gazi'nin yenilgiye uğradığını zannedip neredeyse savaşmadan dağıldılar (571/1176). Seyfeddin Gazi kardeşi İzzeddin Mesud'u şehri korumak için Halep'e gönderdi, kendisi Musul'a döndü. Selâhaddin-i Eyyübî'nin Menbic, Bizâa ve Azâz gibi müstahkem mevkiileri ele geçirmesi Musul ile Halep arasındaki bağlantıyı tehlikeye soktu. II. Seyfeddin Gazi, Selâhaddin'in Halep'i de kuşatması üzerine kuşatmayı kaldırması karşılığında Suriye'de ele geçirdiği yerleri ona bıraktı ve onun Mısır hâkimiyetinin tanınması şartıyla Halep Atabegliği'yle yaptığı anlaşmayı onaylamak zorunda kaldı. Seyfeddin Gazi, uğradığı bu yenilgilerin ardından atabegliğin durumunu güçlendirmek için bazı tedbirler aldı. Babası İmâdüddin Zengî döneminden beri Musul'da önemli görevlerde bulunmuş olan Ebü'l-Hasan Celâleddin Ali b. Cemâleddin el-İsfahânî'yi vezirliğe, Mücâhidüddin Kaymaz'ı nâibliğe ve ordu kumandanlığına tayin etti (571/1176).

II. Seyfeddin Gazi yakalandığı verem hastalığı ve menenjitten kurtulamayıp otuz yaşlarında vefat etti (3 Safer 576 / 29 Haziran 1180). Hastalığı şiddetlenince yerine oğlu Muizzüddin Sencer Şah'ın geçmesini vasiyet etti. Ancak daha sonra Selâhaddin-i Eyyübî'nin atabegliği için oluşturduğu tehdidi göz önüne alarak kumandanlarından yerine kardeşi İzzeddin Mesud'u geçirmelerini istedi, oğullarına da ona tâbi olmalarını söyledi. Bu sırada Muizzüddin Sencer Şah'ı Cezîre-i İbn Ömer valiliğine tayin etti. Güzel ahlâkı, akıllılığı, vakarı dolayısıyla kaynaklarda ondan övgüyle bahsedilmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *et-Tarihü'l-bâhir fi'd-devleti'l-Âtabekiyye bi'l-Mevşil* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, s. 146, 152-155, 175-177, 180; a.mlf., *el-Kâmil* (trc. Abdülkerim Özyıldın), İstanbul 1987, XI, 286, 292-294, 325-327, 336-338, 342-346, 369-370; Bündârî, *Sene'l-*

*Berkı's-Şâmî* (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, I, 93-94, 97, 138; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 4-5; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXVII, 179-183; N. Elisséeff, *Nür ad-Din*, Damas 1967, I, 657-662, 694-696; Hüseyin Ali ed-Dakuki, *Kuzey Irak'ta Atabegler Hakimiyeti* (doktora tezi, 1975), İÜ Ed. Fak., s. 113-127; Saïd ed-Diveci, *Târîhu'l-Mevşil*, Musul 1402/1982, s. 293-296; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Eyyübî ve Devlet*, İstanbul 1987, s. 69-72; Gülay Ögün Bezer, *Begteginliler (Erbil'de Bir Türk Beyliği)*, İstanbul 2000, s. 55-64; "Gazi Sayf al-Din", *İA*, IV, 734.

 GÜLAY ÖGÜN BEZER

## SEYFEDDİN İSMÂİL EFENDİ

(ö. 1882)

Osmanlı hukuk âlimi,  
Mecelle Cemiyeti âzası.

Harpût'ta doğdu. Bir süre burada eğitim gördükten sonra tahsiline İstanbul'da devam etti. Ders arkadaşı Ahmed Cevdet Paşa, talebe içinde Harputlu Seyfeddin İsmâil Efendi ile Amasyalı Abdülkerim Efendi'nin meşhur olduklarını, ancak onların İmamzâde Esad Efendi'nin dersine devam ettiklerini, bazan da kendisiyle birlikte Vidinli Hoca'nın derslerine katıldıklarını söylediler. Tahsilini tamamladıktan sonra müderrisliğe başlayan İsmâil Efendi Muharrem 1284'te (Mayıs 1867) Galata kadısı oldu ve aynı yıl şâban ayı (aralık) sonlarında Mekte pâyesi aldı. Nisan 1869'da Şûrâ-yı Devlet âzâlığına getirildi ve Mecelle Cemiyeti'ne üye olarak çalışmalara katıldı. Bu arada İstanbul pâyesini aldı ve Haziran 1872'de fiilen İstanbul kadılığına getirildi. Ardından Ahkâm-ı Adliyye âzâlığına ve Mayıs 1874'te muhâkemât reisliğine tayin edildi. Ertesi yıl aralık ayında tekrar Şûrâ-yı Devlet âzâlığına getirildi, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği pâyelerini aldı, ancak Aralık 1878'de Halep nâibliğine gönderilerek merkezden uzaklaştırıldı. Bir yıl sonra İstanbul'a dönüp üçüncü defa Şûrâ-yı Devlet âzâlığına getirilen İsmâil Efendi'ye Murassa' Osmani nişanı verildi. İsmâil Efendi 17 Safer 1300 (28 Aralık 1882) tarihinde İstanbul'da vefat etti ve Haydarpaşa'da defnedildi. Behcetî İsmâil Hakkı mezar taşındaki bilgilerden hareketle ölüm tarihini 17 Şevval 1300 (21 Ağustos 1883) olarak verir ve mezarının Saraçlar Çeşmesi'nden Miskinler Tekkesi'ne gelen yolun umumi mezarlık cephesinde bulunduğunu belirtir (*Merâkid-i Mu'tebere-i Üsküdar*, s. 27). Sirozîzâde Tâhir Efendi'nin damadı olduğu kaydedilen Seyfeddin İsmâil Efendi'nin ailesi hakkında başka bilgiye ulaşılamamıştır.

Derin fıkıh bilgisi sebebiyle akranları içinde öne çıkan ve arkadaşları arasında güven-



nilir bir kişi olarak tanınan Seyfeddin İsmâil Efendi'nin aynı zamanda güçlü bir hatip olduğu kaydedilir. Ahmed Cevdet Paşa, Mecelle Cemiyeti'nde görev yapan üyeleri değerlendirirken ondan, "Metânet-i efkâr-ı sahîhalarından eminim" şeklinde bahseder ve cemiyet âzasından Ahmed Hilmi Efendi'ye yazdığı bir mektupta diyet ve kısas konusundaki şahsî mütalaalarını aktararak önce Seyfeddin Efendi ile müzakere edilmesini ve Halil Efendi ile tartışıldıktan sonra uygun bulunursa cemiyette görüşülmesini tavsiye eder.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin hazırlık çalışmalarına başından beri katılan Seyfeddin İsmâil Efendi, Ahmed Hilmi Efendi ile birlikte Mecelle'nin bütün kitaplarının müzakere ve tedvininde yer alan iki kişiden biridir. Mecelle'nin mazbatasında Şûrâ-yı Devlet âzası ve sonraki kitaplarda yine Şûrâ-yı Devlet âzası, cemiyet âzası, dârülhilâfe kadısı, sâbık dârülhilâfe kadısı, Muhâkemât Dairesi reisi unvanlarıyla veya unvan-sız olarak sadece Seyfeddin şeklinde mühürünün bulunduğu görülmektedir. Vak'anüvis Ahmed Lutfi Efendi'nin *Târih*'inde (XV, 34), Ahmed Cevdet Paşa'nın taşra valiliğine tayin edilip riyâsetten uzaklaştırıldığı dönemde Seyfeddin Efendi'nin Mecelle Cemiyeti'nin başkanlığına getirildiği kaydedilirse de diğer kaynaklarda resmen bu görevi üstlendiğine dair bir bilgi yer almamakta ve Mecelle'nin hiçbir kitabının altında başkan sıfatıyla imzası bulunmamaktadır. Resmen başkan olarak görev almasa da başkanın bulunmadığı zamanlarda vekâleten veya fiilen bu görevi sürdürdüğü düşünülebilir. Seyfeddin İsmâil Efendi, II. Abdülhamid dönemindeki Meşrutiyet idaresine geçiş tartışmalarına da katılmıştır. Ulemâdan çeşitli gerekçelerle Meşrutiyet yönetimine muhalefet edenlere karşılık Meşrutî idarenin gerekli olduğunu savunan tarafta Seyfeddin Efendi'nin başı çektiği ve bu tarz yönetimin Kur'ân-ı Kerîm'deki "ve şâvirhüm fi'l-emr" âyeti gereğince şeriata uygun olduğu kanaatini taşıdığı belirtilmektedir (*DİA*, XXIX, 390).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Sicill-i Osmânî*, III, 122; Cevdet, *Tezâkir*, IV, 10, 137; Lutfi, *Târih*, XV, 34; Behcetî, *Merâkid-i Mu'tebere-i Üsküdar*, s. 27; Ebû'lulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa* (İstanbul 1946), Ankara 1996, s. 161, 232-233; Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihi'nde Mecelle*, İstanbul 1973, s. 24-25; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1974, s. 198; Osman Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, İstanbul 1997, s. 72; M. Şükrü Hanioglu, "Meşrutiyet", *DİA*, XXIX, 390.



TAHSİN ÖZCAN

### SEYFİ ÇELEBİ (ö. 998/1590'dan sonra) Osmanlı tarihçisi.

Hayatı hakkında XV ve XVI. yüzyıllarda Asya, Çin ve Hindistan'da hüküm süren Cengizli ve Türk idarecilere dair Türkçe tarihî-coğrafi bir eser yazmış olması, muhtemelen III. Murad devrinde Osmanlı bürokrasisinde defterdar olarak görev yapmış bulunması dışında hiçbir şey bilinmemektedir. Osmanlı biyografisi ve bibliyografya kaynaklarında onun ne adı ne de eseri zikredilir.

Seyfi'nin eserinin iki nüshası günümüze ulaşmıştır. Bunlardan biri Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde (Cod. 917), diğeri Bibliothèque Nationale'dedir (Suppl. Turc. nr. 1136). Kitap Joseph Matuz tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte 1968'de yayımlanmıştır. İki yazmada da başlık bulunmadığı için Seyfi'nin eseri müellifin vefatından sonra Leiden metnine eklenen şu açıklama ibaresiyle tanınmıştır: Kitâb-ı tevârîh-i pâdişâhân-ı vilâyet-i Hind ü Hitay u Keşmir ve vilâyet-i Acem ü Kaşgar u Kalmak u Çin ve sâyir pâdişâhân-ı pişin ez-evlâd-ı Çengîz Han ve hâkân u fağfûr u pâdişâhân-ı Hindüstân der zamân-ı Sultan Murad İbn Sultan Selim Han. Min te'lîfât-ı defterdar Seyfi Çelebi el-merhûm fi sene 990 tarihinde.

Bu açıklamanın iki bakımdan hatalı olduğu anlaşılmaktadır. İlk olarak 990 (1582) yılının 998 (1590) yerine yanlışlıkla yazıldığı ve bir müstensih hatası olduğu kesin gibidir, zira bu ikinci tarih Leiden nüshasının sonunda açıkça belirtilmektedir. Bundan başka metinde 1582 tarihli olaylara en azından iki gönderme yapılmaktadır. İkinci olarak müellif eserde kendini sadece Seyfi olarak tanımlamakta, mesleğine atıfta bulunmamaktadır. Yukarıdaki açıklamada yer alan "defterdar Seyfi Çelebi" ibaresi, Anadolu'nun 1580'lerdeki defterdarı olan ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1566 tarihli seferiyle ilgili (bugüne ulaşmayan) bir "Sigetvarnâme" kaleme alan Seyfullah Seyfi Çelebiyle (ö. 1006/1597'den sonra) bir ayniyet kurulduğunu akla getirmektedir (Babinger, s. 69; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 413'te, Seyfi ed-Defterî, ö. 1015/1606-1607 şeklinde geçer). Ayrıca Âşık Çelebi ile Kinalızâde'ye göre Seyfullah Seyfi Çelebi başarılı bir nesir yazarıydı. Seyfi'nin eseri ise iddiasız, gündelik dilde, böyle bir şöhrete katkıda bulunamayacak bir üslûpta yazılmıştır. Bundan dolayı iki müellifin aynı kişi

olması ihtimali zayıfladığı gibi Seyfi'nin defterdarlığı da şüphelidir. Seyfi mahlasının askerî kökene sahip bir yazara uygun olması ihtimali ve eserinin üslûbunun yüksek eğitimli birine işaret etmemesi dışında onun mesleğine ilişkin herhangi bir ipucu bulunmamaktadır.

Seyfi Çelebi'nin eseri büyük ölçüde çağdaş hükümdarların ve bunlardan bir kısmının seleflerine ait bir genel bakış niteliği taşır. Eser coğrafi temele göre düzenlenmiş olup müellifin vefatından sonra eklenen başlıkta listelenmiş bulunan -ancak buradaki sırayla uyumlu değil- hânedarlara ait dokuz bölümden oluşmaktadır. Kitap Çin'in (Hitay) son hükümdarlarıyla başlamakta ve İran'a dair iki başlıkla sona ermektedir; bu iki bölümden biri kızılbaş olmayan hükümdarları, diğeri "kızılbaş ve Bayındur padişahları" ele almaktadır. Seyfi mukaddimede bir *Cengiznâme*'ye, Hâfız-ı Ebrû'ya ait *Oğuznâme*'ye ve Ahmedî'nin *İskendernâme*'sine atıfta bulunmakla birlikte kitapta doğrudan konuyla ilgili hiçbir ana kaynak açık şekilde belirtilmemiştir. Eserdeki anekdot üslûbu tâcirler ve gezginler gibi şifahî kaynaklardan faydalanılmış olduğunu düşündürmektedir. Metinde Seyfi'nin seyahat ettiği dair bir işaret yoktur. Eser diğer kaynaklarda doğrulanan tarihî ayrıntılar ihtiva ettiği gibi sosyal, ekonomik ve etnografik mâlûmatı da içine almaktadır (*L'ouvrage*, s. 19-37). Buna rağmen Osmanlı müelliflerinin kaynakları arasında yer almamış ve XIX. yüzyılın ikinci yarısında Ch. Schefer ile W. Barthold tarafından kullanılıncaya kadar meçhul kalmıştır.

Kitapta telifle ilgili doğrudan bir sebep belirtilmez. Eser, XVI. yüzyılın sonlarında Osmanlı sarayında popüler hale gelen dünya tarihi yazımının bir temsilcisidir. Ancak eserin zamanlaması, muhtemelen Özbek Hanı Abdullah Han'ın hükümdarlığı esnasında (1583-1598) Osmanlı-Özbek münasebetlerine dair yeniden uyanan ilgiyle bağlantılıdır. Özbekler'le kurulan Safevî karşıtı münasebetlerin, 1591'de Gilân'ın mâzul idarecisi Han Ahmed'in İstanbul'a gelişiyle ilerletilmiş ve Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah'ın da katıldığı üçlü bir ittifakla takviye edilmiş olması muhtemeldir. Osmanlılar'ın Oğuz menşeli olduğunu ileri süren birçok metin XVI. yüzyılın sonlarına doğru yazılmış olup Seyfi'nin tarihini başka bir bağlamda desteklemiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*L'ouvrage de Seyfi Çelebi, historien ottoman du XVI<sup>e</sup> siècle* (ed. J. Matruz), Paris 1968; Âşık Çelebi, *Meşâirü'ş-şuarâ*, vr. 164<sup>b</sup>-165<sup>a</sup>; Selânikî, *Tâ-*

rih (İpşirli), I, 156; Kinalızâde, *Tezkire*, I, 498-500; Babinger, *GOW*, s. 69; Blochet, *Catalogue*, II, 176; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 413; J. Schmidt, *Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University*, Leiden 2000, I, 326-329; J. Stewart-Robinson, "Review", *JAOS*, XCIII/4 (1978), s. 572-574; S. Subrahmanyam, "On World Historians in the Sixteenth Century", *Representations*, sy. 91, Berkeley 2005, s. 44; W. Barthold, "Kuçum Khân", *EP<sup>2</sup>* (Ing.), V, 314.



CHRISTINE WOODHEAD

## SEYFİYE

( سيفيه )

Osmanlılar'da ehl-i örf de denilen idarî ve askerî zümre mensupları için kullanılan terim (bk. EHL-i ÖRF).

## SEYFULLAH EFENDİ

(1859-1932)

Bosna-Hersekli âlim.

Bugünkü Bosna-Hersek Cumhuriyeti'nin Konjiç (Belgradcık) kasabasında doğdu. Babası Hacı Sâlih Ağa Proho Mekke'de, dedesi Hacı Mustafa Efendi hac yolculuğundan dönerken Kahire'de öldü. Seyfullah Efendi Prohozâde (Prohić) ilk öğreniminin ardından devam ettiği Konjiç Medresesi'nde Ömer Efendi Humo'dan ders aldı. Daha sonra Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde tahsilini sürdürdü. Burada Saraybosna müftüsü ve ilk reisülulemâsı olan Mustafa Efendi Hacıömeroviç ve Hasan Efendi Spaho'nun derslerine katıldı. 1883 yılında gittiği İstanbul'da yüksek öğrenimini tamamlayıp 1893'te icâzet aldı. İstanbul'daki hocaları arasında Mustafa Hakki b. Halil el-Cum'avî ve Manastırlı İsmâil Hakki Efendi zikredilmektedir. Ertesi yıl Saraybosna'ya döndüğünde reisülulemâ tarafından kendisine verilen ka-



Seyfullah Efendi

dılık görevini kabul etmeyip Konjiç'te öğretmenlik yapmayı tercih etti. On bir yıl süreyle Cazin'deki medresede müderrislik görevini üstlendi. 1908'de Saraybosna'daki Şeriat ve Kadılık Okulu'na İslâm hukuku hocası olarak tayin edildi ve uzun süre çalıştığı bu kurumdan emekli oldu (1926). 1930'da gözlerini kaybetti. 29 Aralık 1932 tarihinde vefat etti.

Fıkıh ve ferâiz ilminde uzman sayılan, Boşnakça yanında Arapça ve Türkçe de bilen Seyfullah Efendi bu üç dilde eser vermiştir. Bosna-Hersek'te İslâmî ilimlerde Arapça ve Türkçe yazan son dönem âlimlerinden biri olduğu gibi bu sahada Boşnakça yazan neslin ilk temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ana dilinde eğitimin daha verimli olacağını düşünen Seyfullah Efendi diğer müslüman milletler gibi Boşnaklar'ın da kendi diilleriyle yazılan kitaplar sayesinde dinlerini daha kolay öğrenebileceklerine işaret etmekte ve bu faaliyetin ulemâ için bir farz-ı kifâye olduğunu belirtmektedir (*İslamski Svijet*, sy. 22, s. 4). Bu yaklaşımı bölgedeki âlimler tarafından desteklenmiş, çalıştığı kurumlarda ve özellikle Saraybosna'daki Şeriat ve Kadılık Okulu'nda kadınların yetişmesine katkısı olmuştur. Türkiye'deki İlahiyat fakültelerine ve İslâmî ilimlere katkısı olan Muhammed Tayyib Okıç onun öğrencisidir.

**Eserleri.** Çoğu risâle şeklinde olan eserlerinin yalnızca bir kısmı neşredilmiştir. 1. *Tecvidü'l-inâs*. Arap harfleriyle Boşnakça kaleme alınmıştır (Sarajevo 1907, 1927). 2. *Ahvâl-i Nisâ*. Yine Boşnakça yazılan bir risâledir (Sarajevo 1907, 1927). 3. *Zübdetü'l-ferâiz*. Hanefî mezhebine göre ferâiz konularını içeren bu Arapça eser Saraybosna'daki Şeriat ve Kadılık Okulu'nda ders kitabı olarak okutulmuştur (Fatima Omerdić, XXV-XXVI [2007], s. 339) (Sarajevo 1916). 4. *Dürr-i Yektâ Tercümesi*. Türkçe'den Boşnakça'ya bir çeviridir (Cazin 1911). 5. *Kitâbü'n-Nikâh*. Bosna hükümetinin 15 Ekim 1916 tarihli kararıyla Saraybosna'daki Şeriat ve Kadılık Okulu'nda ders kitabı olarak okutulmuştur (Fatima Omerdić, XXV-XXVI [2007], s. 339-340). 6. *Eşahhu'l-akziye fî lübsi'l-çalensüveti'n-Naşrâniyye* (Sarajevo 1919). Eserin arkasında dört sayfalık Boşnakça bir muhtasarda da mevcuttur (Fatima Omerdić, XXV-XXVI [2007], s. 339-340). 7. *Ahşenü'l-vesile fî ma'rifeti'l-vesâyâ ve'l-vaşiyye* (Sarajevo 1338/1920). 8. *Smrt Hazreti Fatime*. Hz. Fâtima'nın vefatını konu alan bu manzum eser Arap harfleriyle Boşnakça kaleme alınmıştır (Sarajevo 1343/1924, 1360/1941). 9. *Şürû-i Salât*. Türkçe'den Boşnakça'ya bir çeviri olan eserin Latin harf-

leriyle çeşitli neşirleri vardır (Sarajevo 1930, 1931, 1933, 1940, 1943) ve her neşirde bazı ilâveler yapılmıştır. 10. *Bidâyetü'l-inâs: Najbolji Ilmihal na Bosanskom Jeziku*. Arap harfleriyle Boşnakça kaleme alınmış bir ilmihaldir (Sarajevo, ts.).

Seyfullah Efendi'nin Boşnakça, Arapça ve Türkçe henüz neşredilmemiş eserleri de vardır. *'Umdetü'l-ferâiz* adlı kendi eserine İstanbul'daki tahsili döneminde yazdığı *'Ukdetü'l-ferâiz şerhu 'Umdeti'l-ferâiz* adlı şerh Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Dobrača, II, 902-903). Yazma nüshaları bulunan diğer belli başlı Arapça eserleri de şunlardır: *'Umdetü'l-ferâiz, Lübbü'l-ferâiz, Hediyetü't-tullâb fî üslûbi muţâla'ati'l-kitâb, el-Fevâ'idü'n-nefise fî tertibi'l-hucec ve'l-akyise, Teshilü'l-vuşûl, Şerhu Dibâceti 'Ali Kuşci, Ta'likât 'ale'l-kavli'l-hâmis, Teshilü'l-ferâiz, Nüzhetü'r-râ'id şerhu Zübdeti'l-ferâiz, Kitâbü'l-İbâdât ma'a muqaddimeti'l-fıkh, Hediyetü'l-evsiyâ', Kitâbü'l-Mevâ'iz*. Osmanlı Türkçesi ile kaleme aldığı eserlerin başlıcaları şöylece sıralanabilir: *Tuhfe-i Sıbyân der Tecvid-i Kur'ân, Kavâid-i İ'râb, Kavâid-i Sarfiyye, Mâ Yentefiu bihi'l-mer'ü ba'de mevtihi*. Boşnakça kaleme aldığı eserlerin başlıcaları da şunlardır: *Ma'lûmât-ı İbtidâiyye, Tec-*

Seyfullah Efendi'nin el yazısı



*vîdû'l-Kur'ân, Teshlû't-tecvîd, Kifâyetü'n-nisâ, Mesâil-i Dîniyye, Mesâil-i Fıkhiyye, Vezâif-i İslâmiyye, Tedrîbü'l-mübtedî fi'l-Arabî* (yazma olarak günümüze ulaşan eserleri hakkında bk. Handžić, *el-Cevherü'l-esnâ*, s. 104-105; Šabanović, s. 617-620; Dobrača, II, 902-903; Ahmić, s. 364-366; Muharem Omerdić, s. 16-17; Fatima Omerdić, XXV-XXVI [2007], s. 338-341). Onun üç sayfadan ibaret otobiyografisi Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Arşivi'nde kayıtlı olup (nr. A-3610/TO) Muharem Omerdić tarafından Boşnakça'ya tercüme edilmiştir ("Autobiografija", *Islamska Misao*, sy. 85-86, Sarajevo, 1986, s. 18-19).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Sejfulah Proho, "Autobiografija", *Gazi Hüsrev-bey Kütüphanesi Arşivi*, nr. A-3610/TO (yazma nüsha); a.m.f., "Autobiografija" (trc. Muharem Omerdić), *Islamska Misao*, sy. 85-86, Sarajevo 1986, s. 18-19; Mehmed Handžić, *Književni Rad Bosansko-Hercegovackih Muslimana*, Sarajevo 1933, s. 19-20; a.m.f., *el-Cevherü'l-esnâ fi terâcimi 'ulemâ'i ve şu'arâ'i Bosna* (nşr. Abdülfetâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1413/1992, s. 103-105; Hazim Šabanović, *Književnost Muslimana Bosne i Hercegovine na Orijentalnim Jezicima*, Sarajevo 1973, s. 617-620; Kasim Dobrača, *Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa*, Sarajevo 1979, II, 902-903; Chameran (Hadži Ibrahim Hakki Čokić), "Merhum Sejfullah ef. Proho", *Hikmet*, sy. 44, Tuzla 1933, s. 254-255; Hifzija M. Hasanefendić, "Sejfullah Proho", *Narodna Pravda*, sy. 42, Sarajevo 1941, s. 4; Mahmud Trajlić, "10-Godišnjica Smrti Sejfullah ef. Prohe", *Osvit*, sy. 42-43, Sarajevo 1942, s. 2; Alija Ahmić, "Profesor Sejfullah Prohić-Uz 120 Godišnjicu Rođenja", *Takvim*, Sarajevo 1979, s. 363-366; Muharem Omerdić, "Autobiografija Sejfullah Efendije Prohe", *Islamska Misao*, sy. 85-86 (1986), s. 16-17; Fatima Omerdić, "Bibliografija Štampanih Djela Arapskim Pismom Bosanskohercegovackih Autora u Gazi Husrev-Begovoj Biblioteci", *Anali GHB*, XXV-XXVI (2007), s. 338-341.



MUHAREM OMERDIĆ

**SEYFÜDDEVLE,  
Abdüssamed Han**  
(سيف الدولة عبدالصمد خان)  
(ö. 1150/1737)

**Bâbürlü devlet adamı.**

Asıl adı Hâce Abdürrahîm b. Abdülkerîm olup Abdüssamed Han adıyla tanınır. Aslen Semerkantlı olup nesebi Nakşibendî meşâyihinden Hâce Ubeydullah Ahrâr'a dayanır. Seyfûddeve ve Delîr Ceng unvanları Bâbürlü Devleti'ne hizmetlerinden dolayı verilmiştir. Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb'in hükümdarlığı döneminde (1658-1707) ailesinin bir seyahat için bulunduğu Agra'da doğdu. İki yaşında iken ailesi

Semerkant'a döndü. İlk eğitimini burada alan Seyfûddeve genç yaşta Canoğulları'ndan Sübhan Kulı Han'ın (1682-1702) maiyetine girdi ve şeyhülislâm rütbesine ulaştı. Daha sonra Hindistan'a gitti ve Bâbürlü idaresinde Evrengzîb'in kumandanlarından İran asıllı (İranî) Zülfikar Han'ın himayesine mazhar olup onun maiyetinde mansabdâr oldu. Yine Evrengzîb'in kumandanlarından Türk asıllı (Turanî) Muhammed Emin Han'ın kardeşiyle evlenmesinin ardından mansabı arttı ve bir müddet Dekken ve civarında bulunduktan sonra 1125'te (1713) Sultan Ferruhsiyer zamanında Lahor valisi tayin edildi. 1127'de (1715) Seyfûddeve'ye ilâveten Delîr Ceng unvanıyla taltif edildi. Ferruhsiyer tarafından o sırada Pencap'ta isyan eden Şih lideri Guru Banda'nın isyanını bastırmakla görevlendirildi. Seyfûddeve'nin oğlu Zekeriyâ Han da babasına yardım için Cammû'ya gönderildi. Seyfûddeve, 20.000 kişiyi aşkın bir kuvvetle Guru Banda'yı sekiz ay muhasara ettikten sonra bozguna uğrattı (1127/1715). Böylece Sih tehdidini önleyerek Pencap bölgesinde asayiş ve huzuru temin etti. Aynı şekilde Afgan Hüseyin Han Kasûrî'nin çıkardığı isyanı da bastırdı. 1137'de (1724) Mültan valisi tayin edilince oğlu Lahor valiliğine getirildi. 28 Rebiülevvel 1150'de (26 Temmuz 1737) vefat eden Seyfûddeve Lahor'a defnedildi. Bâbürlü kaynaklarında zeki ve kabiliyetli bir devlet adamı, âlim ve sanatkârları himaye eden cömert bir idareci olarak zikredilir. Dindar bir devlet adamı olup gayri müslimlere de hoşgörülü davranırdı. Nâsîrüddin Muhammed Şah zamanında Nizâmülmülk Âsaf-câh'ın yeniden cizye koymasına karşı çıkmıştı.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Shah Nawaz Khan, *Ma'âşir al-umarâ* (trc. A. H. Beveridge, ed. B. Prashad), Calcutta 1911, I, 71-73; Storey, *Persian Literature*, I, 664; Muhammad Hashim Khafi Khan, *Muntakhabu'l-Lubab (The History of India* içinde, ed. H. M. Elliot - J. Dowson), Delhi 1990, VII, 456-457, 491, 511, 516; S. Chandra, *Parties and Politics at the Mughal Court, 1707-1740*, Aligarh 1959, s. 68; K. Singh, *A History of the Sikhs*, London 1963, I, 112-116; *Esrâr-ı Şamedî* (nşr. Muhammed Şücaüddin), Lahore 1965, s. 5-55; Aziz Ahmad, *The Punjab under Abdus Samad Khan and Zakeriyya Khan, 1713-1745* (yüksek lisans tezi, 1980), Quaid-i-Azam University; S. Digby, *Sufis and Soldiers in Aurangzeb's Deccan*, Oxford 2000, s. 126; S. Maqbul Ahmad, "Abd-al-Şamad Khan", *Elr.*, I, 162.



AZMİ ÖZCAN

**SEYFÜDDEVLE, Sadaka b. Mansûr**  
(bk. SADAKA b. MANSÛR).

**SEYFÜDDEVLE el-HAMDÂNÎ**  
(سيف الدولة الحمداني)

Ebü'l-Hasen Seyfû'd-devle Ali  
b. Abdillâh b. Hamdân b. Hamdûn  
et-Tağlibî el-Hamdânî  
(ö. 356/967)

**Hamdânîler'in  
Halep kolunun kurucusu ve ilk emîri  
(944-967).**

17 Zilhicce 303 (22 Haziran 916) tarihinde Meyyâfârikin'de dünyaya geldi. 301 (914) yılında doğduğu da rivayet edilir. Hamdânî hânedanının kurucusu Ebü'l-Heycâ Abdullah b. Hamdân'ın oğludur. Babasının ölümünden (317/929) sonra ağabeyi Nâsîrüddeve Hasan'ın himayesinde yetişti. İki kardeş Abbâsî halifeleri Muktedir-Billâh, Kâhir-Billâh ve Râzî-Billâh devirlerinde meydana gelen karışıklıklar sırasında Musul'da iktidarlarını sürdürmeye çalıştı. Seyfûddeve, Hamdânîler'e tâbi Diyarbekir Valisi Ali b. Ca'fer'in isyanını bastırarak dikkatleri üzerine çekti (324/936); ardından Bizans'ın Şark kuvvetleri kumandanı Ioannes Kurkuas'ı bozguna uğrattı (326/938). İrmîniye'de hüküm süren bazı Ermeni ve Gürcü prenslerini kendine tâbi kıldı. 940'ta Şebinkarahisar'ı tahrip etmek için Bizans topraklarına girdi. Halife Müttaki-Lillâh'ın Bağdat'ı tehdit eden Berîdîler'e karşı Hamdânîler'den yardım istemesi üzerine Nâsîrüddeve Hasan, Seyfûddeve'yi yardıma gönderdi. Ancak halife, emîrî'l-ümerâ İbn Râik ve Seyfûddeve, Berîdîler karşısında tutunamayıp Musul'a çekilmek zorunda kaldılar. Bu arada iki kardeş İbn Râik'i öldürdü ve halifeye kendisine suikast düzenlemek istediği için öldürüldüğünü söyledi. Halife de Hasan el-Hamdânî'yi emîrî'l-ümerâ tayin edip "Nâsîrüddeve", kardeşi Ali'ye "Seyfûddeve" lakabını verdi (1 Şâban 330 / 21 Nisan 942). Halife, Hamdânîler ve Türk Emîri Tüzün ile birlikte Bağdat'a yürüyünce Berîdîler şehri terktiler. Ağabeyi Nâsîrüddeve tarafından Berîdîler'i cezalandırmak için Vâsıt'a gönderilen Seyfûddeve onları mağlûp etti. Ancak ordusundaki Türk askerleriyle anlaşamayıp Bağdat'a döndü. Nâsîrüddeve ve Seyfûddeve, Bağdat'ta Türk askerleriyle mücadeleye girmek için çekiniş Musul'a gittiler. Bunun üzerine halife Türk kumandanlarından Tüzün'ü emîrî'l-ümerâ tayin etti. Halife Müttaki-Lillâh bir süre sonra Nâsîrüddeve'ye haber gönderip Musul'da himayesinde kalmak istediğini bildirdi. Tikrit'te Seyfûddeve tarafından karşılanan halife onunla birlikte Rakka'ya gitti. Bir süre sonra Tüzün'ün vaad-

lerine aldanıp Bağdat'a dönmek için yola çıkınca yolda Tüzün tarafından gözlerine mil çekildi (20 Safer 333 / 12 Ekim 944). Ardından Seyfüddevle İhşîdîler'in hâkimiyetindeki Halep'e göz dikti ve daha önce Halep valiliği yapmış olan Ebû'l-Feth Osman b. Saîd el-Kilâbî'nin yardımıyla şehri ele geçirdi (8 Rebûlevvel 333 / 29 Ekim 944). Böylece Hamdânîler'in Halep kolu kurulmuş oldu. Seyfüddevle, Halep'te güçlü bir emirlik oluşturmakla birlikte ağabeyi Nâsîrüddevle'ye bağlılığını sürdürdü.

Seyfüddevle, İhşîdîler'in Halep'i geri almak için sevkettiği Ebû'l-Misk Kâfûr kumandasındaki orduyu Humus yakınlarında Rastân'da bozguna uğrattı ve Humus'u da topraklarına kattı. Daha sonra Dimaşk'a yürüdü. Seyfüddevle'nin Dimaşk'a girdiğini haber alan (Ramazan 333 / Nisan-Mayıs 945) İhşîd Muhammed b. Tuğç elçi gönderip Dimaşk'ı iade etmesi halinde Kınnesrîn ve Humus cündünü ve diğer bazı yerleri kendisine bırakacağını bildirdi, bölgede kendisine tâbi olarak hüküm sürmesini teklif etti. Seyfüddevle bu teklifi reddetti. Bunun üzerine İhşîd şehir halkını Seyfüddevle aleyhine kıskırtıp Dimaşk'ı terketmek zorunda bıraktı. Seyfüddevle, Kınnesrîn yakınlarında İhşîdîler'le yaptığı savaşı kaybedince Halep'i de bırakmaya mecbur oldu (Şevval 333 / Mayıs-Haziran 945). İhşîd Muhammed b. Tuğç daha sonra Seyfüddevle ile anlaşarak Halep, Humus ve Antakya'yı da içine alan Kuzey Suriye topraklarını ona bırakıp Dimaşk'a döndü (334/945). Bu anlaşmanın ardından taraflar arasında akrabalık tesis edildi; Seyfüddevle İhşîd'in yeğeniyle evlendi.

İhşîd Muhammed b. Tuğç'un ölümünün (Zilhicce 334 / Temmuz 946) ardından Seyfüddevle Dimaşk'ı yeniden ele geçirip Mısır'ı hâkimiyeti altına almak için seferber olduydu da Remle yakınlarında yapılan savaşta Kâfûr'a mağlûp oldu (335/946). 335 (947) yılı baharında Ukayl, Nümeyr b. Âmir, Kelb ve Kilâb b. Rebîa kabilelerinden topladığı bir orduyla tekrar İhşîdîler üzerine yürüdü ve yine mağlûp oldu; Halep İhşîdîler'in eline geçti. İhşîdîler daha sonraki dönemde yaptıkları savaşlarda da Seyfüddevle'yi yenmelerine rağmen muhtemelen onun Bizans'a karşı yürüttüğü yaz seferlerini dikkate alıp Halep ve civarını kendisine bıraktılar. İhşîdîler ile yaptığı anlaşmanın ardından (336/947) Seyfüddevle Halep'e kesin olarak yerleşti. Bu tarihten itibaren kendisini Bizans ile mücadeleye adanmış Seyfüddevle başlangıçta pek başarılı olamadı. 950'de Kapadokya'ya düzenlediği sefer başarılı geçmesine rağmen

dönüşte pusuya düşürüldü ve ordusunun büyük bir kısmı imha edildi. "Gazvetü'l-musiibe" adı verilen bu savaşta Seyfüddevle canını zor kurtardı. 953'te önceki yıllarda Bizans'ın eline geçen Maraş'ı geri aldı. Seyfüddevle, Bizans üzerine düzenlediği yaz seferlerini 343 (954) yılına kadar sürdürdü. Nikephoros Phokas kumandasındaki Bizans ordusu 957'de Hades'i geri aldı, ertesi yıl da Ioannes Çimiskes Samsat'ı zaptetti. 961'de Girit'in Bizans'ın eline geçmesi müslümanlar için büyük bir felâket oldu ve buradaki Bizans kuvvetleri Anadolu'ya sevk edildi. Bunun sonucunda Anazarba, Ra'bân ve Dülûk işgal edildi. Bir yıl sonra Halep'in Bizans İmparatoru Nikephoros Phokas tarafından istilâ ve tahrip edilmesi Hamdânîler için büyük bir kayıp oldu (Zilkade 351 / Aralık 962). Her ne kadar Nikephoros Phokas aynı yılın sonunda Halep'i terketmek zorunda kaldıysa da şehirde yaptığı tahribatın izleri uzun süre silinemedi.

Seyfüddevle, 963'te Halep'in intikamını almak için Tarsus'tan Konya'ya kadar uzanan topraklara akınlar yapmaya başlayınca Şark domestikosluğuna getirilen Ioannes Çimiskes karşı taarruza geçip Adana'ya kadar geldi (Zilhicce 352 / Aralık 963-Ocak 964) ve Misis'i kuşattı. Halep'in geçici de olsa Bizans'ın eline geçmesi ve Hamdânîler'in uğradığı yenilgiler İslâm dünyasında büyük yankı uyandırdı. İmparator Nikephoros Phokas 354'te (965) Misis ve Tarsus'u işgal etti. Seyfüddevle isyanlar ve karışıklıklarla uğraşmak zorunda kaldığından bu işgallere yeterince müdahale edemedi. İhşîdîler'den Kâfûr'un gönderdiği erzak yüklü gemiler ancak Tarsus'un düşmesinden sonra ulaşabildi. Çukurova'daki şehirlerin Bizans'ın eline geçmesiyle Suriye kapıları Bizans'a açılmış oldu. Bununla birlikte 355 (966) yılında taraflar arasında anlaşma sağlandı ve esir mübadelesi yapıldı. Ancak Nikephoros Phokas birkaç ay sonra tekrar Hamdânî topraklarına saldırdı; Menbic, Halep ve Antakya'yı tehdit etti. Bazı yerleri yağma ve tahrip ederek 966 sonlarında ülkesine döndü. 24 Safer 356'da (8 Şubat 967) Halep'te vefat eden Seyfüddevle'nin (İbn Hallikân, III, 405) cenaze namazı Şerîf Ebû Abdullah el-Aksâsî tarafından kıldırıldı ve Meyyâfârikin'e götürülüp annesinin türbesine defnedildi. Yerine oğlu Ebû'l-Meâlî Sa'düddeve geçti.

İmâmîyye Şiası'na mensup olan Seyfüddevle cömert, asaletli ve cesur bir emirdi. Cihada gidiş dönüşleri sırasında üzerinde biriken toz toprağın bir kerpiç yapılarak mezarının başına konmasını vasiyet et-

mişti. Arapça dışında muhtemelen Grekçe de biliyordu ve Yunan kültürüne vâkıftı. Seyfüddevle kahramanlığı yanında edip, şair ve âlimleri himaye etmesiyle de tanınmıştı; kendisi de şairdi. Servetinin büyük bir kısmını esirlerin kurtarılması için harcamıştı. Seyfüddevle'nin himayesiyle Mütenebbî, Fârâbî, yeğeni Ebû Firâs el-Hamdânî, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Nâmî, Bebbegâ, Ve'vâ ed-Dımaşkî, Hâlidıyyân, Hüseyin b. Keşkerâyâ, Ebû'l-Kâsım er-Rakkî, İbn Hâleveyh, Ebû't-Tayyib el-Lugavî, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Havkal, Küşâcım, İbn Nübâte el-Hatîb gibi düşünür, edip, şair ve âlimler Halep'i bir kültür merkezi haline getirmişlerdi. Bu sebeple çağdaş müellifler onun dönemini "el-asrû'z-zeheb" olarak tanımlamıştır. Ebû Mansûr es-Se'âlîbî *Mâ cerâ beyne Seyfiddevle ve'l-Mütenebbî* adıyla bir eser yazmıştır (Leipzig 1847).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), s. 145, 195, 247; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, II, 26-29, 39, 43 vd., 190 vd., 192 vd., 199-209, 213 vd.; Seâlibî, *Yetimetü'd-dehr* (nşr. Ali M. Abdülâtîf), Kahire 1352/1934, I, 11-26; Hilâl b. Muhasin es-Sâbî, *Rûsümü dâri'l-İhilâfe* (nşr. Mîhâil Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 131; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, tür.yer.; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 401-406; İbnü'l-Adîm, *Zübededü'l-haleb*, I, bk. İndeks; a.mlf., *Buğyetü't-taleb* (Zekkâr), bk. İndeks; Mustafa eş-Şek'a, *Seyfiddevle el-Hamdânî ev Memleketü's-seyf ve devletü'l-aklâm*, Beyrut-Kahire 1397/1977; G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1981, s. 258, 263, 265, 269; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı* (trc. Salih Şaban), İstanbul 2000, bk. İndeks; Fikret İşıltan, "Seyfiddevle", *İA*, X, 536-539; Th. Bianquis, "Sayf al-Dawla", *EP* (İng.), IX, 103-110.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

#### SEYHUN

(bk. SİRİDERYA).

#### SEYLAN

(bk. SRİ LANKA).

#### SEYLÜ'l-ARİM

(bk. ARİM).

#### SEYR

(السیر)

Hakk'a ermek için bir müridin denetiminde yapılan mânevî yolculuk anlamında tasavvuf terimi (bk. SEFER; SÜLÛK).

## SEYRÂNÎ

(ö. 1866)

## Türk saz şairi.

Kayseri'nin Develi (Everek) ilçesinin Oruza / Uruza (Camiikebir) mahallesinde doğdu. Bundan dolayı birçok kaynakta Everekli Seyrânî diye anılır. Doğum tarihi olarak genel kabul gören 1215 (1800) yılı yanında İbnülemin Mahmud Kemal, Hasan Ali Kasır ve A. Hazım Ulusoy 1805, M. Fuad Köprülü 1807 yılını kaydetmektedir. Develili Kadir Özdamarlar ise Develi'deki Câmî-i Kebîr'de yer alan bir kitâbeden hareketle onun 1180'de (1766) veya 1184'te (1770) doğmuş olabileceğini ileri sürmektedir. Adı Mehmed olup babası Oruza Camii imamı Câfer Efendi, annesi Emine Hatun'dur. İlk derslerini babasından aldı, ardından Halâsiye Medresesi'ne devam etti, ancak öğrenimini tamamlamadan buradan ayrıldı. Gençlik yıllarının büyük bir bölümünü Develi ve çevresinde geçiren Seyrânî'nin 1820'li yılların başında askere alındığı ve sekiz yıl kadar askerlik yaptığı söylenmektedir.

Sözlü rivayetler içinde yer alan bir olay Seyrânî'nin "bâdelî âşık" olduğunu düşündürür. Buna göre, on beş yaşlarında babasının hasta olduğu bir gün sabah namazı için camiye açmaya giden Seyrânî cami kapısının açık olduğunu, kandillerin yandığını, camide tanımadığı güzel yüzlü insanların bulunduğunu görmüş, onlarla namaz kılmış, namaz bittikten sonra onlarla beraber camiden çıkmıştır. Bu kişilerle birlikte Elbiz bağlarına gitmişler, mevsimin kış olmasına rağmen bağda üzüm yemişler, oradan Bağdat'a giderek İmâm-ı Âzam'ı ziyaret edip Elbiz bağlarına dönmüşlerdir. Bir hafta sonra bağda baygın durumda bulunan Mehmed, "Seyrânî" mahlasını alarak saz çalmaya ve şiir söylemeye başlamış (Özdamarlar, 1/6 [1978], s. 1), halk kendisinin bazı olağan üstü özellikler kazandığına inanmıştır.

Genç sayılabilecek yaşta şöhrete kavuşan Seyrânî askerlik sırasında, daha sonra da âşık tarzı hayatın gereği olarak çeşitli yerleri görmüş, birçok saz şairi gibi o da İstanbul'a gitmek için yollara düşmüştür. Seyrânî'nin İstanbul'a II. Mahmud (1808-1839) veya Sultan Abdülmecid'in (1839-1861) saltanatı yıllarında gittiği sanılmaktadır. İstanbul'daki günleriyle ilgili bir konuşmasında bu şehirde yedi yıl kaldığını belirtir. Bu süre içinde Köprülü Medresesi'nde öğrenim gördüğü, hat sanatı ve nakkaş-

lık öğrendiği kaynaklarda zikredilmektedir. Seyrânî İstanbul'da saz şairlerinin mekânı olan meydan kahvelerine devam etti, saray tarafından düzenlenen çeşitli yarışmalara katıldı, saz şairleriyle atıştı; böylece şöhreti günden güne yayıldı. Ancak İstanbul'da saray çevresinde bulunan hemşehrilerinin yardımlarına rağmen mutlu olamadı. Haksızlık, yolsuzluk ve kötülükler karşısında isyan eden şairin bu tavrı şiirlerine de yansdı, devlet görevlilerinden birçok kişi taşlamalarına hedef oldu. Bu yüzden cezalandırılacağı bir sırada yine hemşehrilerinin yardımıyla İstanbul'dan Halep'e kaçtı. Şairin 1832 yılında geldiği İstanbul'dan 1839 yılında ayrıldığı sözlü rivayetlerde nakledilmektedir.

Seyrânî'nin Halep'te yaklaşık üç yıl kaldığı bilinmekte, ayrıca bu şehirde Kâdirî tarikatına girdiği söylenmektedir. İki konuşmasında Halep günlerini dile getirmiştir: "Seyrânî'nin yâre dönmez yolları / Başına zindandir Halep çölleri / Sert esiyor bana seher yelleri / Tâlihîm yüzüme gülmez ağlarım." Halep'te bulunduğu süre içinde Bağdat'a ve Mısır'a da giden Seyrânî, Adana üzerinden Develi'ye dönerken Adana'da Kozanoğlu ile görüştü ve ondan yakın ilgi gördü. Develi'de bir süre çiftçilik yapan şair bu hayatın kendisine uygun olmadığını anlayınca yeniden yollara düştü ve birçok yöreyi dolaştı; yaşı ilerleyince Develi'ye döndü. Bu yaşında da gerekli ilgiyi göremeyen, yokluk ve sıkıntı içinde yaşayan Seyrânî ömrünün sonuna doğru "Deli Seyrânî, Sarhoş Seyrânî" gibi sıfatlarla anıldı. 1866 yılında Develi'de vefat eden Seyrânî halen üzerinde Develi Lisesi bulunan eski mezarlığa defnedildi; bu mezarlık ortaokul arsası olunca kemikleri bugünkü mezarlığa nakledildi. Ancak herhangi bir işaret konmadığından mezarı zamanla kaybolmuştur. 1976'da Develi Cumhuriyet Meydanı'na elinde sazıyla bir heykeli dikilmiştir. Şairin soyu bugün kız torunları yoluyla Develi'de sürmektedir.

Hem hece hem aruz ölçüsüyle şiirler yazan Seyrânî hece vezniyle olan şiirlerini sazı eşliğinde irticâlen söylemiştir. Kaynaklarda onun güçlü bir şair olduğu söylenmekle beraber şiirleri karşılaştırıldığında Karacaoğlu, Erzurumlu Emrah, Ruhsatî, Dadaloğlu, Gevherî, Âşık Ömer seviyesinde olmadığı görülür. Aslında Seyrânî'yi şöhrete kavuşturan husus şairlik gücünden çok gördüğü haksızlıkları, yolsuzlukları, insanî zaaf ve kusurları cesaretle dile getirmesi olmuştur. Haksızlık ve yolsuzluklardan bıkan halk âdeta kendi sözcülüğünü yapan Seyrânî'yi yüceltmıştır. Şai-

rin gerek hece ölçüsüyle gerek aruz vezniyle yazdığı birçok şiirinde ölçü, kafiye ve durak hatalarına sıkça rastlanmaktadır. Güçlü saz şairlerinin hemen hepsinde görülen mısra-anlam bütünlüğünde, yani hükmün bir cümle halinde mısraa yerleştirilmesinde de Seyrânî'nin usta olduğu söylenemez. Buna rağmen bilhassa kafiye, redif ve cinas bakımından orijinal sayılabilecek şiirler söylemiştir. Bir başka özelliği deyimlere ve atasözlerine fazlaca yer vermesidir. En çok koşma ve semâi nazım biçimlerini kullanan şairin destan, ilâhi ve nefesleri de vardır. Aruz vezniyle gazel, semâi, kalenderî, bend, kıta, divan ve müseddes, az sayıda şarkı ve muhammes yazmıştır. İbnülemin Mahmud Kemal, Seyrânî'nin Nakşibendî olduğunu söylerse de onun Alevî-Bektaşî şairlerinin etkisinde kaldığı ve Bektaşî zevkine âşina olduğu bilinmektedir. Seyrânî başta dinî meseleler, Hz. Ali ve on iki imam olmak üzere aşk, ölüm, gurbet, yoksulluk, sevgili, dostluk ve insanın yaratılışı gibi konulara şiirlerinde yer vermiştir. Pîr Sultan Abdal, Karacaoğlu, Sümânî, Ruhsatî, Dadaloğlu ve Gevherî'ye göre Seyrânî'nin dinî-tasavvufî terimleri fazlaca kullanmaktan dolayı ağır sayılabilecek bir dili vardır. Bu özelliğiyle Erzurumlu Emrah ve Âşık Ömer'i hatırlatmaktadır. Şiirlerinde birçok mahallî kelime ve terime yer vermesi okuyucu için bu dili daha da ağırlaştırmaktadır.

Seyrânî üzerinde ilk çalışmayı *Sânihât-ı Seyrânî* adıyla Ahmet Hazım yapmış (bk. bibl.), sonraki araştırmacılar büyük ölçüde bu eserden faydalanmıştır. Seyrânî hakkında yüksek lisans tezi hazırlayan H. Ayni Yüksel şairin kitap, dergi ve gazetelerde yayımlanmış yaklaşık 355 şiirinin olduğunu belirtmekte, bunların dışında cönk ve mecmualarda 304 şiirini tesbit ettiğini söylemektedir (*Âşık Seyrânî*, s. 29, 30). Böylece bilinen 659 şiirinin cönk sayfalarında kalmış olanlarla daha da artacağı anlaşılmaktadır. Kendi el yazısıyla bir divanı olduğu kaydedilmekteyse de bugüne kadar esere rastlanmamıştır. Bestelenmiş birçok şiiri Türk sanat müziği ve halk müziği repertuarı içinde yer almaktadır.

Türk edebiyatında "Seyrânî" mahlasını taşıyan, XIX. yüzyılda yaşamış iki saz şairi daha vardır. Bunlardan biri İspartalı Seyrânî (Köprülü, s. 540-541, 592-596), diğeri kaynaklarda adı pek geçmeyen Rumlili Seyrânî'dir (Kasır, s. 17).

## BİBLİYOGRAFYA :

Ahmet Hazım [Ulusoy], *Sânihât-ı Seyrânî*, İstanbul 1340; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 1698-1700; Haşim Nezihî Okay, *Develi'li [Eve-*

rek'li Seyrânî, İstanbul 1953; Cahit Öztelli, *Dertli-Seyrânî (Hayatı, Sanatı, Şiirleri)*, İstanbul 1953, s. 11-23, 57-125; M. Fuad Köprülü, *Türk Saz Şairleri*, Ankara 1964, s. 535-537, 540-541, 592-596; Hasan Ali Kasır, *Devetü'l-i Seyrânî*, İstanbul 1984; H. Fethi Gözler, "Halk Şairi Seyrânî'de Su Motifi", *II. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri*, Eskişehir 1987, s. 99-104; H. Avni Yüksel, *Aşık Seyrânî*, Ankara 1987; a.mlf. – Kadir Özdamarlar, *Aşık Seyrânî Bibliyografyası*, Ankara 1991; Kadir Özdamarlar, "Seyrânî", *Erciyes*, 1/6, Kayseri 1978, s. 1-5; Ali Çatak, *Seyrânî Mehmed: Bütün Yönleriyle Seyrânî*, Kayseri 1992; Nurettin Öztürk, "Seyrânî'nin Mahlası ile Dinî ve Fikrî Kimliği Arasındaki İlişki Üzerinde Bir İnceleme", *Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Şöleni (12-13 Nisan 2001): Bildiriler* (haz. Mustafa Argunşah v.dğr.), Kayseri 2001, II, 631-636; Mustafa İslamoğlu, *Seyrânî-Hayatı Kişiliği Sanatı Şiirleri*, İstanbul 2002; Nihad M. Çetin, "Seyrânî'nin Neşredilmemiş Bâzi Şiirleri", *TM*, XII (1955), s. 91-114; Abdurrahman Güzel, "Seyrânî'nin Şiirlerinde Dinî ve Tasavvufî Unsurlar", *TFAr.* (1987), s. 31-48; Ümit Sarıaslan, "Ölümünün 130. Yılında Seyrânî", *Folklor / Edebiyat*, sy. 9, Ankara 1997, s. 63-70; Suat Umagan, "Hikmet ve Hiciv Şairi Olarak Seyrânî", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy.19, Erzurum 2002, s. 153-174; "Seyrânî", *TDEA*, VII, 556-557.



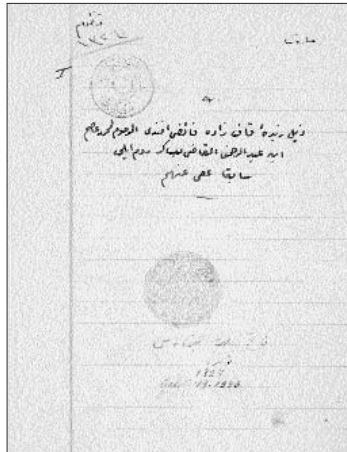
NURETTİN ALBAYRAK

## SEYREKZÂDE MEHMED ÂSİM

(ö. 1086/1675)

Tezkire yazarı ve divan şairi.

İstanbul'da doğdu. Bazı kaynaklarda lakabı Zeyrekzâde olarak geçer. Babası Seyrekzâde Seyyid Abdurrahman, dedesi Seyrekzâde Şemseddin Ahmed olup soyu Sultan II. Selim'in hocası Seyrek Muhyiddin Hüseyin Efendi'ye dayanır. Kaynaklarda sey-yid unvanıyla anılmaktaysa da bunun gerçeği mi aksettirdiği yoksa nakîbü'l-eşraf-lıktan dolayı yahut tarikat geleneklerine uyularak mı verildiği konusunda kesinlik yoktur. Seyrekzâde Mehmed Efendi tahsilini Beyazıt Medresesi'nde tamamladı.



Kafzâde Fâizî'nin *Zübdetü'l-eş'âr*'ına Seyrekzâde Mehmed Âsım'ın yazdığı zeylin unvan sayfası ile ilk sayfası (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1326)

"Âsım" (Âsımî) mahlasıyla şiirler yazdı. Devrin şeyhülislâmı Esîrî Mehmed Efendi'den mülâzım oldu. 1077 Recebinde (Ocak 1667) Neccâriye, 1080 Rebiülevvelinde (Ağustos 1669) Ferhad Paşa, 1080 Recebinde (Aralık 1669) Kürkçübaşı, 1083 Muharreminde (Mayıs 1672) Hüseyin Efendi, 1084 Recebinde (Ekim-Kasım 1673) Sahn (Fâtih) ve 1085 Ramazanında (Aralık 1674) Siyavuş Paşa medreselerinde görev yaptı. Siyavuş Paşa Medresesi müderrisi iken 15 Şâban 1086 (4 Kasım 1675) tarihinde vebadan öldü. Mezarı Edirnekapı dışında Emîr Buhârî Tekkesi karşısında amcası Yûnus Efendi'nin yanındadır.

Kaynaklarda Seyrekzâde'nin mürettep bir divanının olduğu belirtilirse de henüz ele geçmemiştir. Tezkire müellifleri onun mükemmel bir şair ve münşî olduğunu kaydedip şiirlerinden örnekler verir. Şiirleri incelendiğinde tasannua kaçmayan, sade bir dil kullanarak mânaya önem veren bir şair olduğu görülür. Seyrekzâde Mehmed Âsım'ın bilinen eseri *Zeyl-i Zübdetü'l-eş'âr*'dır. Tezkireden ziyade bir antoloji sayılabilecek olan eser Kafzâde Fâizî'nin (ö. 1031/1622) *Zübdetü'l-eş'âr*'ının zeylidir. Seyrekzâde eserinde Fâizî'nin bıraktığı 1620 yılından 1675 yılına kadar yetişen şairleri ele almış, bu süre içinde yaşayan 124 şairin hayatı hakkında kısa bilgilerle şiirlerinden örnekler vermiştir. Eserde tanınmış şairlerin manzumelerine fazlaca yer verildiği görülür. *Zeyl-i Zübdetü'l-eş'âr*'ın belli başlı nüshaları İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 1711, 2401) ve Millet (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1326) kütüphanelerinde kayıtlıdır.

### BİBLİYOGRAFYA :

Nev'îzâde Atâi, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmile-ti's-Şekâik*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1284, vr. 81-82; Uşşâkizâde İbrâhim, *Zeyl-i Zeyl-i's-Şekâik*, Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 242, vr. 228; Safâî, *Tezkire*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 225; İsmâil Belîğ, *Nuh-*

*betü'l-âsar*, İÜ Ktp., nr. 1182, vr. 57<sup>b</sup>; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâiyü'l-fuzalâ*, İÜ Ktp., TY, nr. 81, vr. 486-487; Kemiksizzâde Safvet Mustafa, *Nuhbetü'l-âsar min fevâidü'l-eş'âr*, İÜ Ktp., nr. 6189, vr. 73; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Mecelletü'n-nişâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 308; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, İstanbul 1936, I, 115-116; *İzâhu'l-meknûn*, I, 516; Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1970, II, 699; Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1973, I, 302; Abdulkemir Abdulkadiroğlu, *Bursalı İsmail Belîğ*, Ankara 1985, s. 128; "Âsım, Mehmed [Seyrekzâde]", *TA*, III, 449; "Âsım, Seyrekzâde", *TDEA*, I, 178.



ALİ OSMAN COŞKUN

## SEYYÂĞİ

(السيياغي)

Şerefüddin Hüseyin b. Ahmed  
b. Hüseyin b. Ahmed  
es-Seyyâğî el-Haymî es-San'ânî  
(ö. 1221/1806)

Zeydiyye mezhebine mensup  
fakih ve âlim.

22 Rebiülevvel 1180 (28 Ağustos 1766) tarihinde San'a'da doğdu. Babası ve dedeleri şehrin tanınmış kadılarındandı. San'a'da başta babası olmak üzere Kadı Hasan b. İsmâil el-Mağribî, Kâsım b. Yahyâ el-Havlânî, Abdülkâdir el-Kevkebânî, Allâme Hüseyin b. Yûsuf Zebâre, Kadı Yahyâ b. Sâlih es-Sahûlî gibi hocalardan tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usulü okudu; bu arada ri-yâziyyât ve hendese öğrendi. Tanınmış Zeydî âlimi Şevkânî ile bazı hocalardan birlikte ders almıştır (hocaları ve onlardan okuduğu metinler için bk. Şevkânî, I, 214; Muhammed b. M. Zebâre, I, 366-367). Tahsilini tamamladıktan sonra öğretim, fetva ve eser telifle meşgul oldu; kendisine tek-lif edilen kadılık görevini kabul etmedi. Devrinin âlimleri arasında, çözülmesi zor pek çok meseleyi kolaylıkla halleden bir âlim olarak tanındı. Kendisi hakkında "akfî ve naklî ilimlerde allâme, usul ve fûrû konularında muhakkık" gibi ifadeler kullanılmıştır. Seyyâğî, daha babası hayatta iken 8 Cemâziyelevvel 1221 (24 Temmuz 1806) tarihinde San'a'da vefat etti ve San'a Mezarlığı'nda defnedildi.

Eserleri. Şiirleri de bulunan Seyyâğî'nin (bazıları için bk. Muhammed b. M. Zebâre, I, 369-374) eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. *er-Ravzü'n-nağir şerhu Mecmû'i'l-fıkh'i'l-kebir*. Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmû'u* üzerine yazılan bu şerh, müellife asıl şöhretini sağlayan ve fıkıh ilmindeki kudretini ortaya koyan en önemli çalışmasıdır. Eserle ilgili daha ön-

ce yazılan şerhlerin en üstünü kabul edilen bu çalışmada Seyyâgî metindeki hadisleri tahrîc ederek değerlendirmiş ve bunlardan çıkarılması gereken hükümleri ortaya koymuş, ihtilâflı konularda değişik mezheplere mensup ulemânın görüşlerini nakletmiştir. Kitabın bütünü şerhetmeye ömrü yetmediği için "Kitâb'ûs-Siyer" bölümünün sonundaki üç babın ve eserin son bölümü olan "Kitâb'ûl-Ferâ'iz" in şerhi XIV. (XX.) yüzyılda bir grup âlim tarafından gerçekleştirilmiştir (I-IV, Kahire 1347-1349, 1350; Tâif 1388/1968). Abbas b. Ahmed b. İbrâhim el-Hasenî el-Yemenî es-San'ânî tarafından yazılan tetimme eserin IV. cildinin sonunda neşredilmiştir. Eserin ek-sik bölümünü tamamlayanlar arasında Abdülkerîm b. Abdullah b. Muhammed Ebû Tâlib, Muhammed b. Tâhir Cahhâf el-Hasenî ve Ahmed b. Ahmed b. Muhammed es-Seyyâgî anılmakta, Ahmed b. Ahmed es-Seyyâgî'nin *el-Menhecû'l-münîr tetimmetü'r-Râvzi'n-nağîr* adlı hacimli eseri yayımlanmış bulunmaktadır (nşr. Abdullah b. Hammûd b. Dirhem el-İzzî, I-V, San'a 1426/2005). **2.** *el-Müznü'l-mâtır 'ale'r-Ravđi'n-nağîr fî şerhi âdâbi'l-münâzir (Hâşiyetü'r-Ravđi'n-nağîr)*. Hasan b. Ahmed el-Celâl'in fikhî münazaralar konusunda uyulması gereken âdâp ve kurallara dair eseri üzerine yazılan hâşiyedir (nşr. İsmâil b. Ahmed el-Kebî, Beyrut 1404/1984). **3.** *Şerhu Luğzi's-Seyyid İshâk*. Seyyid İshak b. Yûsuf b. el-Mütevekkil-Alellah'ın ürcüze tarzında kaleme aldığı, anlaşılması zor konularla (lugaz) ilgili 109 beyitlik eserine (Habeşî, s. 389) yazılan bir şerhtir. Seyyâgî ayrıca eserin ruhla ilgili bölümüne kelâm ve tasavvuf kaynaklarından bilgiler ilâve etmek suretiyle bir hâşiyeye yazmıştır. **4.** *Şalâtü'l-cum'a*. Bir nüshası San'a'da el-Mektebetü'l-garbiyye'de mevcuttur. **5.** *Duâhü'l-kâği el-Haymî ile'l-Habeşe*. Seyyâgî'nin Habeşistan'a yaptığı seyahatiyle ve bu sırada karşılaştığı olaylarla ilgili bir risâledir (son iki eser için bk. Abdüsselâm b. Abbas, s. 362-363). **6.** *Risâle fi'l-mesâcidi'l-mensiyye*. San'a'da kaybolan veya terk edilen mescidlerle ilgili bir çalışma olup *Mesâcidi Şan'a* isimli eser içinde (s. 116-120) yer almaktadır (Habeşî, s. 73).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Seyyâgî, *el-Müznü'l-mâtır* (nşr. İsmâil b. Ahmed el-Kebî), Beyrut 1404/1984, neşredenin girişi, s. 11-15; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, I, 214-216; Muhammed b. Muhammed b. Yahyâ b. Abdullah el-Hasenî, "Nebze min tercemeti's-ş-şârih" (Seyyâgî, *er-Ravzü'n-nağîr* içinde), Kahire 1347, I, 2-5; Muhammed b. Muhammed Zebâre, *Neylü'l-vağar*, San'a, ts. (Merkezü'd-Dirâsât ve'l-ebhâsi'l-Yemeniyye), I, 366-374; Ahmed Hüseyin Şerefeddin,

*Târîhu'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*, [baskı yeri yok] 1400/1980 (Matâbiu'r-Riyad), s. 129; Anwar Ahmad Qadri, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, New Delhi 1986, s. 166; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Meşâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*, Beyrut 1408/1988, s. 73, 389, 393; Hüseyin Abdullah el-Ömerî, "Hüseyin b. Ahmed es-Seyyâgî", *el-Mevsû'atü'l-Yemeniyye*, Beyrut 1412/1992, I, 389; Ahmed el-Hüseynî, *Mü'ellesfatü'z-Zeydiyye*, Kum 1413, I, 244, 401; II, 60, 179; Abdüsselâm b. Abbas el-Vecih, *A'lâmü'l-mü'ellifi-ne'z-Zeydiyye*, Amman 1420/1999, s. 362-363.



MUSTAFA ÖZ

## SEYYÂRÎ

(السياري)

Ebü'l-Abbâs Kâsım b. Kâsım (b. Abdillâh) b. Mehdi es-Seyyârî el-Mervezî (ö. 342/953-54)

### İlk sûfilerden.

262 (875-76) yılında Horasan'ın Merv şehrinde doğdu. Annesinin babası Ahmed b. Seyyâr'a nisbetle Seyyârî nisbesiyle tanındı. Merv'in önde gelen bir ailesine mensup olan Seyyârî'ye babasından çok miktarda miras kaldığı, Hz. Peygamber'in sakalından iki tel satın almak için bütün malını verdiği, bunların bereketiyle kendisine tövbe nasip olduğu ve devrin tanınmış sûfilerinden Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin hizmetinde bulunduğu belirtilmektedir. Seyyârî, Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin yanı sıra birçok şeyhten faydalandı. Fıkıh ve hadis alanlarında üstat olduğu, etrafında toplanan müridlerine Seyyârî denildiği nakledilir. Vasiyeti gereği Resûlullah'ın iki tel kılı ağzına konularak defnedilen Seyyârî'nin ölüm tarihini Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi kendisinden bahseden ilk sûfî müellifler 342 (953-54) olarak kaydederken (*Tabakât*, s. 440; *Hilye*, X, 380; *Risâle*, s. 168) İbn Mâkûlâ, Abdülkerîm es-Sem'ânî ve İzzeddin İbnü'l-Esîr 344 (955-56) tarihini vermişlerdir (*el-İkmâl*, IV, 509; *el-Ensâb*, VII, 213; *el-Lübâb*, II, 163). Merv'de bulunan kabrinin önemli ziyaret yerlerinden biri olduğu, burada yapılan duaların geri çevrilmediği rivayet edilmektedir. Seyyârî Ebü'l-Müveccih Muhammed b. Ömer el-Mervezî, Ahmed b. Abbâd b. Süleyman, Muhammed b. Câbir, Abdülazîz b. Hâtem, Muhammed b. Eyyûb gibi şahıslardan hadis almış, kendisinden hadis hâfızları Ebû Abdullah İbn Mende ile Hâkim en-Nisâbü'rî ve kız kardeşinin oğlu Abdülvâhid b. Ali es-Seyyârî rivayette bulunmuştur.

Seyyârî'nin Merv'de hallerin hakikatlerinden bahseden ilk sûfî olduğu, tevhid ko-

nusu üzerinde çokça durduğu ve bu husustaki görüşlerinin Cebriyye'nin anlayışına benzediği, bu sebeple Cebriyye'den olmakla itham edildiği ve çok sıkıntı çektiği belirtilmektedir. Seyyârî'ye göre rubûbiyyet Hakk'ın takdir ve hükmünün geçerli olması, abdiyyet kulun mâbudunu bilmesi ve ahidlerini yerine getirmesidir. Kulun levh-i mahfûzda kendisi için yazılmış bir günahı terketmesi ya da bağlı bulunduğu kazâ hükmünden dönmesi mümkün değildir. Ona göre, "Allah onları takvâ kelimesine bağlı tutmuştu, esasen onlar buna lâayık ve ehil idi" meâlindeki âyet (el-Feth 48/26), "Allah onları ezelde takvâya ehil kıldı ve vakti gelince iman ve ihlâs kelimesini onlarda ortaya çıkardı" anlamına gelmektedir.

Tasavvufta seyrü sülûk esnasında yaşanan cem' ve tefrika hallerinden ilk defa Seyyârî söz etmiştir. Hücvîrî'nin kaydına göre Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Hafis el-Haddâd, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Husrî gibi Ebü'l-Abbâs es-Seyyârî de devamlı sûrette galebe vaziyetinde (cem') bulunmaktaydı. Namaz vakti gelince tefrika haline döner, namazdan sonra tekrar eski halini alırdı. Muhtemelen bu sebeple Seyyârî'nin tevhid görüşü cem' halini yaşayan sûfînin durumuyla paralellik arz etmektedir. Nitekim ona göre tevhid akla Hak Teâlâ'dan başka bir şeyin gelmemesi, gerçek mârifet kalbin O'ndan başkasını hatırlamamasıdır.

Seyyârî müridlerin eğitimleri için şer'î emirler ve yasaklara karşı sabrı, sâlihlerle sohbeti, arkadaşlara hizmeti, fakirlerle oturup kalkmayı gerekli görür. Onunla birlikte cem' ve tefrika anlayışına dayalı Seyyârî'ye adıyla bir tasavvufî cereyan ortaya çıkmıştır. Bu adın, mensuplarını tanımlama bağlamında "cem' ile fark arasında gelip gidenler" anlamını ifade etmek için verildiği belirtilmiş de (*DîA*, VII, 278) bunu kurucusunun Seyyârî nisbesine bağlamak daha doğrudur. Hücvîrî kendi döneminde Nesâ ve Merv şehirlerinde bu tasavvufî cereyana mensup sûfîlerin büyük bir cemaat teşkil ettiğini, adı geçen şehirlerdeki müridlerin birbirlerine mektup ve risâleler yazarak cem' ve tefrika konusunda görüş alışverişinde bulduklarını söyler (*Keşfü'l-mahcûb*, s. 378-379). Seyyârî'nin sohbet halkasına katılanlar arasında kız kardeşinin oğlu Abdülvâhid b. Ali es-Seyyârî ile Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Şebbûye el-Mervezî de vardır. Seyyârî'den sonra yerine yeğeni Abdülvâhid b. Ali geçmiştir. Harîrîzâde, Abdülvâ-

hid b. Ali'nin ardından silsilenin Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'ye, ondan da Abdülkerîm el-Kuşeyrî'ye ulaştığını belirtir. Seyyârî'nin silsilesini ise Ebû Bekir el-Vâsrî aracılığıyla Cüneyd-i Bağdâdî'ye, ondan birkaç vasıtayla İbrâhim b. Edhem'e, ondan da Veysel Karanî'ye ulaştırır (*Tibyân*, II, vr. 166<sup>a-b</sup>). Seyyârî'nin rivayet ettiği hadisleri kaydettiği (Sülemî, s. 440) ve değerli eserler kaleme aldığı (Hücvârî, s. 262) belirtilmiş de bunlar günümüze ulaşmamıştır. Sülemî'nin tasavvufî tefsiri *Hakâ'î-ku't-tefsîr*'de görüşlerine yer verdiği sûfilerden biri de Seyyârî'dir. Bazı kaynaklarda Seyyârî'nin birkaç beyitlik şiirleri kaydedilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Sülemî, *Tabakât*, s. 440-447; Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 380-381; Kuşeyrî, *Risâle* (Uludağ), s. 168, 365; Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 261-262, 378-379, 385; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, IV, 509; Herevî, *Tabakât*, s. 364-365; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VII, 212-213; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 374; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliya* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 776-778; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, II, 162-163; Muhammed Pârsâ, *Faşlü'l-htâb* (nşr. Celîl-i Misgernejâd), Tahran 1381 hş., s. 49-50, 167; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, III, 309-310; Câmî, *Nevehât*, s. 145-146; Şarânî, *et-Tabakât*, I, 118; Münâvî, *el-Kevâkib*, II, 19-20; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 229-230; Mustafa el-Arûsî, *Netâ'icü'l-efkârî'l-kudsîyye* (nşr. Abdülvâris M. Ali), Beyrut 1420/2000, II, 4-5; Harîrîzâde, *Tibyân*, II, vr. 164<sup>a</sup>-166<sup>b</sup>; Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul 1969, s. 87-88; R. Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, Wiesbaden 1996, II, 413-450; Bahş İrfân, "Ebû'l-'Abbâs-ı Seyyârî", *DMBİ*, V, 673-674; Hasan Kâmil Yılmaz, "Cem'", *DİA*, VII, 278.



REŞAT ÖNGÖREN

### SEYYÂRİYYE

( السيارية )

Ebû'l-Abbâs es-Seyyârî'ye

(ö. 342/953-954)

nisbet edilen bir tarikat

(bk. SEYYÂRÎ).

### SEYYİD

( السيد )

Hz. Peygamber'in  
soyundan gelenleri ifade eden  
bir terim.

Sözlükte "efendi, bey, önder, sahip, faziletli, kerim" gibi anlamlara gelen **seyyid** kelimesi (çoğulu sâdât) Kur'an-ı Kerim'de "toplumda seçkin bir yere sahip olan kimse" (Âl-i İmrân 3/39) ve "kadının kocası" (Yûsuf 12/25) mânâsında yer alır. Kelime

Hz. Peygamber'in hadislerinde sözlük anlamında sıkça kullanılır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "syd" md.). Seyyid terim olarak "şerefli, asil soylu, onurlu, kutsal, mübarek" mânâsına gelen **şerif** ile (çoğulu eşrâf, şürefâ) birlikte "nesl-i pâk-i Muhammedî'ye mensup olup yüceltmış olan" anlamında Hz. Peygamber'in Hz. Ali ile Fâtıma'dan doğan torunlarıyla onların soyundan gelenler için unvan olarak kullanılmıştır. Hem baba hem anne tarafından Hz. Ali'nin soyundan gelenlere aynı zamanda "seyyidü's-sâdât" (tabâtabâ) denilir (*Tâcü'l-'arûs*, "tbtb" md.; *Eİ<sup>2</sup>* [İng.], III, 950).

Câhiliye döneminde kabilenin yaşlıları tarafından seçilen ve başkan olarak tayin edilen kimselere seyid, reis veya şeyh adı veriliyordu. Asil bir soydan gelen seyidin kabilesi üzerindeki otoritesi ona duyulan saygıyla ilgiliydi ve bunun kazanılması asalet, zenginlik, cömertlik, ticarî ve malî alanda maharet, yaşça büyüklük, yiğitlik, hitabet ve hilim gibi niteliklerle mümkün oluyordu. Nüfuz sahibi bir kimse olmasına rağmen görevlendirme ve cezalandırma yetkisi bulunmadığı için mutlak bir otoriteye sahip olmayan seyid, kabileyi meydana getiren aile liderlerinden oluşan kabile meclisiyle istişare ettikten sonra karar verebilirdi. Kabile halkına yol göstermekten ziyade kabile meclisinin iradesine uygun hareket eden, savaş zamanlarında kumandanlığı üstlenen ve kabilenin geleceğine uygun davranmak zorunda olan seyidin görevi hakemlik yapmaktı. Arap toplumunda seyid gibi şerif de asil bir soydan gelen, şeref sahibi kuvvetli bir asabiyle çevresinde etkin olan kabile reisinin kimliğini ifade ediyor, Kâbe ve Mekke yönetimiyle ilgili vazifeleri üstlenenler için kullanılıyordu (Fâkihî, V, 153, 196). İslâmiyet'ten sonra Hz. Peygamber'in soyunu devam ettiren kızı Hz. Fâtıma ile Hz. Ali'nin çocukları ve torunlarına aynı zamanda şerif unvanı da verilmiştir. Seyyid ve şerif unvanlarının Hz. Hasan ile Hüseyin'in dışında Hz. Ali'nin diğer çocukları (özellikle Havle bint Ca'fer adlı eşinden dünyaya gelen oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin soyundan gelenler) için de -Ahmed Yesevî örneğinde olduğu gibi- kullanıldığı görülür. Ancak IV. (X.) yüzyılın sonlarında ortaya çıkan genel anlayış seyid ve şerifin Hz. Hasan ile Hüseyin'in soyundan gelenlere tahsis edilmesidir.

İslâm'dan sonra, "Ben âdemoğullarının seyidiyim" (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 13; İbn Mâce, "Züh'd", 37); "Ben kıyamet gününde insanların seyidiyim" (Buhârî, "Enbiyâ", 3; Müslim, "İmân", 327-328) gibi hadislerle seyid kavramını "insanların lideri

ve efendisi" anlamında kullanan Hz. Peygamber bu sıfatı almaya en lâyık kimse olarak görülmüştür (*Kâmus Tercümesi*, I, 1174). Resûl-i Ekrem'in unvanları arasında "seyyid-i kâinât, seyidü'l-keveyn, seyidü's-sakaleyn, seyidü'l-enbiyâ / mürselîn, seyidü'l-beşer / seyid-i nev'-i beşer, seyidü's-sâdât" en meşhur olanlarıdır. Hz. Peygamber, torunu Hz. Hasan'a "toplumun efendisi" mânâsında seyid unvanını bizzat vermiş (Buhârî, "Fezâ'ilü aşhâbi'nebi", 22), Hz. Hasan ve Hüseyin'i cennet gençlerinin iki efendisi olarak nitelendirdiği için bunlara "seyyideyn" denilmesi âdet olmuştur (*Müsned*, III, 3; Tirmizî, "Menâkıb", 30). Hz. Hamza ve Hüseyin "seyyidü's-şühedâ", Resûlullah'ın kızı Fâtıma da "seyyidetü nisâi hâzihî'l-ümme" ve "seyyidetü nisâi ehli'l-cenne" unvanlarıyla meşhurdur.

Resûlullah'ın Ehl-i beyt'i müslümanlar nazarında müstesna bir mevkiye sahip olmuş, onları sayıp sevmeye tarih boyunca büyük önem verilmiştir. Bunda, Resûl-i Ekrem'e soy bakımından en yakın kimseleri ifade eden Ehl-i beyt'in fazilet ve üstünlüğüne doğrudan veya dolaylı biçimde temas eden âyetlerin varlığı (Âl-i İmrân 3/61; el-Ahzâb 33/33; eş-Şûrâ 42/23), hadislerde de onlara saygı gösterilmesinin istenmiş ve bunun Hz. Peygamber'i sevmenin bir gereği sayılmış olması temel et-kendir.

Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma'nın Hz. Hasan ile Hüseyin vasıtasıyla devam eden soyundan gelenler için seyid ve şerif tabirleri kullanılarak bunların toplum içerisinde de rencide edilmemesi ve kendilerine olan saygının sarsılmaması bütün İslâm toplumlarında temel prensip olmuştur. Halifeliği döneminde Hz. Ömer'in Bedir Savaşı'na katılanların çocuklarına ikişer bin dirhem tahsis ederken Hz. Hasan ile Hüseyin'e beşer bin dirhem tahsis etmesi seyid ve şeriflere tanınan ayrıcalığın temelini oluşturmaktadır (Belâzürî, *Fütüh*, s. 657). Ömer b. Abdülazîz, gerek Medine valiliği sırasında gerekse halifeliği esnasında seyid ve şeriflere özel ilgi göstermiş, onların her türlü taleplerini karşılayarak toplumdaki ayrıcalıklı konumlarını sürdürmelerine önem vermiştir.

Hz. Hasan ile Hüseyin'den sonra onların soyundan gelenlerin bir kısmı Hicaz'da kalırken bir kısmının İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine yayıldığı ve gittikleri yerlerde bir câzibe merkezi haline geldiği görülür. Hatta çevrelerinde oluşan gruplaşmaların bazan siyasî harekete dönüştüğü ve Hz. Hüseyin gibi meşrû görmediği mer-



kezî yönetime karşı ayaklandıkları ve çeşitli devletler kurdukları bilinmektedir. Seyyid ve şeriflere saygı göstermenin Hz. Peygamber'e tâbi olmanın bir gereği olarak görüldüğü toplumda Ehl-i beyt'in haklarını verme ve saygınlıklarını koruma konusunda yapılan haksızlıklar, yönetim problemleri, insanlara eşit davranılmamasından dolayı halkta Emevî ve Abbâsîler'e karşı oluşan hoşnutsuzluk bazı seyyid ve şeriflerin siyasî faaliyetlere girişmesine sebep olmuştur (Makrîzî, *Ma'rifetü*, s. 17). Abbâsîler, Emevîler'e karşı ihtilâl hazırlıkları sürecinde Ehl-i beyt mensuplarıyla birlikte hareket ediyormuş gibi görünmekle birlikte iktidarı ellerine geçince onlara sırt çevirmiştir. Bazı seyyid ve şerifler, zaman zaman buldukları bölgelerde halktan aldıkları destekle siyasî taleplerde bulunmuşlarsa da bunlar devrin idarecileri tarafından çok sert biçimde cezalandırılmıştır.

Seyyid ve şeriflerin Kuzey Afrika ile Endülüs'te yayılmaları İdrîsîler hânedanının kurucusu olan Hz. Hasan evlâdından I. İdrîs vasıtasıyla olmuştur. Bölgede İslâmîyet'in gelişmesine büyük rolü olan İdrîsîler, İslâm tarihinde Hz. Peygamber'in soyundan gelen ve en uzun süre hüküm süren (789-985) hânedanlardan biridir.

358 (969) yılından itibaren Hz. Hasan'ın soyundan gelen Mekke emîrlere şerif, Hz. Hüseyin'in soyundan gelen Medine emirlerine seyyid unvanının verilerek bir ayırımı gidildiği görülmektedir (Kalkaşendî, IV, 281, 302; VI, 45). Ancak bu durum seyyid ve şerif unvanlarını bazan ortak olarak kullanan Mekke ve Medine emîrleriyle sınırlı bir uygulama olup Hicaz başta olmak üzere İslâm dünyasının her yerinde hem Hasenîler hem Hüseyinîler için bazan birlikte, bazan ayrı olarak kullanılmıştır. Özellikle nakîbüleşraf görevini üstlenmiş olanlar her iki unvanı taşıyordu.

Hicaz'da seyyid ve şeriflerin eskiden beri büyük nüfuzları bulunuyordu. Mekke'nin idaresi bazı aralıklarla da olsa uzun süre onların elinde kaldı. Nihayet Hz. Hasan'ın soyundan gelen seyyidler yönetimi ele geçirerek Hicaz'ı idare etmeye başladılar (358/969). Bundan sonra Haremeyn'e hâkim olan seyyid ve şerifler iktisadî ve siyasî gelişmelere göre bazan Abbâsîler'in, bazan da Hz. Fâtîma'nın soyundan geldiklerini iddia eden Fâtîmîler'in safında yer aldılar. Bu rekabete daha sonra Selçuklular ve Eyyûbîler katıldılar ve bundan en büyük yararı bu devletlerin topraklarında yaşayan seyyid ve şerifler gördüler.

Seyyid ve şerif olduklarını iddia eden kişiler tarafından kurulan pek çok hânedan vardır. Bunlar arasında, Zeydîler (Taberistan, 864-1526; Yemen, 897-1962), Hammûdîler (Kurtuba ve Mâleka, 1016-1058), Sa'dîler (Kuzey Afrika, 1511-1659) ve Filâlîler (Fas, XVII. yüzyıldan zamanımıza kadar) sayılabilir. Bu hânedanların kurulduğu coğrafya seyyid ve şeriflerin yayıldıkları bölgeleri göstermesi bakımından önemlidir. Bu arada Hz. Peygamber'in soyundan geldikleri halde Seyyidler adıyla anılan ve 1414-1451 yılları arasında Hindistan'da hüküm süren bir hânedan daha vardır (bk. SEYYİDLER).

Seyyid ve şeriflere yönelik bazı hizmetleri ifa etmek için nakib, nakîbüleşraf veya nakîbünnükabâ adı verilen görevliler tayin edilmiş, seyyid ve şeriflerin şecereleri kaydedilerek toplumda statü ve asaletlerinin görünürlük kazanması için çaba gösterilmiştir. Nakîbüleşraflik müessesesinin Abbâsîler devrinden itibaren kurulup gelişmesine zemin hazırlayan bu çaba sayesinde İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine dağılmış olan seyyid ve şeriflerin kayıt altına alınma faaliyetleri hız kazanmıştır. Seyyid ve şerifler sadece devlet katında itibar görmüyor, onlara ulemâ da saygı gösteriyordu. Ebû Hanîfe'nin seyyid ve şeriflere gizlice maddî destekte bulunduğu, talebelerini buna teşvik ettiği, Ahmed b. Hanbel'in de onların önünde yürümeye özen gösterdiği bilinmektedir (İbn Hacer el-Heytemî, s. 274).

Nakîbüleşraflik müessesesinin görevleri arasında seyyid ve şeriflerin şecerelerinin araştırılıp kaydedilmesi ve bu konuda sahte nisbet iddiasında bulunanların cezalandırılması başta gelmekteydi. Erken dönemden itibaren Hz. Peygamber'in soyundan geldiğini iddia eden sahte seyyidlerin (müteseyyid) ortaya çıktığı görülür. Bunların içerisinde 151'de (768) Endülüs'te ayaklanan Şaknâ b. Abdülvâhid ile 255'te (869) Basra'da Zenc isyanını çıkaran Ali b. Muhammed gibi siyasî talepte bulunanlar da vardır. Sonraki dönemlerde siyasî ve içtimaî sebeplere dayanan bu türden girişimler artarak devam etmiş, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde çok sayıda sahte seyyid ve şerif ortaya çıkmıştır. Seyyid ve şeriflere büyük saygı gösteren Mâlik b. Enes, Hz. Peygamber'in soyuna mensup olmadığı halde bu iddiada bulunanların ağır şekilde cezalandırması gerektiği görüşündeydi (Mü'min b. Hasan Mü'min eş-Şeblencî, s. 117). İbn Haldûn, Ehl-i beyt mensuplarının her dönemde lekelenmek istendiğini, ancak onların bundan münez-

zeh olduğunu vurguladıktan sonra, "Dünya hayatında onların lehinde mücadele ettim; onlar da kıyamet günü benim lehime mücadele ederler" diyerek Ehl-i beyt'e duyduğu saygıyı belirtir (*Mukaddime*, s. 31).

Abbâsî halifeleri seyyid ve şeriflere karşı dönemlerinin siyasî şartlarına göre farklı davrandılar. Abbâsîler, hem kendi soylarını kayıt altına almak hem de Hz. Peygamber'in soyunu devam ettiren Ali-Fâtîma evlâdının soy kütüklerini tutmak için nakîbü'l-ensâb adı verilen bir görevli tayin ettiler ve uygulama yayılınca İslâm dünyasının her bölgesinde bu görevi üstlenecek kişiler görevlendirdiler. Kendi soy kütüklerini tutmaktaki amaçları Resûl-i Ekrem'in amcasının soyundan geldiklerini göstermekti. Nitekim Muhammed en-Nefsüzzekiyye ile siyasî mücadeleye girişen Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un, Hz. Peygamber'e amcası vasıtasıyla bağlı olduklarını belirtip bu akrabalığın Hz. Fâtîma vasıtasıyla olandan daha üstün sayıldığını iddia etmesi (Belâzürî, *Ensâb*, IV, 323-325) toplumda Resûl-i Ekrem'e akraba olmanın önemini göstermesi bakımından dikkate değer.

İhşîdîler seyyid ve şeriflere büyük saygı gösterir, onlara en üst mevkilerde yer verir, kendilerine tahsisat ayırarak protokolde önlere geçmemeye özen gösterirdi (Ali b. Zâfir, s. 27-28). Mısır'da İhşîdîlerle başlayan bu gelenek Fâtîmîler zamanında gelişerek sürdü. Cevher es-Sıkkî'yi karşılama töreninde Şerîf Ebû Ca'fer'in diğer ilmî ve idarî erkânla birlikte en başta yer alması, Muiz-Lidî'nin huzuruna ilk defa şeriflerin kabul edilmesi örneğinde görüldüğü gibi Fâtîmîler döneminde devlet erkânı içerisinde seyyid ve şerifler büyük itibar sahibi idi ve bazan emîr ve kumandanlardan daha önde yer alırlardı (Müstansır-Billâh el-Fâtîmî, s. 65; Makrîzî, *İttî'âzû'l-hunefâ*, I, 110; III, 68, 136).

İhşîdîler'de olduğu gibi diğer Türk-İslâm devletlerinde de seyyid ve şeriflere büyük itibar gösterilmiştir. Yûsuf Has Hâcib tarafından XI. yüzyılın ikinci yarısında yazılmış olan *Kutadgu Bilig*'de (s. 436) bir bölüm seyyid ve şeriflere ayrılarak onlara Hz. Peygamber'in soyundan geldikleri için özel muamele gösterilmesi ve bazı imtiyazların tanınması tavsiye edilmiştir. Bu aynı zamanda seyyid ve şeriflerin ilk müslüman-Türk devletleriyle birlikte toplumun sosyal tabakasının bir parçası halinde ortaya çıktığını göstermektedir. Karahanlılar devrinde olduğu gibi Büyük Selçuklular ve Hârizmşahlık döneminde de seyyid

ve şeriflere büyük saygı gösterildiği, onların pek çok konuda sultanlar nezdinde büyük itibar sahibi olduğu görülür. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*'nin elçilerle ilgili bölümünde seyyid ve şeriflere itibar edilerek saygınlıklarının korunması gerektiğini söyler ve elçilerin bunlardan seçilmesini tavsiye eder. Seyyid ve şeriflere özel ihسانların yapıldığı ve onlar için vakıfların oluşturulduğu Memlükler döneminde sultanın huzuruna çıkan Ali-Fâtıma evlâdına yer öptürülmezdi. XI. yüzyılda Anadolu'ya gelip yerleşmeye başlayan seyyid ve şerifler XII. yüzyıldan itibaren sülâleleri oluşturmaya başladılar. Anadolu Selçukluları döneminde seyyid ve şeriflerin kayıtlarının tutularak nesep kargaşasının önlenmesi, gelirlerinin temini, her türlü vergi ve resimden muaf tutulmaları ve bu işleri yürüten görevlilerin tayin edilmesi önemli bir nüfuza ulaştıklarını göstermektedir.

Cengiz Han'dan sonra Moğol tahtına çıkan Ögedey Han zamanında (1229-1241) Buhara mollaları ile seyyid ve şerifler diğer dinlerin din adamları gibi vergi vermekten muaf tutuluyordu. İlhanlılar'da aylık ve yıllık muhasebe defterlerinden olan mukarreriyeye, Divân-ı A'lâ'dan hükümdarın emriyle her yıl seyyid ve şeriflere yapılan ödemeleri ifade etmekteydi. Seyyid ve şeriflere hizmet için dârüssiyâdeler ve bunlara gelir sağlamak için vakıflar oluşturuldu. Halkın büyük çoğunluğunu X. yüzyıldan itibaren müslüman olan çeşitli Türk boylarının meydana getirdiği Altın Orda Devleti'nde özellikle Özbek Han zamanından (1313-1340) itibaren hükümdarlar ve devlet ileri gelenleri saraylarında seyyid ve şerifleri barındırarak korudular. XVII. yüzyılda Özbek sarayında seyyid olan nakibler görev yapıyordu.

Seyyid ve şerifleri âyandan sayarak onlara son derece saygılı olan Osmanlı Devleti'nde Yıldırım Bayezid zamanında bir makam olarak ortaya çıkan (802/1400) ve II. Bayezid döneminde bir kurum haline gelen nakibüleşraf teşkilâtı devletin sona erişine kadar devam etti. Osmanlı toplumunda seyyid ve şeriflere büyük saygı gösterildi ve ayrıcalıklar tanındı. Osmanlı Devleti'nde "hâne-i gayr ez-avâriz" a dahil olan kesimden sayılan seyyid ve şerifler avâriz-ı divâniyye ve tekâlif-i örfiyye gibi vergilerden muafı. Seyyid ve şeriflere aylık, altı aylık veya yıllık tahsisatların yanında cevâlf gibi gelirlerden pay ayrılır ve özel ihسانlarda bulunulurdu.

Şeriflik ve seyyidliğin kabulünde Osmanlı döneminde tek şart Ali-Fâtıma evlâd-

nın soyundan gelmiş olmaktı. Seyyidlik ve şeriflik için anne ve babadan herhangi birinin seyyid-şerif olması yeterlidir; anne cârîye dahi olsa bu unvanı kazanmaya engel değildi. Her iki taraftan Hz. Peygamber'in soyuna mensup olmak ise daha büyük bir şeref telakki edilirdi. Gerek erkek gerekse kadın tarafından olsun aynı soy kütüğü içerisinde seyyid / seyyide ve şerif / şerife unvanı kullanılır. Bazan aynı aileden anne için seyyide, kızı için şerife veya aynı aileden erkek ve kız kardeşlerin çocuklarına her iki unvanın verildiği örnekler de vardır (Kılıç, s. 27-30). Osmanlı toplumunda kadın evlendiğinde kocasının sosyal statüsünü kabul ederdi, ancak seyyide ve şerifeler bundan istisna tutulmuştu. Seyyide ve şerife olan kadın evlendikten sonra da asıl statüsünü sürdürebilmekte, hatta ondan doğan çocuk annesi vasıtasıyla sosyal konumunu belirleyebilmekteydi.

Osmanlı bürokratik hiyerarşisinde seyyid ve şeriflerin önemli bir yeri vardı. Osmanlıoğulları'ndan ilk kılıç kuşanan Yıldırım Bayezid ile hükümdarlık sembolü olarak kendisi için ilk kılıç kuşanma merasimi yapılan II. Murad bir seyyid olan Emîr Sultan'ın elinden kılıç kuşanmış, tahta çıkış merasimlerinde, bayram günlerinde nakibüleşrafın ön sıralarda yer alması âdet olmuştur. Padişah sefere gittiğinde nakibüleşraf maiyetindeki seyyid ve şeriflerle birlikte ona eşlik ederdi. Bölgelerinde vekil-i saltanat olan beylerbeyiler sefere çıkacakları zaman ulemâ, seyyidler, eşraf ve halkın katıldığı büyük bir törenle uğurlanırdı (Selânikî, I, 89).

Süfî çevrelerin yanında Osmanlılar'da bürokrasi ve ilmiye kesiminde görev alan çok sayıda seyyid ve şerifin bulunması bunların etkinliğinin bir işareti olmalıdır. Çünkü seyyid ve şeriflerin sıradan işlerle uğraşmaları hoş görülmemiş, vakıflar başta olmak üzere üst düzey görevlerde bunlara öncelik verilmesi istenmiştir. Bununla birlikte seyyid ve şerifler geçimlerini sağlamak için bazan sıradan işlerle uğraşmışlarsa da birtakım örfî vergilerden muaf tutulmaları mültezimlik gibi servet ve nüfuz gerektiren işlere girmelerine sebep olmuştur. Osmanlılar'da a'yân-ı vilâyet adı verilen kesimin içerisinde çok sayıda seyyid ve şerifin yer alması da bu hususu teyit etmektedir (Yüksel, s. 356-357). Osmanlılar'da seyyid ve şeriflerin hukukî ihtilâfları, mahkemeye başvurulmadan hukukî kurallar ve mahallî teamüller yardımıyla nakibüleşraf tarafından çözüldü. Seyyid ve şeriflerin herhangi bir konuda

sosyal ayrıcalıklarından istifade ederek suistimal yapmaları veya cezalandırılmamaları söz konusu değildi (Düzdağ, s. 82-83; Kılıç, s. 94, 105).

Seyyid ve şerifler başta Anadolu olmak üzere İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinin müslümanlaşmasında etkin rol oynamıştır. Anadolu'nun muhtelif yerlerinde günümüze kadar ulaşan Konya'daki Seydişehir, Ankara'daki Seyyid Ahmedli, İzmir'deki Seydiköy gibi yer adları Anadolu'nun iskânında etkin rol oynadıklarının birer işaretidir. Benzer bir durum Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde bir seyyidin adını taşıyan çok sayıda zâviye ve bunlara bağlı vakıflar için de söz konusudur. İslâm dünyasında yayılmış olan tarikatların kurucularının soyu veya silsileleri genellikle Hz. Hasan veya Hüseyin ile Hz. Ali yoluyla Resûl-i Ekrem'e ulaştırılır. Resûl-i Ekrem'in soyundan gelme şerefini taşıyan bu kişiler yanında zamanla her tarikat pîrinin mânen bağlı olduğu Hz. Peygamber'e soy bakımından da mensup olması gerektiği şeklinde beliren bir anlayış tasavvufî hareketlerin önemli bir kısmınca benimsenmiştir.

Erken dönemlerden itibaren İslâm dünyasında seyyid ve şeriflerin özel renklerde kıyafet kullanmaları kuralı konmuştur. Asaletlerinin görünmesi istenen seyyid ve şerifler için seçilen renk yeşildi. İbn Hacer el-Heytemî, seyyid ve şeriflerin öncelikli görevleri arasında neseplerini koruyup yeşil giymelerinin de bulunduğunu kaydeder (*eş-Şavâ'ıku'l-muḥrika*, s. 280). Abbâsî Halifesi Hârûnürreşid devrinde seyyid ve şeriflerin yeşil cübbe kullanmaları ve yeşil sarık sarmaları kural haline getirilmiştir. Me'mûn da İmam Ali er-Rizâ'yı kendisine halef olarak seçtiği zaman Abbâsî rengi olan siyahı terkederek ona yeşil sarık giydirmişti. Abbâsîler'in sonlarına doğru seyyid ve şeriflerin yeşil cübbeyi ve sarığı terkederek başlarına sadece yeşil bir alâmet koymaya başlamaları onların diğer halktan ayırt edilmesini zorlaştırmıştır. 773'te (1371-72) Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref Şa'bân seyyid ve şeriflerin yeşil sarık sarmalarını emretmiş, bundan sonra başta Suriye, Mısır ve Anadolu olmak üzere İslâm dünyasının tamamında bu kurala uyulmuştur. Bu uygulamayı sürdüren Osmanlılar yeşil sarığa emirlik sarığı veya siyâdet alâmeti adını vermek suretiyle sâdât ve eşraftan kadın erkek herkesin bu alâmeti takmasını istemiştir (Kılıç, s. 77-78). Seyyid veya şerifliği tasdik edilen kişi yeşil siyâdet sarığını ömür boyu giymek zorundaydı. Hatta Osmanlılar Mekke emî-

rine gönderilen nâmelerin, kese, hil'at ve harmanilerin de yeşil renkte olmasına özen göstermişlerdir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Lisânü'l-'Arab*, "svd", "şrf" md.leri; *Tâcü'l-'arûs*, "svd", "şrf" md.leri; *Kâmus Tercümesi*, I, 1173-1175; III, 630-632; İbrâhim Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, İstanbul 1992, s. 461; Lane, *Lexicon*, IV, 1462-1463, 1538; J. W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, İstanbul 1890, s. 1100, 1124; Zübeyr b. Bekkâr, *Ah-bârü'l-muavaffakiyyât* (nşr. Sâmî Mekkî el-Âni), Bağdad 1392/1972, s. 305; Fâkihî, *Ah-bâru Mek-ke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mek-ke 1407/1986-87, V, 153, 196-197; Belâzürî, *En-sâb* (Zekkâr), I, 297; IV, 323-325; a.m.f., *Fütûh* (Fayda), s. 657; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), V, 155; VIII, 36, 156; IX, 410; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Me-kâtîlü't-Tâlibiyîn* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 487-488; Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig* (nşr. Reşit Rahmeti Arat), Ankara 1979, s. 9, 436; Müstansır-Billâh el-Fâtîmî, *es-Sicillâtü'l-Müstansuriyye* (nşr. Abdülmün'im Mâcid), Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 65; Ni-zâmülmülk, *Siyâsetnâme* (Köymen), s. 70; Ali b. Zâfir, *Ah-bârü'd-düveli'l-münkaht'a* (nşr. A. Ferré), Kahire 1972, s. 27-28; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 17; V, 605; VI, 9, 35, 42, 49, 80, 93, 305; İbn Haldûn, *Mukaddime* (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Kahire, ts., s. 31; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ* (Şemseddin), I, 413; IV, 281, 302; VI, 15, 17, 32-33, 44-45, 56, 64, 98, 128-129; İbn İnebe, *'Umdetü't-tâlib* (nşr. Abdullah es-Sâde – Ârif Abdülğanî), Dimaşk 1426/2005, s. 119, 227, 246, 261, 474, 484, 561, 574-575, 597; Makrîzî, *Ma'rifetü mâ yecibü li-âli'l-beytü'n-nebevî mine'l-hağ 'alâ men 'adâhüm* (nşr. M. Ahmed Âşûr), Beyrut 1392/1972, s. 17; a.m.f., *el-Hıta* (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/1998, II, 251, 295, 449; a.m.f., *İttifâzû'l-hunefâ* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 110; III, 68, 136; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, IV, 45; V, 371; X, 322; XI, 10, 267, 306, 308; XII, 153; XIII, 30; XIV, 298; XV, 164; XVI, 5; İbn Hacer el-Heytemî, *eş-Şavâ'iku'l-muħrika*, Beyrut 1405/1985, s. 274-281; Lutfî Paşa, *Âsaf-nâme* (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 98; Selânikî, *Târîh* (İpşirli), I, 89; Ali el-Kârî, *Mir-kâtü'l-mefâtiħ* (nşr. Cemâl Aytânî), Beyrut 1422/2001, X, 101; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 116, 126, 140; Selâvî, *el-İstikşâ* (nşr. Ca'fer en-Nâsîrî – Muhammed en-Nâsîrî), Dârülbeyzâ 1997, IV, 115; Mü'min b. Hasan Mü'min eş-Şeblencî, *Nürü'l-eb-şâr fi menâkıbi Âli beyti'n-nebiyyi'l-muħtâr*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-Hicâzî), s. 115-117; Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1958, s. 55-57; M. Er-tuğrul Düздаğ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983, s. 82-83; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara 1984-92, II, 11; III, 75; Hasan Yüksel, "Osmanlı Toplu-munda Sâdât-ı Kirâm", *Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu (8-10 Nisan 1999) Bildiri-leri* (haz. Turan Gökçe), İzmir 2000, s. 341-361; Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt: İslam Tarihinde Ali-Fatıma Evladı*, İstanbul 2004, s. 237, 243, 332-333, 451-497; Rüya Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şe-rifler*, İstanbul 2005, s. 27-30, 62-69, 77-78, 94, 105, 112; Mustafa S. Küçükkaşçı, "Üsküdar'ı Zi-yaret Eden Şerifler", *Üsküdar Sempozyumu IV: 3-5 Kasım 2006: Bildiriler* (ed. Coşkun Yılmaz),

İstanbul 2007, II, 473-484; a.m.f., "Mensubiyet İle Asabiyet Arasında Âl-i Fâtıma", *MÛTAD*, sy. 18 (2005), s. 46-70; B. Scarcia Amoretti, "İbn Ta-bâtabâ", *EP* (İng.), III, 950; C. E. Bosworth, "Say-yid", a.e., IX, 115-116; C. van Arendonk – [W. A. Graham], "*Şharif*", a.e., IX, 329-337; E. Lévi-Pro-vençal – [Ch. de la Véronne], "*Şhurafâ*", a.e., IX, 507-508.



MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKAŞCI

#### SEYYİD ABDULLAH-ı BUHÂRÎ

(bk. DERVİŞ ABDÎ-i MEVLEVÎ).

#### SEYYİD ABDULLAH HÂŞİMÎ

(bk. ABDULLAH EFENDİ, Hâşimîzâde).

#### SEYYİD AHMED el-BEDEVÎ

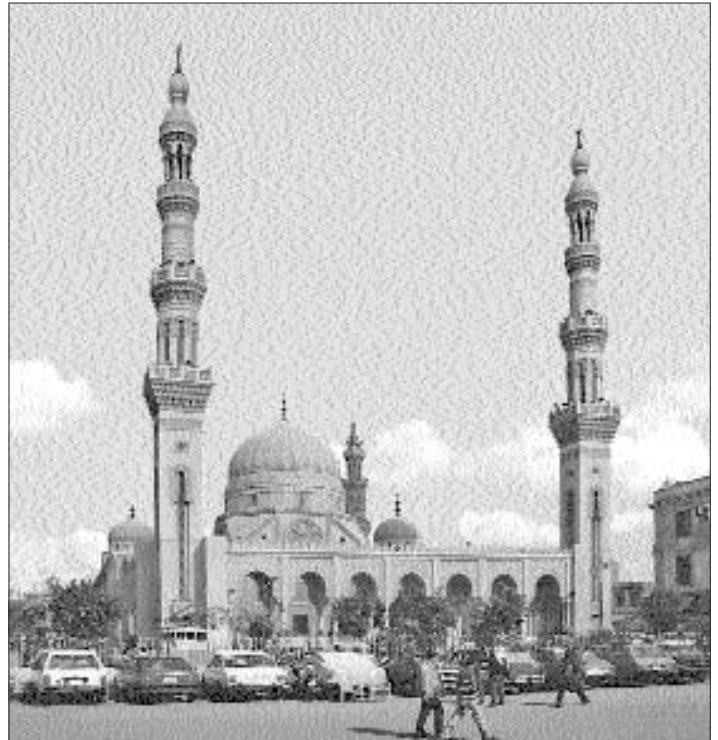
(bk. AHMED el-BEDEVÎ).

#### SEYYİD AHMED BEDEVÎ KÜLLİYESİ

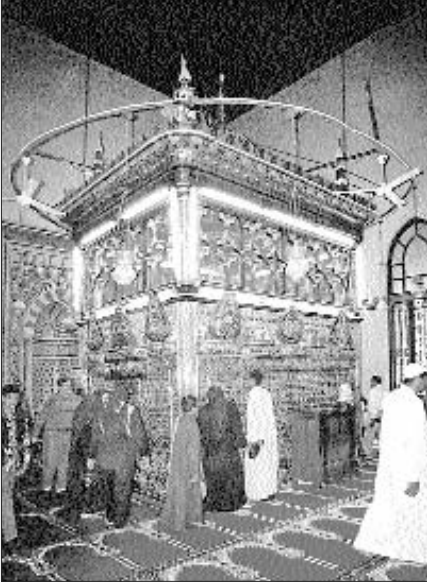
Mısır Tanta'da  
Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin  
kabri etrafında gelişen külliye.

Bedeviye tarikatının kurucusu Ahmed el-Bedevî'nin vefatından (676/1277) sonra farklı devirlerde inşa edilen türbe, zâviye-medrese-cami ile iki sebilden meydana gelmektedir. Ahmed el-Bedevî Tanta'ya ge-

lince önce Rüknyüdeyn adlı bir tüccarın evine misafir olmuş, ev sahibi kendisini ölünceye kadar yanından ayırmamıştır. Rüknyüdeyn'in vefatının ardından Ahmed el-Bedevî, İbn Şühayt adlı başka bir kişinin evine taşınmış ve ölümüne kadar orada kalmış, ölünce bu evin içerisine defnedilmiştir. Talebesi ve halifesi Abdülâl, şeyhin kabrinin civarında daha sonra Ahmediyye olarak bilinen zâviyeye dönüşen bir halvethâne yaptırmıştır. Bu zâviyenin Memlûk Sultanı Kayıtbay zamanına kadar mevcudiyetini koruduğu rivayet edilmektedir. Sultan Kayıtbay şeyhin kubbeli türbesiyle zâviyesi için bir minare inşa ettirmiştir. İbn İyâs, 901 (1495-96) yılı olaylarını zikrederken Sultan Kayıtbay'ın Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin makamını yenilediğini ve zâviyesini genişlettiğini bildirmektedir. Ancak Evliya Çelebi, "Bu büyük binayı Sultan Kansu Gavri 721 senesi Zilhiccesinde yeniledi" diyerek tarihî kronolojiye uymayan bir bilgi vermektedir. XVIII. yüzyılda Ali Bey el-Kebîr türbeye bitişik durumda mevcut camiyle birlikte en büyüğü Ahmed el-Bedevî'ye, onun batısındaki Abdülâl'e, doğusundaki Şeyh Mücâhid'e ait üç kubbe ve caminin karşısında bir sebilkütâb yaptırmıştır. Ayrıca vakıflar tesis etmiş, bu vakıflardan Ahmed el-Bedevî'nin halifelerinin yanı sıra türbedarlar, civardaki âlimler, fakirler, âcizler, yetimler ve tarikat mensuplarının faydalanması temin edilmiştir. Aynı dönemde (1769) burada



Seyyid  
Ahmed  
Bedevî  
Camii  
ve  
Türbesi -  
Tanta -  
Mısır



Seyyid Ahmed Bedevî Türbesi'nin içinden bir görünüşü

Ezher eğitim kurumlarına bağlı olarak dinî eğitimin verilmeye başlandığı bilinmektedir. XIX. yüzyılda külliyyeye Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından bir sebîl ilâve edilmiştir.

Nizâmîyye, Müstansırıyye ve Ezher medreselerinin bir örneği olarak Ahmedîyye Medresesi ya da bânisine izâfeten Kayırbay Camii denilen, günümüzde külliyyenin en önemli yapılarından biri durumundaki cami genel mimarisi itibarıyla Memlûk karakterini yansıtmaktadır. 1083'te (1672) Tanta'yı ziyaret eden Evliya Çelebi yapıyla ilgili olarak şu bilgileri vermektedir: Kale gibi bir camidir. Seyyid Ahmed el-Bedevî bu camide gömülmüştür. Caminin uzunluğu 120, eni 100 ayaktır. Toplam altmış mermer sütun vardır. Yirmi dördü cami içinde, diğerleri avlusundadır. Sütunların üstleri nakışlı tavanlardır. Üstü kurşun örtülü değil kireç sıvalıdır. İki minaresi vardır. Sağdaki üç şerefeli ve iki yüz basamaklıdır. Soldaki iki şerefeli ve daha kısadır. İki minarenin de alemleri yoktur. İkinci minarenin altında 15.000 deve kırbası su alan bir sebîlhâne sarnıcı vardır. Sebîl yanında Hanefî muslukları ve Şâfiî havuzu, talebe odaları ve helâlar mevcuttur.

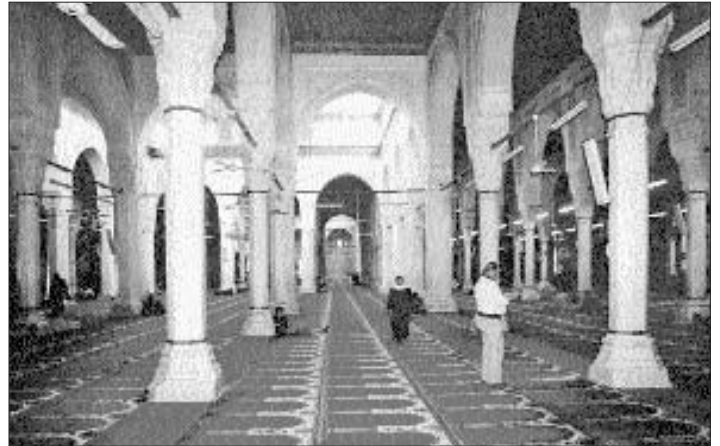
Cami kible kapısı üstündeki kitâbesine göre 1320 (1902) yılında elden geçirilmiştir. Dendanlarla nihayetlenen cepheleri iki kat halinde dizilmiş pencerelerle hareketlendirilmiştir. Bunlardan alttakiler, iç içe

zikzaklardan meydana gelen geometrik bir süsleme kuşağı ile çerçeveslenmiş olup dikdörtgen şekillidir. Bu bezeme frizi, pencerenin hemen üzerinde yuvarlak pencereyi kuşatan sivri kemerli alınlığı da çevrelemektedir. Üstteki pencereler, altta iki yuvarlak kemerli açıklıkla onların üzerinde ortada yer alan dairevi bir pencereden ibarettir. Pencereler, cepheyi aşağıdan yukarıya dikey olarak bölen yüzeysel dikdörtgen nişler içerisine yerleştirilmiştir. Kuzeybatı cephesinde dört, diğer yönlerde birer adet olmak üzere toplam yedi kapıdan ulaşılan cami kareye yakın bir plana sahiptir. Üç taraftan mermer sütunlar üzerine dayalı sivri kemerli revaklarla kuşatılmış olan avlu, pencere dizileriyle hareketlendirilmiş kasnak üzerine oturan kurşun kaplamalı sivri kubbeye örtülüdür. Kasnaktaki pencereler, cephelerdeki üst pencereler gibi ikiz yuvarlak kemer üstünde bir daire şeklindedir. Avlunun güneydoğu tarafında kible duvarına paralel biçimde düzenlenmiş dört nefli asıl ibadet mekânı mevcuttur. Günümüzde külliyyede üç minare vardır. Bunlardan ikisi üçer şerefeli, biri iki şerefeli olup kare kaide üzerinde yükselen, nişlerle hareketlendirilmiş çokgen ve silindirik gövdelerinin yanı sıra ince sütuncukların taşıdığı soğan biçimli taş külâhlarıyla Memlûk minareleri tipindedir.

Türbe caminin güneybatı kenarında yer almakta olup bir kapı ile birbirine bağlanmış durumdadır. Bu kapının üzerinde yapıyı Sultan Kayırbay'ın inşa ettirdiğine dair kitâbe yer almaktadır. Cami ile aynı yükseklikte ve aynı tarzda nişler ve pencerelerle hareketlendirilmiş cephelere sahip olan türbe, mukarnas dolgulu geçişlere dayanan silindirik kasnağa oturtulmuş sivri kubbeye örtülü kare planlı bir yapıdır ve bu haliyle Memlûk türbelerine benzemek-

tedir. Kasnak sivri kemerli bir pencere dizisine sahiptir. Geçişlerin bulunduğu seviyede aralarda dışarıdan bir sivri kemer içerisine alınmış üç gül pencereye yer verilmiştir. Türbenin içerisinde ortada şeyhin dört köşe sandukası parmaklıklarla kuşatılmıştır. Türbede mevcut olan kadem-i şeriften başka eskiden çeşitli yerlerden hediye olarak gönderilen şamdanlar, buhurandanlar, gülâbdanlar, zerdeşt, cevkan, palhenk, def, kudüm, nefir, zil vb. malzemelerin bulunduğu bilinmektedir.

Sebîlküttâb, aslında İbrâhim Bey el-Kebir tarafından 1182 (1768) yılında Ahmed Bedevî Camii'nin karşısında inşa edilmiştir. Ancak 1961'de es-Sikketü'l-cedide caddesinin genişletilmesi sırasında Tanta'nın Kahire tarafındaki şehir girişinde yolun ortasındaki Açık Hava Müzesi'ne nakledilmiş, nakil sonrası sebîlküttâbın ikinci katı inşa edilmemiştir. Müstakil olarak inşa edilen yapı düzgün kesme taştandır. Cepheleri genel durumuyla orijinal düzenlemeyi hâlâ muhafaza etmekteyse de bazı değişiklikler yapılmıştır. Girişin solunda bir mukarnas dizisiyle nihayetlenen dikdörtgen çerçeve içinde sivri kemerli çeşme ve silmelerle belirlenmiş alınlığı dikkat çekmektedir. Üzerinde, kare çerçeve içinde dörtlü düğümlü daire motifli geometrik geçmelerden oluşan süsleme ile bir dikdörtgen pencere yer almaktadır. Bunun solunda yarım daire şeklinde dışarıya yansıyan sebîl cephesi mevcuttur. Cephe dört adet gömme, yuvarlak mermer sütuna oturan basık kemerler içinde yine basık kemerli üç açıklıkla hareketlendirilmiştir. Bunlar bronz parmaklıklıdır. Önlerinde altı sıra mukarnas dizisine oturan bir tabla bulunmaktadır. Sütunlara oturmuş düzgün olmayan kemerler geometrik geçmelerle çevrelenmiştir. Cephenin sonunda sivri kemerli ve üzeri üçlü yaprak motifli dendanlı bir



Seyyid Ahmed Bedevî Camii'nin içinden bir görünüşü

kapı yer almakta, cephe sonradan yapılmış yuvarlak şekilli bir ahşap saçakla nihayet bulmaktadır. İkinci katta sebilin cephe formuna uygun biçimde düzenlenmiş, yine iki serbest yuvarlak mermer sütuna oturan üç yuvarlak kemerliküttâb cephesinin varlığı Mısır Eski Eserler Kurumu'ndaki çiziminden anlaşılmaktadır. Cephe ahşap bir saçakla bitmekteydi. Giriş, cephenin sağ ucunda günümüzdeki haliyle üzerinde iki mermer sütunçeye oturan dikdörtgen pencere ve düz atkı taşı kapıdan ibarettir. Buradan "L" şeklindeki giriş holüne geçilmektedir. Girişin karşısındaki iki kapı ile sebilin bitişiğinde yer alan, ancak şekli pek düzgün olmayan hücreye geçilmekte, dehlizin sonunda bir kapı ile sebile ulaşılmaktadır. İç mekânın planı tam bir düzen içinde değildir. Sağda diğer kapı ile dışarıdaki çeşmenin havuzunu barındıran 1,50 x 1,23 m. ölçülerinde küçük bir hücreye varılmaktadır. Yuvarlak cephede açıklıklardan ortadaki daha geniştir. Zemini taş döşemeli sebilin bitişiğindeki oda kütüphane olarak kullanılmaktadır. Yapı, Osmanlı devrinde İstanbul'da ve Kahire'de inşa edilen yarım yuvarlak cepheli sebillerle büyük benzerlik göstermektedir.

Caminin doğu tarafında yolun karşı kenarında bulunan Ahmedî Sebili'nin inşa tarihiyle yaptırını kesin olarak bilinmemekle birlikte Mehmed Ali Paşa tarafından Ahmed el-Bedevi'ye armağan olarak yaptırıldığı sanılmaktadır. 1993'te Mısır Eski Eserler Kurumu'nca onarılmış olan sebil tek katlıdır ve müstakil tarzda düzenlenmiştir. İstanbul üslubunu yansıtan sebilin düzgün kesme taş duvarları dıştan mermerle kaplanmıştır. Yarım yuvarlak bir cepheye sahip olan sebilin sol köşesinde etrafı akant yapılarıyla süslü dalgalı kemerli bir çeşme yer almaktadır. Geometrik ve bitkisel motiflerle süslü cephede üç musluk yeri vardır. Bir basamakla ulaşılan sebilin cephesinde gömme mermer sütunlarla sınırlandırılmış üç yuvarlak kemerli açıklık mevcuttur. Bunlar çeşitli geometrik geçmelerden ibaret bronz parmaklıklıdır ve önlerinde cephe boyunca uzanan bir mermer tabla yer almaktadır. Kemer köşeliklerinde, sütunların çatıya kadar devam eden uzantılarında, cephenin üst bölümündeki yuvarlak kemerli alan içinde ve çevresinde akant yapıları, girlandlar ve iri bitki yapılarının rokoko tarzında işlendiği görülmektedir. Cephe yuvarlak forma uygun düzenlenmiş bir ahşap saçakla nihayetlenmekte, üzerinde dikey ve yatay biçimdeki dikdörtgenlerden başka herhangi bir süsleme bulunmamaktadır. Cephenin



Mehmed Ali Paşa'nın Seyyid Ahmed Bedevî Külliyesi'ne ilâve ettiği sebil

sağ ucundaki dalgalı, basık kemerli bir kapıdan sebilhâneye giriş sağlanmakta, kapının üzerinde iri yuvarlak kemerli alan içinde yine Batı tarzında bitki süslemeleri görülmektedir. Kapının iki yanında baklava dilimi motifleri dizilmiş, üstte de vazodan çıkan bitki süslemesine yer verilmiştir. İçeride üçgen biçimindeki giriş holünden sonra sebile ulaşılmaktadır. İçeride üç nişin bulunduğu sebilin ön cephesi yarım yuvarlak biçimde dışarı taşınmış olup sol tarafında üç adet yuvarlak kemerli açıklıklara sahiptir. Sağ tarafında da yuvarlak kemerli bir kör niş mevcuttur. Açıklıkların önünde dikdörtgen biçiminde bir mermer içine oval olarak oyulmuş birer havuz bulunmaktadır. Sebilhânenin zemini Arnavut kaldırımı tarzında taş döşemelidir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, X, 604-618; Suâd Mâhir Muhammed, *Mesâcidü Mısr ve evliyâ'ü-he's-şâlihün*, Kahire 1976, II, 301-305; C. Mayeur-Jaouen, *al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un Grand Saint de l'Islam Egyptien*, Le Caire 1994, tür.yer.; a.mlf., "Tantâ", a.e., X, 189; Ahmet Ali Bayhan, *Mısr'da Osmanlı Devri Mimarisi* (doktora tezi, 1997), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 307, 347; K. Völlers – E. Littmann, "Ahmad al-Badawi", *EP* (İng.), I, 281.



AHMET ALİ BAYHAN

#### SEYYİD AHMED HAN

(bk. AHMED HAN, *Seyyid*).

#### SEYYİD AHMED-i KESREVÎ

(bk. KESREVÎ, *Seyyid Ahmed*).

#### SEYYİD ALİ EFENDİ

(ö. 1809)

Osmanlı devlet adamı,  
ilk dâimi Paris sefiri.

Aslen Morali olup muhtemelen 1757'de doğdu. On üç-on dört yaşlarında İstanbul'a geldi. Rumca bildiği, ayrıca biraz Fransızca konuştuğu belirtilir. Bundan hareketle Mora'nın sahil kasabalarından birinde doğduğu tahmin edilir. Maliye Kalemî'nde yetişti. Vidin Seraskeri Hasan Paşa'nın divan kâtibi (15 Zilhicce 1202 / 16 Eylül 1788) ve daha sonra Defterhâne-i Âmiri kesedarı oldu. 5 Şevval 1207'de (16 Mayıs 1793) haslar mukâtaacısı olarak tayin edildi ve 5 Şevval 1208'de (6 Mayıs 1794) azledildi (Afyoncu, XX/24 [1999], s. 140). III. Selim zamanında Avrupa'nın belirli merkezlerinde dâimî elçiliklerin açılması üzerine önce Berlin'e gönderilmesine karar verildiyse de Fransa Directoire yönetiminin İstanbul'daki elçileri Verninac de Saint-Maure ve Aubert du Bayet'nin ısrarıyla Paris'e yollandı (Eylül 1796). Bu münasebetle Hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyunluğa yükseltildi ve kendisine başmuhasebeci unvanı verildi. 24 Mart 1797'de on sekiz kişilik bir maiyetle küçük bir İtalyan gemisine binerek 15 Mayıs'ta Marsilya'ya vardı (Maurice Herbet, s. 13, 16). Kendisine mihmandarlık eden Caulaincourt'un ifadesine göre o sırada kırk yaşlarındaydı. 28 Temmuz'da Directoire'a padişahın mektubunu sundu (Seyyid Ali Efendi, *Deux ottoman à Paris*, s. 14). Elçiliğe üç yıl için tayin edilmişti.

Seyyid Ali, Fransa'da coşkulu bir şekilde karşılandı, Marsilya'dan Paris'e kadar halkın ilgi odağı oldu. Bunda, merak sâiki yanında o sıralarda ihtilâl Fransa'sının Türkler dışında tarafsız kalmış dostu bulunmasının da etken olduğu açıktır. Osmanlı Devleti, Fransa karşıtı ittifaklara katılmamış ve özellikle Güney Fransa'nın tahıl ihtiyacının karşılanmasında hayatî bir rol oynamıştır (Herbet, s. XII-XIII). Napolyon Bonapart'ın Mısır'a saldırısı Seyyid Ali'yi çok zor durumda bıraktı (Temmuz 1798). Fransız Dışişleri bakanı olan Talleyrand Périgord, Mısır'a bir Fransız çıkartmasına hazırlanacağını inkâr etmiş ve General Napolyon'un Malta şövalyeleri üzerine gittiğini belirterek iki devlet arasındaki dostluğun devamı yönünde güvence vermişti. Ali Efendi de İstanbul'a bu yönde raporlar yazmakta ve Mısır'a yönelik bir tecavüz ihtimalinin bulunmadığını bildirmekteydi. Kendisi de Mısır'a saldırma söylentisinin

halkı aldatmak için ortaya atıldığı, Cebe-litârik veya Sicilya'yı almak için hazırlıklar yapıldığı kanaatindeydi. Hatta bu yoldaki son bir raporunun okunması esnasında Fransızlar'ın Mısır'a saldırdığı haberi İstanbul'a ulaştığında III. Selim onun için, "Ne eşek herifmiş" demişti (Karal, s. 144, 192).

Osmanlı Devleti bu mesele dolayısıyla Fransa'ya savaş ilân edince (1 Rebûlâhîr 1213 / 12 Eylül 1798) Ali Efendi'nin Paris'te zorunlu ikameti başladı. Bu arada Paris'te geçen ilk yıllarında maiyetindeki Rum tercümanlar tarafından sürekli aldatılıyordu. Baştercüman olan Rum asıllı Godrika, Fransa Dışişleri Bakanı Talleyrand tarafından satın alındı ve resmen Fransa için casusluk yaptı. Bu durum, o sıralarda Fransa'ya karşı -İngiltere ile beraber- Osmanlı Devleti'yle ittifak içinde olan Rusya'nın İstanbul'daki elçisi Tamara'nın Paris'teki meslektaşından aldığı bilgi üzerine ortaya çıktı. Tercümanına çok güvenen Ali Efendi derin bir hayal kırıklığına uğradı; dönüş vakti gelince Godrika Fransa'ya sığındı ve daha sonraları Fransa hesabına çalıştığını açıkça itiraf etti.

Seyyid Ali Efendi, iki devlet arasındaki savaş durumu sebebiyle dönüş için izin istedi. Fransa'yı İstanbul'da temsil etmekle olan maslahatgüzâr Pierre Ruffin dışın-da o sırada Osmanlı topraklarında bulunan Fransız tüccarlarının ve diğer uyruklarının durumu açıklığa kavuşup serbest kalmalarına kadar bir nevi rehin olarak Paris'te kalmaya mecbur tutuldu. Ancak Ruffin gibi hapsedilmedi, Saint-Dominique sokağındaki Monoca Konağı'nda eski bir Osmanlı elçisi sıfatıyla oturmasına izin verildi. Bu izin ara sıra konağından dışarı çıkmasını da kapsıyordu. Yapılan diplomatik teşebbüsler neticesinde, kendisinin İstanbul'da Ruffin ve Osmanlı topraklarındaki bütün Fransız konsolosları dahil olmak üzere resmî vazifeli diğer Fransızlar'la takas edilmesi ve geri kalan Fransız vatandaşlarının durumuna daha sonra bir çözüm bulunması doğrultusunda mutabakat hâsıl olduysa da bu durum Osmanlı hükümeti tarafından kabul görmedi. Seyyid Ali Efendi, Paris'te üç yıl kaderiyle baş başa kaldı. Malî durumu İstanbul'dan gelen paraların düzenli biçimde ulaşmaması sebebiyle bozuldu; sıkıntılarını Cezayirli bir tüccar olan Bekrî'nin açtığı kredilerle gidermeye çalıştı. İkinci tercüman Manolaki'nin yaptığı borçlar onun üzerine kaldı, alacaklılar hükümete başvurarak paralarının tahsilini istemeye başladı. Ali Efendi ayrıca müslüman hizmetlileri disiplin altında tutmakta zorlanmaktaydı. İmamı Hâfız Ahmed'i

falakaya yatırmak zorunda kalmış, o da Fransız makamlarına şikâyetle bulunarak iltica etmişti (Herbette, s. 160-162).

Bunlara rağmen Talleyrand ilerisini düşünerek kendisine olağan dışı ilgi gösterdi. Değişmekte olan siyasi durum ve barış hazırlıkları dolayısıyla, 1798'de Mısır seferi için aldatılmış olan Ali Efendi'den şimdi de (1801) avantajlı bir barış amacıyla istifade edilmesi düşünülmüştü. Böylece Paris'te bir barış antlaşması taslağı üzerinde çalışmaya başladı. Talleyrand'ın sokuşturduğu, Fransa'yı en fazla himayeye mazhar bir statü içinde gösteren maddeler İngiltere ve Rusya'yı hoşnut etmedi. Osmanlı Devleti de bu yönde bir tavır değişikliği içine girmiş olmasından ötürü 1 Cemâziyelâhîr 1216 (9 Ekim 1801) tarihinde Ali Efendi ile Talleyrand arasında imzalanan taslağa (Karal, s. 135-136) onay vermedi. Bununla birlikte Fransa ve İngiltere arasında Amiens'de yapılan barış görüşmelerine katıldı. Böylece küçük düşürülmesi sebebiyle saygınlığının korunmasına çalışılmak istendiği anlaşılmaktadır; zira görüşmeleri yürütmek için fevkalâde murahhas sıfatıyla Galib Efendi gönderilmiş bulunuyordu (a.g.e., s. 192). Galib Efendi'nin 25 Haziran 1802'de barış antlaşmasını imzalamasının ardından (Seyyid Ali Efendi, *Deux ottomans à Paris*, s. 15) Ali Efendi 14 Temmuz 1802'de birinci konsüle veda etti ve ziyaretinin ertesi günü Viyana-Bükreş üzerinden İstanbul'a doğru yola çıktı. Yanında iki Türk, üç Rum yardımcı vardı. Elli iki gün sonra 6 Eylül'de İstanbul'a vardı (Herbette, s. 178-179). Paris yılları kendisine siyasetin inceliklerini ve siyasette sözlerin bir değeri olmadığını öğretmişti. O dönem Osmanlı devlet adamlarının Avrupa diplomatlarıyla olan ilişkile-

rinde bir zafiyet unsuru olarak ortaya çıkan, şahsî ahlâkla siyasi ahlâkı birbirinden ayıramamaktan ileri gelen ve bu yüzden kendisine haksız şekilde yakıştırılan saflığını bir tarafa bıraktı (Beydilli, sy. 7 [1999], s. 50). İç siyasette önemli bir yer alması, Nizâm-ı Cedid reformları ve karşı darbeler döneminde gösterdiği faaliyetleri aradan geçen zaman içinde usta bir diplomat haline geldiğini gösterir.

İstanbul'a döndükten sonra bir müddet Boğaziçi'nde Kuleli'deki yalısına çekildi ve ardından III. Selim'in reformlarına iştirak edecek vazifelere getirildi. 28 Ocak 1803'te başmuhasebeci oldu (Afyoncu, XX/24 [1999], s. 140). 1804'te şikk-ı sâlis defterdarlığına eşit ve bahriye hazinesinden sorumlu olmak üzere yeni bir teşkilât halinde kurulan Tersane eminiğine getirildi. Bir müddet sonra bu emanet Umûr-ı Bahriyye Nezâreti olarak değiştirildiğinden kendisi Umûr-ı Bahriyye nâzırı oldu. 1806'da bu önemli görevden azledildi. Bu sıralarda reformların sonunun görüldüğü zor bir dönem geçilmişti. 1807'de Kabakçı isyanını Nizâm-ı Cedid taraftarı olmakla beraber bir felâkete uğramadan atlattı. Halbuki halefi Hacı İbrâhim âsiler tarafından katledilenler arasındaydı.

Yeni padişah IV. Mustafa tarafından önce Defterhâne-i Âmire eminiğine tayin edildi (31 Temmuz 1807). Bu sırada III. Selim'i tekrar tahta çıkarmak isteyen Alemdar Mustafa Paşa'nın darbe girişimi meydana geldi. Seyyid Ali'nin de bu grupla irtibat halinde olduğu anlaşılmaktadır. Seyyid Ali, Talleyrand'dan ders almış olduğunu kanıtlarcasına bir yandan IV. Mustafa taraftarlarını idare ediyor, diğer yandan Selim'i tahta çıkarmak isteyenlerle yakın ilişkiler kuruyordu. Alemdar Mustafa Paşa'nın saraya yaptığı baskın felâketle sonuçlanıp III. Selim öldürüldüğünde ve IV. Mustafa tahttan indirildiğinde Seyyid Ali Efendi, II. Mahmud ve Alemdar Mustafa taraftarı olarak hizmet etmeyi sürdürdü. Rusçuk yâranından Râmiz Abdullah Efendi vezirlikle kaptan-ı deryâ olduğunda Seyyid Ali yeniden Umûr-ı Bahriyye Nâzırlığı'na getirildi (10 Eylül 1808), böylece darbe ekibi içinde önemli bir konuma geldi. Bir müddet sonra hazırlanan Sened-i İttifak belgesine imza atanlar arasında yer aldı.

17 Kasım 1808'de yeniçeriler Alemdar Mustafa Paşa'ya karşı bir darbe girişiminde bulduklarında *Yayla İmamı Risâlesi*'ne göre (III [1973], s. 256) Seyyid Ali Efendi, denizden yeniçeri kışlalarını topa tutan Râmiz Abdullah Paşa ile birlikte gemide bulunuyordu (Cevdet, IX, 36). Her iki



Seyyid Ali Efendi'nin J. Boze tarafından çizilen portresine göre Cathelin tarafından yapılmış resmi ve imzası

tarafın zayıf olduğu, ancak kazananın belli olmadığı mücadele esnasında 19 Kasım'da âsilerin sözcüsü haline gelen kaymakam Çarhacı Ali Paşa vasıtasıyla Kadı Abdurrahman ve Râmiz paşalar yanında Seyyid Ali Efendi'nin de kellesi istendi. Âsilerin IV. Mustafa'nın tekrar tahta çıkarılması için gösterilerde bulunması üzerine bu üçlü grup II. Mahmud'a kardeşinin öldürülmesi gerektiğini telkin etti. Böylece IV. Mustafa boğularak öldürüldü. II. Mahmud hânedanın tek erkek üyesi sıfatıyla tahtını sağlamaştırırken Seyyid Ali de eski bir padişahın öldürülmesi işine karıştığından hayatını büyük bir tehlike içine atmış bulunuyordu. Bu arada olaylar âsilerin lehine geliyordu. Üçlü grup II. Mahmud'un izniyle Yalı Köşkü'nden kürekli bir kırlangıca binerek saraydan ayrıldı. Üsküdar'a çıkmaları engellendiğinden yanlarındaki adamlarıyla birlikte bir çektirmeye aktarılıp Marmara'ya doğru yelken açıldı. II. Mahmud ise tahtını korumuş olmakla beraber âsilerin isteklerine boyun eğmek ve bu üçünün idamına onay vermek zorunda kaldı. Bunlar Yedikule açıklarındayken bir brike binen yeniçeriler tarafından takip edilmeye başlandı. Ancak Yeşilköy'de karaya çıkarak buldukları atlara binip kaçmayı başardılar (a.g.e., IX, 39).

Seyyid Ali ve iki yoldaşı Çatalca'da eski Kırım hanlarından Selim Giray'ın çiftliğine sığındı. Kadı Abdurrahman Paşa, Anadolu'da Alâiye tarafına doğru kaçtı, Râmiz Paşa Rusya'ya sığındı ve eski vatanı Kırım'a yerleşti. Ancak 1813'te döndüğünde idam edildi. Seyyid Ali Efendi İstanbul'a dönerek önce gizlendi, bu arada hayatı için bazı yeniçeri reislerine yüklü paralar dağıttı ve aklanmayı başardı. Nihayet 13 Temmuz 1809'da ordu ile Dâvud Paşa Kışlası'nda bulunan Sadrazam Yûsuf Ziyâ Paşa'ya sığınıp af diledi ve isteği kabul göerek Çanakkale Boğaz Hisarı kumandanlığına tayin edildi. Aslında bu onun açığa çıkması için bir tuzaktı. Seyyid Ali'nin buna kanması kendisine yakıştırılan saflığın bir nişanesi olarak yorumlanır (Şânîzâde, I, 211). II. Mahmud kendisine Fransız yanlısı bir politika güdülmesi tavsiyesinde bulunan takrirler sunan, vaktiyle Alemdar Mustafa Paşa'nın yanında duran ve şimdi yeniçerilere dayanmaya çalışan Seyyid Ali'nin ortadan kaldırılmasına karar verip önce İstanbul'dan uzaklaştırmasını uygun gördü. Ertesi gün peşinden gönderilen emirle idam edilerek (6 Temmuz 1809) kesik başı Dâvud Paşa sahrasına getirildi (5 Ağustos 1809; Şânîzâde, I, 211-213; Cevdet, IX, 115-116). Sened-i İttifak'ta imza-

sının bulunması sebebiyle II. Mahmud'un gizli kinini davet ettiği açıktır. IV. Mustafa'nın katline karışmış olması idamı için ayrı bir sebep teşkil etmiş olmalıdır. Seyyid Ali Efendi'nin kesik başı Mahmudpaşa Mezarlığı'nda gömülüdür.

**Eserleri. 1. Sefâretnâme.** Bilinen yazmalarından hareketle 1912'de *Târih-i Osmânî Encümeni Mecmuası*'nda tefrika edilmiş, ertesi yıl bu yayımdan hareketle Ahmed Refik tarafından kitap halinde basılmış, aktüel dergilerde bazı alıntılar yapılmış olmakla beraber eser yeni harflerle tekrar neşredilmiştir (bk. bibl.). **2. Muhtasar Fransa Ahvâli.** Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4890), muhtemelen tek nüsha halindeki yazmanın metni yayımlanmış olmakla beraber müellif tesbiti yanlış yapıldığından eser, 1806-1811 yılları arasında elçi sıfatıyla Fransa'da bulunan Abdurrahim Muhib Efendi'ye mal edilmiştir. Metnin dibâcesinde 1211 senesi evâilinde (Temmuz-Eylül 1796) sefâretle memur edildiğini ifade eden müellif, hitamında eserin yazılış tarihini evâil-i Zilkade 1213 (6-15 Nisan 1799) olarak vermektedir (Seyyid Ali Efendi, *Paris Risâlesi*, sy. 5 [1997], s. 182, 195). Eser Stephane Yerasimos tarafından 1998'de Paris'te Fransızca olarak basılmıştır (bk. bibl.). "Muhtasar Fransa Ahvâli" Seyyid Ali Efendi'nin kendi tanımlamasıdır (vr. 14<sup>b</sup>). Frank Krallığı'nın, dolayısıyla Fransa'nın ortaya çıkışına kadarki eski dönemlere kısaca temas eden, Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılması ve İstanbul'un kurulmasına değinen Seyyid Ali, Fransa tarihinden kesitler sunar. Verdiği bilgiler sağlamdır, dolayısıyla iyi bir kaynaktan alınmış olduğuna işaret eder. "Der Beyân-ı Zuhûr-ı Fesâd" başlığı altında 1789 Fransa İhtilâli'nin tarihçesine büyük bir yer verir. Bu anlatım Osmanlı literatüründe, meydana gelişinden kısa bir zaman

sonra Fransız İhtilâli'ne dair verilen ilk bilgiler olması bakımından ayrı bir önem taşır. "Nizâm-ı cedîd" diye adlandırdığı 1792 anayasasının takdimi, kral ve kraliçenin idamı, başlayan iç savaş ve bunun terör boyutu vurgulanır. İhtilâlin Avrupa çapında bir savaş haline dönüşmesi anlatılır. Cumhuriyet devri Fransa'sının ekonomik ve malî durumu, nüfusu, askerî gücü, harp sanayii ve bilimsel gelişmeler hakkında bilgi verilir. Paris şehriyle ilgili anlatımı genelde ihtilâl sonrası Fransa'sının tasviri içinde özel bir yer tutar.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Seyyid Ali Efendi, *Muhtasar Fransa Ahvâli*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4890, vr. 24-40; a.e.: *Paris Risâlesi* (haz. İbrahim Küreli, *İlmî Araştırmalar* içinde), sy. 5, İstanbul 1997, s. 177-197; a.e.: *Deux ottomans à Paris sous le Directoire et l'Empire: Relations d'ambassade* (trc. Stephane Yerasimos), Paris 1998, s. 14 vd.; a.mlf., *Sefâretnâme (TOEM* içinde), XX (1330/1912), s. 1246-1259; XXI, 1333-1342; XXII, 1378-1390; XXIII, 1458-1466; XXIV, 1548-1560 (*Moralî es-Seyyid Ali Efendi'nin Sefâretnamesi* [haz. Ahmed Refik], İstanbul 1329); Şânîzâde, *Târih*, I, 211-213; *Yayla İmamı Risalesi* (haz. F. Çetin Derin, *TED* içinde), III (1973), s. 213-272; *Sicill-i Osmânî*, III, 554; Cevdet, *Târih*, IX, 35, 36, 39, 115-116; Ahmed Refik [Altınay], *Târihi Simalar*, İstanbul 1331, s. 61-88; a.mlf., "Moralî Ali Efendi'nin Paris Sefâreti (1797-1802)", *TOEM*, III (1330), s. 1120-1138; Enver Ziya Karal, *Fransa-Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu (1797-1802)*, İstanbul 1938, tür.yer.; Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri* (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 179-181; Ercümen Kuran, *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçilerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasî Faaliyetleri: 1793-1821*, Ankara 1988, s. 25-35; Maurice Herbet, *Fransa'da İlk Daimi Türk Elçisi "Moralî Esseyyit Ali Efendi": 1797-1802* (trc. Erol Üyepazarcı), İstanbul 1997; Kemal Beydilli, "Dış Politika ve Siyasî Ahlak", *İlmî Araştırmalar*, sy. 7 (1999), s. 47-56; Erhan Afyoncu, "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcihat Kayıtları I", *TTK Belgeler*, XX/24 (1999), s. 140; "Ali Efendi (Moralî Esseyyid)", *İst.A.*, II, 653-656.

 KEMAL BEYDİLLİ



Seyyid Ali Efendi'nin Paris'te Lüksemburg Sarayı'na gidişini gösteren gravür

**SEYYİD ALİ HEMEDÂNÎ**(bk. HEMEDÂNÎ, *Emîr-i Kebîr*).**SEYYİD ALİ PAŞA**

(ö. 1846)

**Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn'un ikinci başhocası.**

Çocukluğu ve gençliği hakkında bilgi yoktur. Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn'da okudu, mezun olduktan sonra da burada hendese ve istihkâm derslerini okuttu. 1817'de Hüseyin Rıfki Tamânî'nin vefatıyla başhocalığa tayin edildiye de izlediği yerli çizgi sebebiyle 1830'da azledildi. 1836'da yeni başhoca İshak Efendi'nin görevle gittiği Medine'den dönerken vefat etmesi ve onun yerine vekâlet eden Abdülhalim Efendi'nin aynı yıl içinde ölmesi üzerine tekrar başhocalığa getirildi. Mirlivâ rütbesini taşıyan Seyyid Ali Paşa ömrünün son yıllarında bu görevinden ayrıldı ve tayin edildiği müstakim nâzırlık kadrosunda iken vefat etti; kabri Sütlüce Mezarlığı'ndadır.

Batılılaşma'nın bilim boyutu çerçevesinde dikkat çekici bir isim olan Seyyid Ali Paşa, Batı eğitim tarzına göre kurulan bir okulda okumasına ve büyük oranda Batı'nın bilim ve teknoloji kavramlarıyla yetişen bir nesle mensup olmasına rağmen telif ve tercüme ettiği eserlerde kendi kültür ve medeniyetinin ilmî birikimini birinci planda tutmuştur. Bu bağlamda başhoca olduğu dönemde ikinci hoca Yahyâ Nâci, üçüncü hoca Seyyid Mehmed, dördüncü hoca Seyyid Abdülhalim ve diğer hocalar Seyyid Ömer ve Mahmud Efendi ile birlikte Masdariyecizâde Hüseyin Efendi'nin risâlesine "Osmanlı Mühendishânesi'nde bulunmuş olan ilmî bir ispatın Avrupalılar'ca kendilerine mal edilmemesi için..." şehâdet etmiş ve onay vermiştir (Masdariyecizâde Seyyid Hüseyin, *Teslis-i Zâviye ve Kavsi Bir Zâviyeyi yâhud Bir Kavsi Mütessâviyen Üç Kısma Taksim Etmek Tarihi*, İstanbul 1238).

Seyyid Ali Paşa'nın milliyetçi tavrı geometriye dair önemli kitabı *Usûl-i Kutû-i Mahrûtiyyât*'ta da açıkça görülmektedir. Türkçe kaleme aldığı bu çalışmasında kendi tesbitleri yanında Apollonios'tan Nasîrüddin-i Tûsî'ye kadar olan gelişmelerle Avrupa'da bu sahada telif edilen eserleri dikkate almış ve incelemesinde ispatlarını cebir işlemine başvurmadan sadece hendese ile yapmıştır. Onun kitabın mukaddi-

mesinde verdiği bilgiler Osmanlı ilim tarihi için ayrı bir önem taşımaktadır. Osmanlı coğrafyasında koni kesitlerinden bahseden pek çok kitabın varlığına rağmen bunların çoğunun Arap yahut Frenk dillerinde yazıldığını, ayrıca çoğu cebire dayalı ispat yaptığından cebir bilinmeden bu kitaplardan faydalanılamadığını, ancak koni kesitlerinin pek çok yerde kullanılmamasından dolayı savaş tekniğinin gelişmesi için gerekli olduğunu, dolayısıyla bu ilmin Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn'da okutulması şartının getirildiğini, kendisinin de bu gerekçelerden dolayı böyle bir eseri kaleme aldığını belirtmektedir. 1841 yılında İstanbul'da basılan kitap Sultan Abdülmecid'e takdim edilmiştir.

Ali Paşa'nın içinde yetiştiği medeniyetin ilmî geleneğine bağlılığının en iyi örneği, Ali Kuşçu'nun Fâtih Sultan Mehmed'e sunduğu *el-Fethiyye fi 'ilmi'l-hey'*e adlı eserini *Mir'ât-ı Âlem* adı altında özetleyerek Türkçe'ye yaptığı çeviride görülür (İstanbul 1239; Yavuz Unat tarafından sadeleştirilerek tekrar yayımlanmıştır: *Seyyid Ali Paşa, Mirat'ül-Alem [Evensin Aynası], Ali Kuşçu'nun Fethiyye Adlı Eserinin Çevirisi*, Ankara 2001). Ali Kuşçu'nun bu eseri İbnü'l-Heysem'in riyâzi ve tabii yaklaşımların senteziyle ortaya koyduğu, daha sonra özellikle Merâğa matematik-astronomi okulu ile Ömer Çağmîni tarafından sürdürülen fizik muhtevalı astronomi anlayışını tasfiye ettiği saf riyâzi yaklaşımı esas alan bir çalışmadır. Aynı şekilde Seyyid Ali Paşa da çevirisinin mukaddimesinde Aristo-Batlamyus, Pisagor-Eflâtun-Copernicus ve Tycho Brahe'e ait evren tasavvurlarıyla ilgili bilgileri verdikten sonra kendisinin İslâm ülkelerinde câri olan Batlamyus sistemini tercih ettiğini belirtmek-

tedir. Bu tercih, modern tarzda eğitim veren bir kurumda yetişip orada başhocalık yapan bir kişiye ait olması bakımından dikkat çekicidir ve onun meselenin daha çok riyâzi yönüyle ilgilendiğini, tercümesinin mukaddimesinde riyâziyyât ile alt dalı olarak gördüğü astronomiyi klasik ilim tasnifi çerçevesinde ele alması da riyâzi yönelimini ve ilimden ne anladığını açıkça ortaya koymaktadır. Seyyid Ali Paşa'nın bunlardan başka harp sanatına dair *İstihkâmât-ı Cesime* adlı bir eseriyle (İstanbul 1259) 1797'de öğrenciliği sırasında tercüme ve telif ettiği *Resmü'l-acib* (*San'at-ı Kitâbet*) adlı basılmamış Fransızca dil bilgisi kitabı (Askerî Müze Ktp., nr. 3026) bulunmaktadır.

**BİBLİYOGRAFYA :**

Mehmed Esad, *Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn*, İstanbul 1312, s. 51, 61-62, 66, 82; *Osmanlı Müellifleri*, III, 275; Brockelmann, *GAL*, II, 235; *Suppl.*, II, 330; Özege, *Katalog*, II, 935, 1160; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, İstanbul 1997, II, 587-588; a.mlf. v.dğr., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, İstanbul 1999, I, 288-290; İhsan Fazlıoğlu, "Seyyid Ali Paşa", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, II, 529.



İHSAN FAZLIOĞLU

**SEYYİD ALİ SULTAN**

(ö. 815/1412'den sonra)

**Balkanlar'da yaşamış Vefâi-Kalenderî dervîşi.**

Kızıl Deli adıyla da bilinir. Hayatına dair bilgilerin temel kaynağı olan *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*'da, Horasan civarında yaşamakta iken bir gece rüyasında gördüğü Hz. Peygamber'in emriyle Balkan fetihlerinde Yıldırım Bayezid'e yardım et-

Seyyid  
Ali Paşa'nın  
*Resmü'l-acib*  
(*San'at-ı Kitâbet*)  
adlı eserinden  
iki sayfa  
(Askerî  
Müze Ktp.,  
nr. 3026)





mek için yanında kırk arkadaşıyla birlikte yola çıkışından söz edilmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî Âsitanesi şeyhi Çelebi Cemâleddin Efendi *Müdâfaa*'sında babasının Hacı Bektâş-ı Velî, annesinin Kadıncık Ana olduğunu kaydeder (Birdoğan, *Çelebi Cemâleddin*, s. 40). Ancak Hacı Bektâş-ı Velî'nin hiç evlenmediği pek çok tarihçi tarafından kabul edilen bir gerçektir. Bedri Noyan ise Ahmed Hamdi Zaza Paşa'nın Mısır'da basılmış Arapça kitabında yer alan bazı ifadelerden hareketle onun Horasan erlerinden Seyyid Hüseyin Ata'nın oğlu olduğunu söyler. Ancak Seyyid Ali Sultan'dan bahseden belgelerde ve *Velâyetnâme* nüshalarında bu konuda bilgi bulunmamaktadır.

*Velâyetnâme*'nin Kahire nüshası dışındaki nüshalarında Seyyid Ali Sultan'ın Yıldırım Bayezid döneminde yaşadığı ifade edilmekte, Kahire nüshasında ise Yıldırım Bayezid'in yerini Orhan Gazi almaktadır. Eserdeki olaylar dikkate alındığında onun Orhan Gazi, I. Murad ve Yıldırım Bayezid devirlerini idrak ettiği söylenebilir. *Velâyetnâme*'ye göre Seyyid Ali Sultan ve arkadaşları Horasan'dan yola çıkarak önce Hacı Bektâş-ı Velî'nin dergâhına uğramış, burada bir süre onunla görüştüktan sonra Hacı Bektâş-ı Velî'nin emriyle Seyyid Ali Sultan başlarında olduğu halde Osmanlı topraklarına gelmişlerdir (s. 4-6). Seyyid Ali Sultan ve arkadaşlarının Hacı Bektâş-ı Velî ile görüşmeleri kronolojik olarak mümkün değildir. *Velâyetnâme*'de böyle bir rivayetin yer almasını onun sonraki dönemde Bektaşilik içindeki konumuyla ilişkilendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

*Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'ndeki bazı ifadelerden (s. 147), Abdal Mûsâ ile Seyyid Ali Sultan'ın Hacı Bektâş-ı Velî ocağında iken birbirlerini tanıdıkları, Seyyid Ali Sultan'ın Abdal Mûsâ'nın müridi olduğu ve onun emriyle Gazi Umur Bey ile birlikte Balkan fetihlerine katıldığı anlaşılmaktadır. Bu bilgiler doğru kabul edilecek olursa Seyyid Ali Sultan'ın Abdal Mûsâ ile beraber Osmanlı topraklarına Bursa'nın fethinden önce geldiği ileri sürülebilir. Abdal Mûsâ, Orhan Gazi'nin yaptığı bir teftiş neticesinde Bursa'nın fethinin ardından Osmanlı topraklarından ayrılarak bir süre Ege'de faaliyet gösterip Teke vilâyeti dahilindeki Elmalı'ya yerleşmiştir. *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde Seyyid Ali Sultan'ın buradaki tekkede Abdal Mûsâ'nın müridi olduğu kaydedilir. Bu bilgiler ışığında Osmanlı ülkesinden Elmalı'ya kadar uzanan güzergâhta Seyyid Ali Sultan'ın Abdal Mû-

sâ'nın yanında olduğu düşünülebilir. *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'ne göre (s. 148-149) Abdal Mûsâ, Seyyid Ali Sultan'ı önce Sulucakarahöyük'e göndermiş, daha sonra Gazi Umur Bey ile birlikte Rumeli fütuhâtında görevlendirmiştir. Bu bilgileri menkıbeden ibaret saymak veya bunları Balkan fütuhâtındaki rolü konusunda şüphe bulunmayan Seyyid Ali Sultan'ın *Abdal Musa Velâyetnâmesi*'ne yansımış bir etki olarak kabul etmek mümkündür. Ancak Gazi Umur Bey'in denizcilikte hayli ileri gittiği ve zaman zaman taht mücadelelerinde Bizans'ın iç işlerine karıştığı, hatta bu süreçte ileride Seyyid Ali Sultan'ın tekkesini kuracağı Dimetoka'da dahi bulunduğu bilinmektedir. Dolayısıyla *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'ndeki bilgilerin gerçeklik payı göz önüne alındığında Seyyid Ali Sultan'ın 1348 yılında öldüğü bilinen Gazi Umur Bey ile dostluk kurduğu ve onun Rumeli'ye geçişleri sırasında yanında olabileceği söylenebilir. *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde Rumeli'nin fethiyle görevlendirilmesinin ardından Seyyid Ali Sultan'dan bir daha bahsedilmez. Seyyid Ali bu dönemden sonra bir süre Gazi Umur Bey'in himayesinde faaliyet göstermiş, ardından Karesi Beyliği'nin, beyliğin ilhakından sonra diğer Karesi beylerinin yanı sıra tekrar Osmanlı hizmetine girmiş olmalıdır. *Velâyetnâme*'de anlatılan Balkan fütuhâtı muhtemelen bu süreçten sonrasına ışık tutmaktadır.

Seyyid Ali Sultan, Osmanlı ülkesine geldikten sonra Orhan Gazi'nin Balkanlar'daki fetih programını belirlemek amacıyla yaptığı toplantıda hazır bulunmuş, ardından Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa'nın yanında fetihlere katılmıştır. *Velâyetnâme*'de Seyyid Ali Sultan ve arkadaşlarının Lapseki-Çardak üzerinden Rumeli tarafına gemiyle geçişlerine dair ilginç bir menkıbe yer alır (s. 10). Onun Gelibolu ve Bolayır'ın fethine iştirak etmesinin ardından I. Murad döneminde Gazi Evrenos tarafından kumanda edildiği bilinen ve Keşan, İpsala, Dimetoka üzerinden Edirne'ye ulaşan ikinci kolda faaliyet gösterdiği, bilhassa bu güzergâhta yürütülen fetihlerde aktif rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Seyyid Ali Sultan ve arkadaşları Balkanlar'da Gelibolu, Bolayır, Kavak, Varmacin, Mürted Kalesi, İpsala, Fere, Dimetoka, Edirne, Şumnu, Rusçuk, Silistre, Yanbolu'nun fethine katılmış ve fetihlerde büyük pay sahibi olmuşlardır (*Velâyetnâme*, s. 25-29). Seyyid Ali Sultan uzun süre Balkan coğrafyasında fetihler yaptıktan sonra gaziler ordusunun başına Gazi Evrenos'u tayin etmiş (a.g.e.,

s. 31), ardından Dimetoka yakınlarına Kızı Delî isimli çayın kenarındaki bir derbend yanına yerleşerek bir tekke kurmuştur. Yıldırım Bayezid, fetihlerde büyük yardımını gördüğü Seyyid Ali Sultan'ın tekkesine gelir olarak 804 (1402) yılında Darıbükü, Büyükviran ve Tıfulluviranı adlarında üç köyü temlik etmiştir (BA, Ali Emîrî [Mûsâ Çelebi Evrakı], nr. 1). Bir süre sonra evlâtlık vakıf haline getirilecek olan bu bölgenin beratları Mûsâ Çelebi tarafından yenilenmiştir. Seyyid Ali Sultan'ın hayatının bundan sonraki dönemi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Mûsâ Çelebi tarafından beratın bizzat kendisine verildiğinin ifade edildiği belgeden 1412'de hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Türbesi Dimetoka'da Darıbükü'ndedir. Sonraki dönemlerde oldukça faal olan tekke aynı zamanda bir derbend vazifesi görmekteydi (Barkan, sy. 2 [1942], s. 293).

*Velâyetnâme*'de ve diğer kaynaklarda Seyyid Ali Sultan'ın bir gazi-derviş olarak fetih ve iskâna çok önem verdiği, Rum ilini "şirkten temiz ve halâs kılmak için" çalıştığı vurgulanır. En çok önem verdiği hususlardan biri gazâ anlayışıdır ve bunu fiilen ortaya koymuştur. J. K. Birge onun bu yönünü erken dönem Bektaşiliğinin gazâ karakteri olarak değerlendirir. I. Beldicinu-Steinherr, Seyyid Ali'nin Yıldırım Bayezid devrinde Balkan fetihlerinde ön saflarda yer alan Hacı İlbey ile aynı kişi olduğunu ileri sürmüştür. Seyyid Rüstem Gazi

Seyyid Ali Sultan'ın Dimetoka'daki türbesi ve sandukası



onun en yakın dostlarından biridir. *Velâyetnâme*'de Seyyid Rüstem Gazi'ye en az Seyyid Ali Sultan kadar, belki ondan daha fazla yer ayrılmıştır. Osmanlı tarihlerinde adından söz edilen Kara Rüstem ile aynı kişi olması kuvvetle muhtemel olan Seyyid Rüstem Gazi fetih ve gazâlarda Seyyid Ali Sultan'ın en büyük yardımcısıdır. Bazan kendi adına fetihler gerçekleştirdiği görülen Seyyid Rüstem aynı zamanda hukukî meselelerle de ilgilenmekte, bir anlamda gazilerin kazaskerliğini yapmaktadır. O, dağ başında kurduğu tekke faaliyet gösteren bir "torlak"tır. Seyyid Ali Sultan'ın bir diğer arkadaşı olan Fakih Abdüssamed gazi-derişlerin imamıdır. Mürted Kalesi'ni büyük kahramanlıklar göstererek ele geçiren Tâhir, Gazi Evrenos, Seyyid Zâl, Seyyid Ahmed, Seyyid Hamza, Seyyid Ufkî ve Seyyid Furkiye isimlerinden söz edilen diğer arkadaşlarıdır. Seyyid Ali Sultan ve arkadaşlarının yaptığı fetihler sonraki dönemlerde yazılan Bektaşî nefeslerinde yer bulmuş, şairler onu "Rumeli gazilerinin şahı" diye nitelendirmiştir.

*Velâyetnâme*'de yer alan ifadelerden Seyyid Ali Sultan ve arkadaşlarının kalenderî bir meşrebe sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte namaz konusunda son derece titiz davrandıkları ve şarap içmedikleri ısrarla vurgulanır (s. 18-19, 27-28). Diktiği bir okun yeşerip ağaç haline gelmesi, bir nâra atarak kale burcunu yıkması, Dimetoka Kalesi'ne ateş yağdırması, kayadan su çıkarması, kılıcıyla kayayı ikiye bölmesi gibi kerametlerinden sıkça bahsedilir. Bektaşî nefeslerinde hayatına dair hemen hemen hiç bilgi bulunmayan Sâdık Abdal'ın bu tekke de yaşadığı ve ona intisap ettiği belirtilmektedir (Ergun, s. 207-208). Ancak şiiirlerinde 883 (1478) yılında vefat ettiği bilinen Otman Baba'dan söz eden ve XVI. yüzyılda yaşadığı anlaşılan Sâdık Abdal'ın onun müridi olması mümkün değildir.

Bektaşî geleneğinde Seyyid Ali Sultan on iki posttan ikincisi olan aşçı postunun sahibi, Rum ilinin gözcüsü olmuş ve kurduğu tekke en önemli dört Bektaşî tekkesinden biri olarak kabul edilmiştir (Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, s. 13). Yaşadığı dönemde Bektaşîlik'le ilişkisinin hangi düzeyde olduğu bilinmemekle beraber sonraki devirde bu gelenek içerisinde önemli bir yer edinmiştir. Kurduğu tekke Bektaşîliğin Balkan coğrafyasında yayılmasında etkili olmuş merkezlerden biridir. Bu misyonu doğrudan Seyyid Ali Sultan'ın şahsına bağlayanlar da vardır. Meselâ Birge onu Sarı Sal-

tuk ile beraber Balkan coğrafyasında Bektaşî yolunun ilk temsilcileri arasında sayar (*The Bektashi Order*, s. 51). S. Fârûkî, Bektaşîliğin Osmanlı fetihlerinin Balkan yarımadasında yayılmasını sağlayan gaziler zümresiyle bağlantılı olduğunu ve Kızıl Deli adıyla Bektaşî menâkıbnâmelerine girdiğini söyler (*Anadolu'da Bektâşilik*, s. 192). Ahmet Yaşar Ocak kendisini Kaygusuz Abdal, Sultan Şücâüddin Baba gibi XIV-XV. yüzyıllarda yaşamış bir Kalenderî şeyhi yahut Proto-Bektaşî diye tanımlar (*Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfilik*, s. 88).

Seyyid Ali Sultan'ın Bektaşî geleneği üzerindeki etkisi Alevî-Bektaşî nefeslerinde açık şekilde görülmektedir. XVI-XVII. yüzyıl Bektaşî şairi Kul Himmet bir nefesinde onun Hacı Bektâş-ı Velî'nin tacına sahip olduğunu vurgular. Virânî onu Rum erenlerinin şahı ve gaziler serdarı diye niteler. Seyyid Ali Sultan'ın adı Pîr Sultan Abdal'ın şiiirlerinde de geçer. Gedâ Muslî, Fakir Ednâ, Kazak Abdal, Kâsımî, Gurbî, Mahrem Oğlu, Münire ve Yûsuf Dede gibi Kızılbaş-Alevî şairlerinin nefeslerinde de Seyyid Ali Sultan'dan benzer ifadelerle söz edilmiştir. Onun Bektaşî geleneği içerisinde bu kadar yoğun biçimde yer bulmasında Bektaşîliğin asıl kurucusu olarak kabul edilen Balım Sultan'ın etkisi olduğu tahmin edilebilir. Melikoff, dergâh çevresindeki Hurûfî inancına mensup bazı şairlerin çokluğundan hareketle dergâh civarında etkin bir Hurûfîlik merkezi bulunduğunu ifade etmekteyse de bu yoğunluğun Seyyid Ali Sultan ile alakasının olup olmadığı konusunda yeterli bilgi yoktur. Malatya'nın Şeyh Hasanlı köyünde Seyyid Ali'ye izâfe edilen bir ocağın mevcudiyeti ve İskilip, Samsun, Kırıkkale, Malatya, Maraş, Adana yöresinde bu ocağın mensuplarının bulunması, onun sadece Balkanlar'da değil Anadolu'da da saygı duyulan bir şahsiyet olduğunu da göstermektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 20, s. 264-265; nr. 77, s. 251-253; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 1116, 18055, 21773, 24617, 32495; *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, Ankara Adnan Ötügen Halk Ktp., nr. 1189, tür.yer.; *Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli Sultân) Vilâyetnâmesi* (haz. Bedri Noyan), Ankara, ts. (Ayyıldız Yayınları), s. 3-31; *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi* (haz. Rıza Yıldırım), Ankara 2007; *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi* (haz. Abdurrahman Güzel), Ankara 1999, s. 147-149; Sadettin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi: Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, İstanbul 1944, s. 206-214; Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livası*, s. 183-186; Abdülbâki Gölpinarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul 1963, s. 36, 109, 120, 122; J. K. Birge, *The Bektashi Order of Derivishes*, London 1965, s. 51-53, 56; Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâ-*

*kıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, s. 12-14, 202, 212, 214; a.mlf., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara 1992, s. 88; a.mlf., *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, Ankara 1997, s. 54-55; Nejat Birdoğan, *Çelebi Cemâleddin Efendi'nin Savunması*, İstanbul 1994, s. 40; a.mlf., "Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli)", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1999, s. 75-82; Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley 1995, s. 114-117; I. Beldiceanu-Steinherr, "Osmanlı Tahrir Defterlerinde Seyyid Ali Sultan: Heterodoks İslâm'ın Trakya'ya Yerleşmesi", *Sol Kol: Osmanlı Ege-menliğinde Via Egnatia, 1380-1699* (haz. E. A. Zachariadou, trc. Özden Arıkan v.dğr.), İstanbul 1999, s. 50-72; I. Melikoff, "14.-15. Yüzyıllarda İslam Heterodoksluğunun Trakya'ya ve Balkanlar'a Yerleşme Yolları", a.e., s. 178-190; Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektâşilik* (trc. Nasuh Barın), İstanbul 2003, s. 192; a.mlf., "Agricultural Activities in a Bektashi Center: The Tekke of Kızıl Deli 1750-1830", *Südst-Forschungen*, XXXV, München 1976, s. 69-96; Ömer Lutfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *VD*, sy. 2 (1942), s. 279-386; Naci Kurnahmedoğlu, "Konya ve Çevresinde Bir Gezi Notları: Afyonkarahisarı-Konya-Seydişehir-Beyşehir", *Konya*, sy. 116-117, Konya 1948, s. 23-32; Niyazi Hüseyin Bahtiyar, "Seyyid Ali Baba (Kızıl Deli) ve Tekkesi", *TT*, XXXII/189 (1999), s. 148-150.



HAŞİM ŞAHİN

### SEYYİD AZİM ŞİRVÂNÎ (1835-1888)

Âzerî şairi, eğitimci.

9 Temmuz 1835'te Şamahî'da doğdu. Din âlimi olan babası Seyyid Mehmed, Azim henüz yedi yaşında iken vefat edince Dağistan'ın Yahsay köyünde din görevlisi olarak çalışan dedesi Molla Hüseyin onu yanına alarak öğrenimiyle bizzat meşgul oldu. Burada Arapça, Farsça okuyan ve yöredeki bazı dillere âşina olan Azim 1853'te annesi Gülsüm Hanım'la Şamahî'ya döndü. 1856'da dinî bilgisini ilerletmek ve Şiiiler'ce önemli sayılan mekânları ziyaret etmek amacıyla Irak'a gitti. Birkaç yıl Necef, Kerbelâ, Bağdat, Şam ve İstanbul'da kalıp tahsilini tamamladıktan sonra memleketine döndü.

1857'de hac için gittiği Mekke ve Medine'de bir müddet kaldı. Şiiirlerine de yansıyan bu ziyaretin ardından Kahire'ye gitti ve ileri gelen din âlimleriyle görüştü. Seyahatleri sırasında Osmanlı Devleti'nin ve İslâm dünyasının içinde bulunduğu siyasî, içtimaî durumu gördü; aydınların ve din bilginlerinin düşüncelerini öğrendi. İstan-

bul ve Kahire gibi merkezlerdeki yeni düşünce hareketlerinden etkilendi. Yaşadığı Kafkasya'yı ve Azerbaycan'ı diğer İslâm ülkeleriyle mukayese edip Kafkasya muhittinin fikrî ve dinî bakımdan geriliğini anlayınca kültürel ve sosyal problemlere ilgi duyarak öğretmenlik yapmayı tercih etti. Şamahî'da bir özel okul açtı (1869-1870). Burada okuttuğu dersler ve kullandığı yöntemler, Rus okullarından ziyade eğitimi sırasında yakından tanıma imkânı bulduğu Osmanlı mekteplerindeki yeni sistemin (usûl-i cedîd) etkilerini taşıyordu. nitekim Kafkasya'da tarih, coğrafya, fizik, matematik gibi dersleri müslüman mekteplerine sokan ilk öğretmenlerden biri oldu.

O dönemde Âzerî Türkçesi'nde usûl-i cedîde uygun ders kitapları bulunmadığından Farsça ve Âzerî Türkçesi ile manzumeler, manzum hikâyeler yazdı; bunları ders kitabı olarak okuttu. 1873-1874'te Rus hükümetinin Şamahî'da açtığı yeni tarz Rus-Tatar Mektebi'ne öğretmen tayin edildi. Bu mektepte din (şeriat) dersleriyle birlikte Farsça ve Âzerî Türkçesi okuttu. Müslüman talebelerin çağdaş ilimleri öğrenmeleri için Rusça'yı da bilmeleri gereğine inandığından onların bu dili öğrenmelerini istiyordu. Kendisi 1870'lerden itibaren Rusça öğrenmiş, hatta bu dilden tercüme yapmıştı. Bu arada Bakü'de Hasanbey Melikzâde Zerdâbî'nin Rusya'daki Türkler'in ilk Türkçe gazetesi olarak çıkardığı *Ekinçi*'ye manzumeler ve yazılar göndererek onu destekledi, gazetenin geniş okuyucu kitlesine ulaşması için gayret gösterdi. 1877'de bu gazetenin kapatılması üzerine *Ziyâ*, *Ziyâ-yi Kavkasiye* ve *Keşkül* gibi gazetelerde yazılarını sürdürdü. Ölümüne kadar öğretmenlik yaptı. Öğrencileri arasında Mirza Aliekber Sâbir ve Sultan Mecid Ganîzâde gibi şair ve yazarlar vardır. Seyyid Azim Şirvânî 1 Haziran 1888'de vefat etti ve Şamahî'daki Şâhandan Kabristanı'na defnedildi.

Âzerî edebiyatında döneminin en büyük klasik şairi olarak kabul edilen Seyyid Azim, Şamahî'daki şairler ve aydınlar topluluğu Beytüssafâ'nın reisiydi. 1855'ten itibaren eski tarzda yazdığı lirik gazelleri, kaside, kıta, rubâî ve müseddesleriyle tanınmıştır. Farsça şiirleri de bir divan teşkil edecek kadar çoktur. Şirvânî özellikle Rus memurlarının zulmünü, rüşvet ve suistimallerini, keyfî davranışlarını, cahil ve menfaatperest din görevlilerinin riyakârlıklarını acı ve alaycı bir dille eleştirdiği manzumeleriyle ilgi çekmiştir. Bu tarz şiirlerinde bazı kişileri adlarını belirterek sert bir şekilde hicvetmesi onları rahatsız etmiş,

bu yüzden çeşitli baskılara mâruz kalmıştır. Şii-Sünnî mezhep ihtilâflarına, Şiir'in 10 Muharrem'de kendilerine eziyet etmelerine ve bâtil itikadlara karşı çıktığı şiirleri yüzünden cahil halk arasında zor durumlara düştüğü de olmuştur.

**Eserleri. 1. Tezkire.** 1885'te tamamlanan eserde Azerbaycan'da, Osmanlı ülkesinde, İran'da ve kısmen Türkistan'da yetişen Türk şairlerinden 270 civarında kişinin kısa hal tercümesi ve şiirlerinden örnekler bulunmaktadır. **2. Târîh-i Şirvân.** 1884-1887 yılları arasında kaleme alınan ve bugün mevcut olmayan eserin bir bölümü, daha 1884'te Vladimir Bezmenov tarafından Rusça'ya çevrilerek Tiflis'te bir arkeoloji-tarih dergisinde bastırılmıştır. **3. Rebû'l-ettâl (Şeriat).** Didaktik manzume ve hikâyelerden oluşan bu ders kitabı yayımlanması için Bakü-Dağistan Mektepleri Müdürlüğü'ne gönderilmiş, ancak eser, içinde siyasi fikirler bulunduğu gerekçesiyle yazarının Şeki'deki öğretmenlik işinden uzaklaştırılmasına sebep olmuştur. Daha sonra geliştirilip 1883'te tamamlanan esere *Tâcü'l-kulûb* adı verilmiştir. Seyyid Azim'in şiirleri toplu halde ölümünden sonra yayımlanmış, oğlu Câfer bazı hikâyeler ve temsillerini 1895'te Tiflis'te *Mecmûa-i Seyyid Azim Şirvânî* adıyla neşretmiş, eser aynı yıl Tebriz'de de basılmıştır. Divanı Habib Sadıkoğlu tarafından düzenlenerek 1897'de Tebriz'de yayımlanmış, 1902'de Bakü'de *Gazeliyyât-ı Seyid Azim* neşredilmiştir. Külliyyatının nisbeten tam baskısı Azerbaycan İlimler Akademisi yayınları arasında çıkmıştır: *Seyyid Azim Şirvânî: Eserleri* (I-III, Bakü 1967-1974). Külliyyatı neşre hazırlayan Süleyman Rüstemov I. cildinin başına şairin hayatı ve eserleri hakkında bir inceleme eklemiştir. I. ciltte klasik tarzda gazelleri, II. ciltte satirik manzumeleri, manzum hikâyeleri, bazı hadiselerle bağlı yazılmış şiirleri, kasideleri, manzum ve mensur mektupları, *Rebû'l-ettâl* adlı eseri, III. ciltte *Tezkire*'si bulunmaktadır. Seyyid Azim'in 1954 yılında kendisine ait arşiv kayıtları arasında bulunan Farsça divanı henüz basılmamıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Feyzulla Gasızmzade, "Seyid Ezim Şirvani", *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi* (haz. Azerbaycan CCR Elmler Akademiyası), Bakü 1960, II, 291-318; a.m.f., "Seyid Ezim Şirvani", *XIX. Esr Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*, Bakü 1974, s. 407-431; Sadık Hüseyinov, *Seyid Ezim Şirvani'nin Yaratıcılık Yolu*, Bakü 1977; Feridun Bey Köçerli, *Azerbaycan Edebiyatı*, Bakü 1981, II, 29-92; Vilayet Muhtaroglu, "Seyid Ezim Şirvânî", *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Azerbaycan Türk*

*Edebiyatı III*, Ankara 1993, III, 256-275; Ömer Bayram, *Azerbaycan Sahası Tezkireleri ve Seyyid Azim Şirvani'nin Tezkiresi* (doktora tezi, 2005), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. XXVI; a.m.f., "Kafkasya'da Bir Şair ve Tarihiçi: Seyyid Azim Şirvani", *Journal of Caucasian Studies*, sy. 1, Bakü 2004, s. 53-57; Ma'sûmî, "Seyyid 'Azim Şirvânî", *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî* (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1382 hş., V, 302-303; Yavuz Akpınar, "Seyyid Azim Şirvânî", *TDEA*, VII, 558-559.



YAVUZ AKPINAR

## SEYYİD BATTAL GAZİ KÜLLİYESİ

Eskişehir Seyitgazi'de  
XIII. yüzyılın başlarında  
kurulan külliye.

Üçler tepesinin yamacında ve kayalık bir alanda inşa edilmiştir. Rivayete göre Emevî kumandanı Seyyid Battal Gazi VIII. yüzyılda bu mevkide şehid düşmüş, Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhusrev'in eşi Ümmühan Hatun buraya onun için XIII. yüzyılın başlarında bir türbe, cami ve medrese yaptırmış, kendisi daha sonra bu medresenin eyvanı durumundaki türbesine gömülmüştür. Külliyyenin çekirdeği Anadolu Selçuklu döneminde oluşmaya başlamış, XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı devrinde eklenen yapılar ve ardından restorasyonlarla günümüzdeki halini almıştır. Külliyyede Seyyid Battal Gazi Türbesi, cami, iki çilehâne, türbedar odası, Mihaloğulları Türbesi, Ümmühan Hatun Medresesi ve Türbesi, Kadıncık Ana, Kesikbaşlar ve Çoban Baba türbeleri, Bektaşî Dergâhı, aşevi, fırın ve medrese odaları duvarlarla çevrili açık bir avlunun güney, doğu ve kuzey yönlerinde yer almaktadır. Avluda medrese odaları önünde bir şadırvan kalıntısı, ayrıca Kadıncık Ana Türbesi'ne yakın konumda lahitten devşirilen bir çeşme mevcuttur. Arazinin meyilli konumundan dolayı doğu ve güney yönlerindeki yapılar altında depo-kiler şeklinde kullanılan mekânlar oluşturulmuştur.

Külliyyeye kuzeydoğu ve güneybatıdaki iki kapıyla ulaşılmaktadır. Kuzeydoğudaki kemerli giriş duvar pâyelerine oturan sivri kemerlerle her biri kare planlı beş bölüme ayrılmış, kuzey-güney doğrultusunda iki katlı düzenlenmiş rampalı bir yoldur. Yolun dışa bakan doğu cephesinde ilk üç kemer dışarı açılırken diğer ikisi örülerek kapatılmıştır. Kuzeyde yer alan ilk kemerin doğu köşesinde konsol üzerinde bir aslan heykeli bulunurken dördüncü kemer örülerek üzerinde mermer kitâbe bulunan dikdörtgen söveli ve lentolu bir kapı haline getirilmiştir. Yolun üst katı her birinin üzeri

kubbeyle örtülü kare planlı misafir odalarıdır. Revaklı, "L" biçiminde bir koridor halinde açık avluya ulaşan rampalı yolun sonunda yamuk dikdörtgen planlı ve iki kubbeli bir giriş mekânı bulunmaktadır. Seyyid Battal Gazi Türbesi, Mihaloğulları Türbesi, cami, Kesikbaşlar Türbesi, çilehâne odaları ve türbedar odası, lentolu bir kapı ve iki yandaki demir şebekeli pencere düzenlemesiyle öndeki bölümden ayrılan holün etrafında yer almaktadır.

Külliyenin oluşumunda ilk yapılışı Anadolu Selçuklu dönemine tarihlenen binalardan Seyyid Battal Gazi Türbesi sekizgen alt yapı üzerine kubbeli bir yapıdır. Güneydoğu cephesinden camiye bitişik olan türbenin girişi doğu duvarındadır. Türbenin cephelerini ince ve kalın silmelerden oluşan profilli bir saçak çevreler. Kuzey, kuzeydoğu ve kuzeybatı cephelerinde sivri kemerli alınlığa sahip dikdörtgen açıklıklı pencereler bulunur. Bunlardan kuzeydeki pencere alınlığının içinde beş satırlık bir kitâbe mevcuttur. Buna göre türbe Mihaloğulları'ndan Ali tarafından 869'da (1464) onarılmıştır. İç mekânda güneyde yaklaşık 8 m. uzunluğundaki Seyyid Battal Gazi'ye, kuzeydeki eşine (Bizans Prensesi Elenora) ait olmak üzere iki sanduka yer almaktadır. Yarım daire biçimindeki mihrabın kavsarası mukarnasıdır. Yapı, köşelerdeki mukarnas sıralarıyla onaltıgen kasnağa geçişi sağlanan bir kubbeyle örtülmüştür. Bugünkü yapının, aslı Selçuklu dönemine ait olmakla birlikte Osmanlı devrinde genişletilerek yeniden inşa edildiği düşünülmektedir. Türbenin ahşap üzerine gümüş levhalar ve şeritlerle süslenmiş, üstünde 915 (1509) tarihi ve usta kitâbesi bulunan kapısı Ankara Etnografya Müzesi'ndedir. Türbede vaktiyle yer alan Selçuklu devrine ait ibrik bugün Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde sergilenmektedir (E. nr. 102).

Türbenin, güneydoğusunda yer alan caminin kapısı üzerindeki kitâbesine göre Selçuklu Sultanı I. Keyhusrev zamanında 604'te (1207-1208) yapıldığı ve II. Bayezid döneminde 917'de (1511) yenilediği belirtilmektedir. Türbe ve cami bu sırada birleştirilmiştir. Kareye yakın yamuk planlı caminin girişi kuzey duvarındaki basık kemerli kapıyla sağlanmaktadır. Yapının her cephesinde iki sıra pencere bulunurken alt sıra pencereler dikdörtgen açıklıklı, üst sıra pencereler sivri kemerli ve alçı şebekelidir. Dış duvarlarda kesme taş, moloz taş, tuğla ve devşirme malzeme kullanılmıştır. İçten sıvalı ve süslemesiz olan harimde mihrap ve minber mermerdendir. Yapı pandantifli kubbeyle örtülmüştür. Caminin güneybatı köşesinde silindirik gövdeli ve tek şerefeli minare yer almaktadır.

Güney tarafından camiye bitişik olan Kesikbaşlar Türbesi'nin inşa tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber günümüze ulaşan bölümlerinden anlaşıldığı kadariyle Selçuklu dönemine aittir. Türbe iki katlıdır. Hole eyvan benzeri sivri bir kemerle açılan üst kat kareye yakın planlı olup pandantifli kubbe ile örtülmüştür. Dikdörtgen planlı ve tonoz örtülü alt katta iki sanduka bulunmaktadır. Tuğla örgülü cephele-re sahip yapıda eyvan kemerinin etrafındaki köşeliklerde tuğla bezemeler dikkat çekmektedir.

Çilehâne odaları birbirine bitişik iki dikdörtgen mekânda oluşmaktadır. İnşa tarihleri kesin şekilde bilinmeyen yapıların Selçuklu dönemine ait olduğu düşünülmektedir. Kuzeydeki oda daha büyük olmakla birlikte her iki odanın hole açılan sivri kemerli ve tuğla örgülü kapıları vardır. Bu kapıların kemerlerinde tuğlaların değişik dizilmesiyle elde edilmiş motifler görülmektedir.

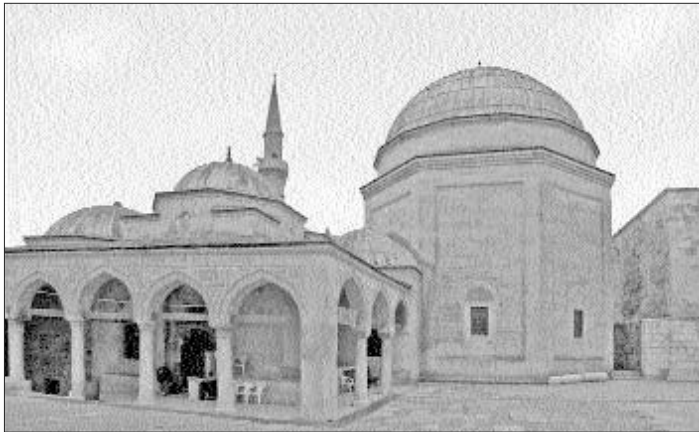
Türbedar odası çilehâne odalarına bitişik ve bunların kuzeyinde yer almaktadır.

Yamuk dikdörtgen planlı ve kubbeli mekânın iki girişi ve cephelerinde pencere açıklıkları bulunmaktadır. Duvarlar taş ve tuğlanın kullanıldığı almaşık örgülüdür. İç mekânda güney duvarında yarım daire planlı mihrap nişi, sekiler ve sivri kemerli nişler yer alır.

Mihaloğulları Türbesi'nin Mihaloğulları'ndan Ahmed ve Mehmed beylere ait olup 917'de (1511) yaptırıldığı ileri sürülmektedir. İçinde iki sandukanın bulunduğu yapı, Seyyid Battal Gazi Türbesi'nin doğusunda olup güneydoğu cephesindeki bir pencere bu türbeyle bağlantısını kurar. Bir köşesi pahlı dikdörtgen planlı ve köşe üçgenleriyle taşınan kubbeyle örtülmüştür.

Külliyenin Selçuklu dönemi yapılarından Ümmühan Hatun Medresesi, I. Keyhusrev veya I. Keykubad tarafından XIII. yüzyıl başlarında açık avlulu, revaklı ve eyvanlı medrese şemasına göre inşa edilmiştir. Medresenin kareye yakın dikdörtgen planı arazinin konumu sebebiyle hafif çarpıktır. Aynı zamanda Ümmühan Hatun'un türbesi olan kuzey yönündeki ana eyvan medrese kütesinden dışa taşkındır. Medresenin basık kemerli kapısı güney cephesindedir. Devşirme malzemenin kullanıldığı yapıda dış cepheleri kademeli bir silme çevrelemektedir. Cephelerin üst sıralarında dikdörtgen açıklıklı pencereler vardır. Doğu ve batı kanatlarında dikdörtgen planlı ve tonoz örtülü üçer medrese odası ve birer eyvan mevcuttur. Eyvan ve odaların önünde kare-dikdörtgen kesitli pâyelere oturan sivri kemerli ve dört açıklıklı revak yer alır. Güneydeki girişin her iki yanında ve doğudaki revakın ortasında prizma gövdeli birer su teknesi, batıdaki eyvanın zemininde derin oyulmuş bir havuz bulunmaktadır. Eski halinde açık olması gereken avlu 917-923 (1511-1517) yılları arasındaki Osmanlı onarımında biri daha küçük olmak üzere üç adet pandantifli kubbeyle örtülmüştür.

Medresenin ana eyvanını oluşturan Ümmühan Hatun Türbesi prizmatik dikdörtgen gövdesiyle dışa taşkın konumda iki katlı bir yapıdır. Dış cephelerde üç tarafta birer adet yarım daire-çokgen kesitli payanda bulunmaktadır. Medrese içinde üst kata sivri bir kemerin üzerine oturan ve iki yönlü dokuzar basamaktan oluşan bir merdivenle, sandukanın bulunduğu alttaki cenazelik katına ise yedi basamakla ulaşılmaktadır. Ana eyvan beşik tonozla örtülmüş, kuzey cephesinde muhtemelen avlunun üstü kapatıldıktan sonra açılan dikdörtgen iki pencere yer almıştır. Tür-



Seyyid Battal Gazi Camii ve Türbesi – Seyitgazi / Eskişehir

benin dışı taşkın konumu diğer Selçuklu medreselerinde karşılaşılan bir özellik olmadığı için medreseden önce yapılmış olduğu ve kısa bir süre sonra medresenin eklendiği düşünülmektedir.

Kadıncık Ana (Ayni Ana) Türbesi, Selçuklu dönemine ait olduğu kabul edilen bir diğer yapıdır. Batı cephesinden Ümmühan Hatun Türbesi'ne, güney cephesinden medreseye bitişik olarak inşa edilmiş dikdörtgen planlı, içten tonoz, dıştan çatı örtülü, tek katlı küçük bir yapıdır. Doğu cephesinde üzerinde "Ayni Ana" yazısı bulunan basık kemerli bir kapı, batı cephesinde Ümmühan Hatun Türbesi'ne açılan sivri kemerli bir pencere bulunmaktadır.

Dergâh, kitâbesine göre Mihaloğlu Mehmed Bey tarafından 917'de (1511) yaptırılmıştır. Külliye'nin doğu kanadında yer alan yapı, uzun dikdörtgen planlı bir salon ve rampalı yolun üzerine denk gelen kare planlı kubbeli beş odadan oluşmaktadır. Odaların dışarıya açılan pencereleri, yaşmaklı-davlumbazlı ocak nişleri ve dolap nişleri vardır. Bu bölümde kubbelerin yanı sıra ocakların kare biçiminde, uzun ve külâhla sonlanan bacaları dışarıdan dik-kati çekmektedir. Salonun kuzeyinde geniş bir pencere ve doğu duvarında odalara geçişi sağlayan kapılar yer almaktadır. Batı cephesi değişik ölçülerdeki yedi sivri kemerle avluya açılmıştır. Bu kemerlerden ortadaki, üzerinde bir kitâbenin yer aldığı basık kemerli kapıya dönüştürülmüştür.

Yapı Kanûnî Sultan Süleyman devrinden itibaren Bektaşî dergâhi olarak kullanılmıştır.

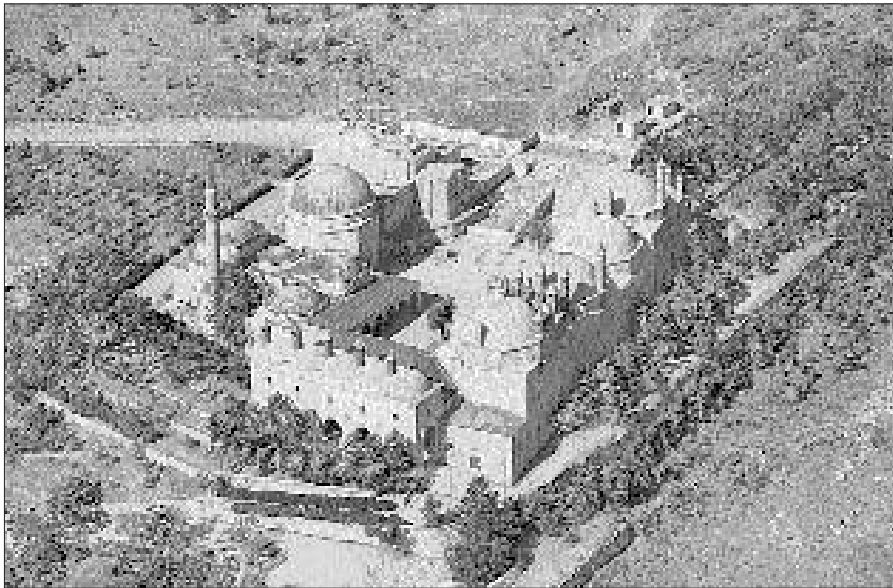
Çoban Baba Türbesi, Seyyid Battal Gazi'nin mezarını bulduğuna inanılan Çoban Kutluca Baba'ya aittir ve Osmanlı döneminde dergâhla birlikte yapılmış olmalıdır. Dergâhın altında yer alan dikdörtgen planlı türbe tavanındaki sekizgen biçimli açıklıkla dergâhın salonuyla bağlantılıdır. Türbenin doğu duvarındaki pencereler rampalı yola açılmaktadır. Çoban Baba'nın sandukası ortada yer almaktadır.

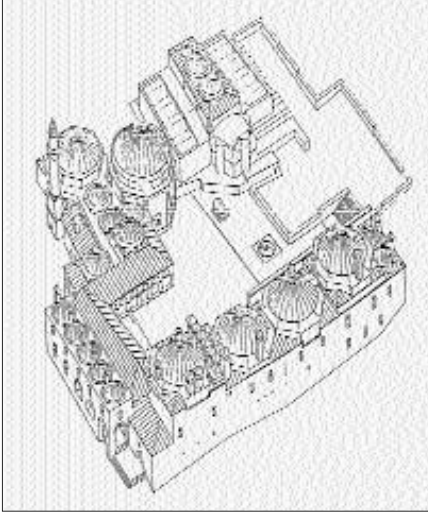
Osmanlı döneminde 917-923 (1511-1517) yılları arasında inşa edilen aşevi, fırın ve medrese odaları avlunun kuzeyinde birbirine bitişik olarak ele alınmış mekânlardır. Bunlardan doğudaki aşevi, külîye avlusunun kuzeydoğusunda yer alan dergâh ve fırına bitişik kareye yakın dikdörtgen planlıdır. Güney cephesinde silmelerle çevrelenen basık kemerli bir girişi vardır. Güney cephesinde ve kuzey cephesinde dikdörtgen kesitli ve sivri kemerli pencere açıklıkları ve duvar nişleri, ayrıca doğu cephesinde sivri kemerli dolap nişleri mevcuttur. İç mekânda davlumbazlı ocak nişleri yer alır. Yapı tromplu kubbe ile örtülmüştür. Kubbenin batısında altı, kuzeyinde iki adet kesme taş kaide üzerine tuğla örgülü, kare kesitli ve külâhlı bacalar vardır. Cephelede kesme taş ve mozaik örgü görülmektedir.

Külliye'nin fırını aşevi ile medrese odaları arasındadır. Kare planlı, üzeri kubbeyle örtülü bölüm ve bunun doğusunda uzun dikdörtgen planlı bir bölümle birlikte iki kısımdan oluşmaktadır. Güney cephesinde basık kemerli giriş, kuzey cephesinde sivri kemerli alınlıklı dikdörtgen pencereler, ayrıca duvarlarda nişler ve davlumbazlı bir ocak nişi bulunmaktadır. Doğu duvarında biri ortada, diğeri giriş cephesine yakın olmak üzere arkadaki uzun dikdörtgen mekânla bağlantılı fırın ağızları görülmektedir. Güneydoğu köşesinden fırınların olduğu bölüme iniş vardır. Kubbesi sekizgen kasnak üzerinde yer alırken doğusunda yine tuğla örgülü ve külâhlı üç bacadan oluşmaktadır.

Medrese odaları avlunun kuzeyinde aşevi ve fırının bitişikindedir. Üç odadan oluşan bu bölümde odalardan biri dikdörtgen planlı ve iç içe iki mekândan meydana gelmiştir. Diğer iki oda kareye yakın dikdörtgen planlıdır. Odalara giriş orta birimin güney cephesindeki basık kemerli kapıyla sağlanmaktadır. Kareye yakın dikdörtgen planlı bu bölümün duvarlarında dikdörtgen açıklıklı, bazıları sivri kemerli olmak üzere nişler, dolap nişleri, ayrıca kuzey ve güney cepheslerinde pencereler mevcuttur. Kuzey duvarında büyük bir ocak nişi bulunan odanın üzeri mukarnaslı köşe üçgenleriyle geçişi sağlanan bir kubbeyle örtülmüştür. Dershane adı da verilen ve eskiden Kırklar Meydanı (Semâhâne) olan bu mekân günümüzde müze olarak kullanılmaktadır. Orta odanın sağında kalan ve yine kareye yakın dikdörtgen planlı olan diğer odanın (doğudaki oda) güney ve kuzey cepheslerinde sivri kemerli pencereler mevcuttur. Odanın her cephesinde dolap nişleri, ayrıca batı cephesinde konik külâhlı ve yaşmaklı bir ocak nişi yer almaktadır. Düzgün kesme taşla inşa edilmiş yapının tromplarla geçilen aydınlık fenerli kubbesi tuğladandır. Büyük dershane diye bilinen bu mekân eskiden Halife Meydanı adıyla anılan yer olmalıdır. Medrese odalarının sonuncusu (batıdaki oda) dikdörtgen plan içinde öndeki dikdörtgen, arkadaki kare planlı iki mekândan oluşmaktadır. Odanın girişi güney cephesindedir. Güney ve batı cepheslerinde dikdörtgen açıklıklı ve sivri kemerli pencereler yer alır. Güney, doğu ve kuzey cepheslerinde dolap nişleri, batı cephesinde konik külâhlı ve yaşmaklı bir ocak nişi bulunur. Bu odanın kuzey duvarındaki bir kapıyla yine duvarlarında dolap nişleri, pencereler ve bir ocak yer alan arka odaya geçilmektedir. Her iki odanın üzeri tromplu birer kubbeyle ör-

Seyyid Battal Gazi Külliyesi'nin kuşbakışı görünüşü – Eskişehir





Seyyid Battal Gazi Külliyesi'nin aksometrik izdüşümü

tülüdür. Medrese odalarının avluya bakan cephelerinde kök boya ile yazılmış yazı- larla (Allah, Muhammed, Ali, kutbülârifin Hazret-i Sultan Seyyid Battal Gazi) semâ- hâne ve türbenin duvarlarında bitkisel bezemeler ve çiçek desenlerinin bulunduğu eski resimlerden anlaşılmaktadır.

1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sırasında ve daha sonra Millî Mücadele yıllarında Yunan işgalinde büyük ölçüde harap olan külliye 1956-1961 yılları arasında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restore edilmiştir. Kutlu şahsiyeti bakımından Seyyid Battal Gazi adına Osmanlı ülkesinin bazı yerlerinde yapılmış makam türbelerle de karşılaşılmaktadır. Konya Ereğlisi'nin doğusunda Toros dağlarının kuzey eteğindeki bir düzlükte yalnız temeli kalmış bir türbe harabesi çevre köyle- ri tarafından Seyyid Battal Gazi'ye ait olarak saygı görüyordu.

#### BİBLİYOGRAFYA :

K. Wulzinger, *Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens*, Berlin 1913, s. 3-37; Hasan Baykal, *Seyitgazi ve Çevresindeki Türk Eserleri* (mezuniyet tezi, 1966), İÜ Türk ve İslam Sanatı Anabilim Dalı; Metin Sözen, "Anadolu'da Eyvan Tıp Türbeler", *Anadolu Sanatı Araştırmaları I*, İstanbul 1968, s. 169-173, rs. 2-8; a.mlf., *Anadolu Medreseleri*, İstanbul 1970, I, 6-10; Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri*, Ankara 1969, s. 69-70; Lemi Ş. Meray, "Seyyit Battal Gazi Külliyyesinde Pratik Bir Kubbe Uygulaması", *I. Uluslararası Türk-İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi: 14-18 Eylül 1981 (Bildiriler)*, İstanbul 1982, III, 139-144; Özand Gönülal, "Seyitgazi Külliyyesinde Selçuklu Dönemi İnşaatı", *Eskişehir I. Selçuklu Eserleri Semineri Bildirileri: 17-18 Ağustos 1989*, Eskişehir 1990,

s. 37-39; Erol Altınsapan, "Seyyid Battal Gazi Külliyesi'nde Yer Alan Ümmühan Hatun Türbesi", *I. Uluslararası Seyyid Battal Gazi Semineri Bildirileri: 10-11 Eylül 1990*, Eskişehir 1990, s. 47-57; a.mlf., *Ortaçağ'da Eskişehir ve Çevresinde Türk Sanatı (11.-15. Yüzyıllar Mimarisi)*, Eskişehir 1999, s. 115-120; a.mlf. – Canan Parla, *Eskişehir Selçuklu ve Osmanlı Yapıları I: Gün- yüzü, Mihalgazi, Mihallıççık, Sarıcağa, Seyyitgazi, Sivrihisar*, Eskişehir 2004, s. 222-249; Yağmur Say, *Kuruluşundan Günümüze Seyyid Battal Gazi Külliyesi* (doktora tezi, 1993), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Seyyid Battal Gazi Kültü ve Seyyid Battal Gazi Külliyesi", *Tarihte Eskişehir Sempozyumu-I (2-4 Kasım 1998)*, Eskişehir 2001, s. 151-208; a.mlf., "Kalenderlik ve Anadolu'da Bir Kalenderlik Merkezi: Seyyid Battal Gazi Külliyesi", *Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Kültür ve Tarihi* (haz. İbrahim Bahadır), Bielefeld 2002, s. 54-100; a.mlf., "Kalenderî-Alevî-Bektaşî Kültünde Önemli Bir Merkez: Seyyid Battal Gazi Külliyesi", *Sanat ve İnanç* (haz. Banu Mahir – Hâlenur Kâtipoğlu), İstanbul 2004, II, 181-207; a.mlf., *Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi: Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi Sürecinde Gazi-Eren-Evliyaların Rolü*, İstanbul 2006; a.mlf., "Seyyid Battal Gazi Külliyesi", *Vakıf ve Kültür*, I/2, Ankara 1998, s. 35-39; Serpil Bağcı, "Seyyid Battal Gazi Türbesi'nin Gümüş Kapısı Üzerine Bazı Gözlemler", *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler*, Ankara 1995, I, 225-238; Hakkı Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Ankara 1996, s. 307-311; Nejat İşcan, *Seyyid Battal Gazi Külliyesi*, Eskişehir 1997; İlyas Küçükkan, *Nakoleia'dan Seyitgazi'ye Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi*, Ankara 2004, tür.yer.; a.mlf., "Kültürel Geleneğimizde Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, XII/36 Ankara 2005, s. 159-187; E. Zeynep Yürekli-Görkay, *Legend and Architecture in the Ottoman Empire: The Shrines of Seyyid Gazi and Hacı Bektaş* (doktora tezi, 2005), Harvard University, s. 33-163; Muhiiddin Aslanbay, *Seyitgazi'nin Tarihiçesi ve Seyyid Battal Gazi'nin Hayatı ve Bazı Menkıbeleri*, Eskişehir, ts. (Kardeşler Matbaası), s. 7-40; T. Menzel, "Das bektasi Kloster Sejjid Gazi", *MSOS*, XXVIII/2 (1925), s. 100-105; Yılmaz Önge, "Seyyid Battal Gazi Külliyesinde Sultan Ümmühan Hatun Türbesi", *Önüşya*, V/57, Ankara 1969, s. 9-11; J. Krämer, "Architekturteile des Seyitgazi-Tekke (Wilayet Eskişehir) und die Michaelsehrirche von Nakoleia", *Jahrbuch des Österreichischen Byzantinistik*, XXII, Wien 1973, s. 241-250; Filiz Yenişehirlioğlu, "The Tekke of Seyyid Battal Gazi", *Anadolu ve Çevresinde Ortaçağ*, sy. 2, Ankara 2008, s. 121-164.



AYŞE DENKNALBANT

### SEYYİD BEY

(1873-1925)

Hukukçu, Cumhuriyet döneminin ilk adliye vekili.

Mehmed Seyyid İzmir'de doğdu. Babası İzmir eşrafından Müezzinzâdeler ailesinden Abdullah Takıyyüddin'dir. Meşhur âlim İbn Melek'in de aralarında bulundu-

ğu büyük dedeleri Aydınoğulları'nın daveti üzerine Türkistan'dan Aydın sancağına gelmişti (Seyyid Bey, s. 55). İyi bir medrese eğitimi alan Mehmed Seyyid'in İzmir'de bulunduğu yıllar hakkında yeterli bilgi yoktur. 1904 yılında 18. devre birincisi olarak Mekteb-i Hukuk'tan mezun olduktan sonra İzmir'de iki yıl kadar avukatlık yaptı (*Türk Parlamento Tarihi*, III, 445). Dârülfünun Hukuk Fakültesi'nde başladığı usûl-i fıkıh müderrisliği aralıklarla ölümüne kadar devam etti. II. Meşrutiyet'in ilânıyla birlikte siyasete atıldı ve 1908 seçimlerinde İzmir mebusu oldu, 1912 ve 1914 seçimlerinde aynı ilden mebus seçildi. Üçüncü meclisteki iki yıllık görevinin ardından 13 Kasım 1916'da Âyan Meclisi üyeliğine tayin edildi. Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin lider kadrosunda bulunan Seyyid Bey 1910'da İttihat ve Terakkî Fırkası başkan yardımcılığına, 1911'de fırka reisliğine getirildi. Medrese kökenli olmasının verdiği ilmî nüfuzla cemiyet içinde bir denge unsuru olduğu ve hiziplerin arasını bulmada etkin rol üstlendiği anlaşılmaktadır. 1918 yılının Mütareke ortamında bazı İttihatçılar'ca kurulan kısa ömürlü Teceddüt Fırkası'nın kurucuları arasında yer aldı (Bayar, I, 122).

Mebus ve İslâm hukuku müderrisi olarak II. Meşrutiyet döneminde çeşitli ka- nunlaştırma ve tâdil komisyonlarında görev yaptı. İlk defa 1909 yılında Kânûn-ı Esâsî'nin tâdili için görevlendirilen otuz kişilik özel komisyonda (Tunaya, III, 379) ve 1916'da *Mecelle*'nin ikmal ve tâdili için Mebusan Meclisi'nce kurulan komisyonlardan Kânûn-ı Medenî Komisyonu'nda bulundu (Öztürk, s. 96). Mondros Mütarekesi'nin ve İngilizler'in İstanbul'u işgalinin ardından Malta'ya sürgün edilenler arasında Seyyid Bey de vardı. Bir yandan Hukuk Fakültesi'nde müderris olması, diğer yandan İttihat ve Terakkî Fırkası'nın önde gelen isimlerinden biri olarak Mütareke sonrası ortamda milliyetçi hareketler açısından potansiyel bir etkiye sahip bulunması sebebiyle bu sürgüne dahil edildiği söylenebilir. 29 Nisan 1920 tarihinde başlayan sürgünden 1921 yılı Ekim ayı sonunda İstanbul'a dönen Seyyid Bey burada durmayarak Ankara'ya gitti, fakat ardından tekrar İstanbul'a gelip Âyan Meclisi'nin ilgasına kadar dârülfünundaki hocalığına devam etti.

Millî Mücadele sırasında Mustafa Kemal'in kendileriyle irtibat kurarak Anadolu'daki harekete destek vermelerini istediği kişiler arasında bulunan Seyyid Bey, Cumhuriyet'in ilânından önceki dönemde

Mustafa Kemal'e hukukî konularda danışmanlık yaptı (Soyak, I, 182). 1923 yılı başlarında (3 Mayıs 1339) Adliye Vekâleti tarafından teşkil edilen ta'dîl-i kavânîn komisyonlarından ilki olan ve *Mecelle*'yi tâdille görevlendirilen Vâcibât Komisyonu'nda Ali Haydar Efendi'nin istifasıyla boşalan komisyon başkanlığına seçildi. Cumhuriyet'in ilânının arefesinde yapılan seçimlerde İzmir'den milletvekili ve ikinci meclisin 14 Ağustos 1923 tarihinde yaptığı Hey'et-i Vekile seçiminde adliye vekili oldu. Tek yeni üye olarak kabineye dahil edilmesi yeni hukukî düzenlemelerde kendisinden katkı beklediğini göstermektedir. Ali Fethi Bey (Okyar) başkanlığındaki bu kabinenin 27 Ekim 1923'te istifa etmesi üzerine Cumhuriyet'in ilânının ardından İsmet İnönü başkanlığında kurulan kabinede de bu görevine devam etti. Seyyid Bey'in adliye vekilliği, 3 Mart 1924'te Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti ile Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Vekâleti'nin ilgası dolayısıyla İsmet Paşa kabinesinin 5 Mart 1924'te istifasına kadar sürdü. 6 Mart 1924'te yine İsmet Paşa başkanlığında kurulan yeni kabinede Seyyid Bey'in de aralarında bulunduğu bazı vekillere yer verilmedi (Seyyid Bey'in tasfiyesi sebepleri için bk. Erdem, *Seyyid Bey'in İslâm Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri*, s. 40-48). Meclisteki görevine kısa bir süre daha devam eden Seyyid Bey, 20 Nisan 1924 tarihli Teşkilât-ı Esâsiyye Kanunu'nun 23. maddesinde milletvekillerinin aynı zamanda başka bir memuriyet almalarının yasaklanması üzerine mebusluktan ayrılarak İstanbul'da dârülfünundaki görevine döndü. Kuruluş halindeki İlahiyat Fakültesi reisliğine (dekanlık) getirildi. Ölümüne kadar İlahiyat Fakültesi'nde târîh-i fıkıh ve Hukuk Fakültesi'nde usûl-i fıkıh hocalığını sürdürdü. Yakalandığı zatürreden 8 Mart 1925 tarihinde ölen Seyyid Bey ertesi gün Beyazıt Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Sultan Mahmud Türbesi haziresine defnedildi. Günümüzde kabrinin haziredeki yeri tam olarak belli değildir.

Seyyid Bey'in görüşleri dönemin İslâmcılık anlayışı içinde modern bir bakış açısını temsil etmektedir. Taklitten ve mezhep taassubundan uzak durulması, ictihad kaâsinin açılması gerektiğine dair vurgularının devrin İslâmcı söylemini büyük ölçüde yansıtmaktadır. Özellikle hilâfet ve kanunlaştırma tartışmalarına katkısı göz önüne alındığında, fıkıh ilminin tarih ve literatürüne modern dünyanın kurumlarını meşrulaştırmak üzere yaklaşmasının onun İslâmcılık anlayışının ana hatlarını teşkil et-

tiği anlaşılmaktadır. Hakkında çeşitli tartışmalar yapılan II. Meşrutiyet sonrası bazı kanunlaştırma çalışmalarına çok sık atıfta bulunan Seyyid Bey'in eserleri yaşadığı siyasal ve sosyal çevrenin gündeminden derin izler taşımaktadır. Gerek Osmanlı gerek Cumhuriyet kanunlaştırmalarında dönemin şartlarına ve gereklerine fıkıh ilmi içinde kalınarak uygun çözümler üretilmesi gerektiği düşüncesinin Seyyid Bey'in eserlerinde önemli bir perspektif oluşturduğu söylenebilir.

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde 3 Mart 1924'te hilâfetin kaldırılması teklifinin görüşüldüğü oturumun sonunda Seyyid Bey adliye vekili sıfatıyla uzun bir konuşma yaparak bu kararın şer'î dayanaklarını tarihî ve fikhî zeminde temellendirmeye çalışmıştır. Daha çok bu konuşmasıyla tanınan Seyyid Bey, hilâfetin dinî değil dünyevî bir kurum olduğu fikrini savunarak hilâfeti hakikî ve sûrî olmak üzere ikiye ayırmış ve hâlihazırdaki hilâfetin gerçek hilâfet olmadığını söylemiştir. Ayrıca hilâfeti fıkıhtaki vekâlet akdi çerçevesinde halkla halife arasındaki bir sözleşme biçiminde tanımlayarak konunun daha basit bir düzlemde açıklanabileceğini iddia etmiştir. Bu konuşmanın mecliste hilâfetin kaldırılması kararının alınması esnasında milletvekilleri üzerinde rahatlatıcı bir etki yaptığı söylenebilir de kararda tek başına etkili olduğu yolundaki düşünceler abartılıdır.

**Eserleri.** Seyyid Bey'in eserlerinde güçlü bir mantık örgüsü ve tahlilci bir yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Kavram ve terimlerin kullanılmasında gösterdiği titizlik, çıkarımların geliştirilmesindeki tutarlılık, kaynaklara yaptığı atıflar, bu atıfların yapıldığı eser ve müelliflerle ilgili kısa bilgi ve değerlendirmeleri üslûbunu etkili kılan hususlar arasında zikredilebilir. **1. Usûl-i Fıkıh Dersleri I** (İstanbul 1328-1329). **2. Usûl-i Fıkıh Dersleri II** (İstanbul 1330). Dârülfünun Hukuk Fakültesi'nde okuttuğu derslere ait notlarından oluşan bu iki kitap usûl-i fıkıh sistematiğini kapsamaktadır. Konular metin ve şerh biçiminde işlenmiş, yer yer mezheplerin farklı görüşlerine temas edilmiştir. **3. Usûl-i Fıkıh, Cüz'-i Evvel: Medhal** (İstanbul 1333). Seyyid Bey'in en tanınmış eseridir. Önceki kitaplarının daha geniş bir muhteva ile yine ders takriri olarak kaleme alınmış şekli olan eserde usûl-i fıkıhın tarihi, genel özellikleri ve ictihad-taklid konuları işlenmektedir. Eser klasik usûl-i fıkıh kitaplarında bulunmayan, ancak dönemin aktüel tartışma gündemi dolayısıyla yer verilmiş olan hilâfet ve halifenin yasama yet-

kisi konusunda uzun bir bölüm içermektedir (s. 106-162; bu kısmın yeni harflerle yayımı: Seyyid Bey, "Hilâfet", haz. Sami Erdem, *Hilâfet Risâleleri*, haz. İsmail Kara, İstanbul 2004, IV, 443-484). **4. Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrâde, Kazâ ve Kader** (İstanbul 1338). *Medhal*'in devamı niteliğindeki eserde irade, şer'î deliller, hüküm bahisleri, hikmet-i teşrî' ve makâsîd konuları yer almaktadır. **5. Konferans: Hak Mefhumunun ve Kuvve-i Müeyyidesinin Sûret-i Telakkisi Hakkında İslâm Felsefe-i Hukûkuyla Avrupa Felsefe-i Hukûku Arasında Bir Mukayese** (İstanbul 1338). **6. Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye** (baskı yeri yok [Ankara], ts. [1923]). Abdülganî Senî Bey'in Arapça'ya tercüme ettiği eser (*el-Hilâfe ve sultatü'l-ümme*, Kahire 1342) Fransızca'ya da çevrilmiştir ("Califat et souveraineté nationale", *RMM*, LIX [1925], s. 5-81). Üzerinde müellif adı yer almayan ve meclisten bir grup âlim tarafından kaleme alındığına dair rivayetler bulunan eserin Seyyid Bey'e ait olduğu konusunda güçlü işaretler vardır (Erdem, *Seyyid Bey'in İslam Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri*, s. 80-85). Risâlede, halifenin yetkilerinin sınırlandırılması ve sonuç olarak hilâfetle saltanatın birbirinden ayrılacağı görüşü dinî ve tarihî açıdan temellendirilmeye çalışılmaktadır. **7. Hilâfetin Mâhiyyet-i Şer'iyyesi: Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 3 Mart 1340 [1924] Tarihinde Mün'akid İkinci İctimânda Hilâfetin Mâhiyyet-i Şer'iyyesi Hakkında Adliye Vekili Seyyid Bey Tarafından İrad Olunan Nutuk** (Ankara, ts. [1924]). Yeni harflerle sadeleştirilmiş neşirleri de yapılmıştır (*Hilâfetin Mâhiyyet-i Şer'iyyesi*, haz. Suphi Menteş, İstanbul 1969; *Şeriat Açısından Halîfeliğin İcüzü*, haz. Hasan Adnan Önelçin, İstanbul 1970; "Hilâfetin Şer'î Mahiyeti", haz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1987, I, 179-220). Seyyid Bey'in bu konuşma metninde, hilâfetle saltanatın ayrılmasının bir adım daha ötesine geçilerek mevcut şartlarda artık böyle bir müesseseye ihtiyaç bulunmadığından yerini hâkimiyet-i milliyeyi esas alan bir siyasal yönetimin alabileceği düşüncesi savunulmaktadır. **8. Târîh-i Fıkıh Dersleri** (İstanbul 1340). **9. "İctihad ve Taklid" (İslâm Mecmuası, 1/4** [İstanbul, Rebîülâhîr 1332], s. 8-11; 1/5 [Cemâziyelevvel 1332], s. 5-10; 1/7 [Cemâziyelevvel 1332], s. 2-5). **10. "Milk, Mal ve Bey'in Mâhiyyet-i Hukûkiyeleri" (Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası, 1/2** [Mayıs 1332], s. 131-141).

## BİBLİYOGRAFYA :

Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh: Medhal*, İstanbul 1333, s. 55; *Vatan*, İstanbul 9 Mart 1341/1925; *İkdâm*, İstanbul 9-10 Mart 1341/1925; *Millî Nevsâl (1341 Sene-i Maliyesine Mahsus)*, Dördüncü Sene, İstanbul 1341, s. 23; Celâl Bayar, *Ben de Yazdım*, İstanbul 1965, I, 122; Naşit Hakkı Uluğ, *Üç Büyük Devrim*, İstanbul 1973, s. 100; Hasan Rıza Soyak, *Atatürk'ten Hatıralar*, İstanbul 1973, I, 182; Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul 1973, s. 96; Bilâl N. Şimşir, *Malta Sürgünleri*, Ankara 1985, s. 179, 183; Feroz Ahmad, *İttihat ve Terakki: 1908-1914* (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1986, s. 156-157, 289-290; Mazhar Müfit Kansu, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, Ankara 1988, I, 142, 144; Tark Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul 1989, III, 379; Sami Erdem, *Seyyid Bey'in İslam Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri* (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.m.f., "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilâfet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)", *Divân: İlmî Araştırmalar*, sy. 2, İstanbul 1996, s. 119-146; *Türk Parlamento Tarihi: TBMM-II. Dönem 1923-1927* (haz. Kâzım Öztürk), Ankara 1995, III, 445-446; *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu: 16 Mayıs 1997* (haz. Osman Karadeniz v.dğr.), İzmir 1999; Hüseyin Cahit Yalçın, "Tanıdıklarım: Seyyid Bey", *Yedigün*, sy. 183, İstanbul 1936, s. 16; İsmail Kara, "Seyyid Bey (Çelebizade Mehmed)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, II, 529-530.



SAMİ ERDEM

## SEYYİD BURHÂNEDDİN

(سید برهان الدین)

Seyyid Burhânüddin Hüseyin  
Muhakkık-ı Tirmizî  
(ö. 639/1241)

## Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin şeyhi.

561 (1166) veya 565 (1169) yılında Tirmizî'de doğdu. Seyyid Kâsım Tirmizî'nin torunu, Seyyid Hasan Tirmizî'nin oğludur (Sahih Ahmed Dede, s. 123). Soyu Hz. Hüseyin'e dayandığından "Seyyid" ve "Hüseyinî" nisbelerinin yanı sıra kalplerdeki sırları bilmesi veya Şems-i Tebrîzî'nin Konya'ya gelişini Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'ye önceden haber vermesi dolayısıyla "seyyid-i sırdân", Mevlânâ tarafından anıldığı üzere "Burhâneddin, burhân-ı dîn, burhân" ve tahkik ehli bir sûfî olduğunu belirten "muhakkık" lakaplarıyla tanınır. Tirmizî'de ilim tahsilinden sonra 605'te (1208) Belh'e giderek Mevlânâ'nın babası Sultanülülemâ Bahâeddin Veled'e intisap etti. Kırk gün sohbetinde bulunup icâzet almasının ardından Tirmizî'e döndü. Ertesi yıl tekrar Belh'e gelip burada iki üç yıl kadar kaldı. Bu dönemde henüz çocuk yaşlardaki Mevlânâ'nın atabegliğini üstlendi. Bahâeddin Ve-

led'in ailesiyle birlikte Belh'ten hicret etmesi üzerine Tirmizî'e yerleşti (616/1219). Mevlevî kaynaklarında onun bu tarihten itibaren sürekli cezbe ve sekr halinde yaşadığı, inzivaya çekildiği, sekr halinden saha-ya geçip sekiz yıl kadar öğretim ve irşad faaliyetinde bulunduğu, daha sonra Anadolu'ya gittiği kaydedilmektedir.

Menâkıbnâmelerde Seyyid Burhâneddin'in Anadolu'ya gitme sebebi hakkında çeşitli rivayetler yer almaktadır. Şeyhi Bahâeddin Veled'in 18 Rebülâhîr 628 (23 Şubat 1231) cuma günü Konya'da vefat ettiğini aynı gün Tirmizî'de ders verirken, "Yazık yazık, şeyhim bu toprak âleminden temiz âleme göçtü" diyerek keşfetmesi ve bir gece rüyasında şeyhinin, "Benim Celâleddin'im yalnız bırakmışsın ve onu korumak konusunda kusur ediyorsun" hitabını duyması birkaç dostu ile beraber Konya'ya gitmesinde etken olmuştur (Ferîdûn-i Sipehsâlâr, s. 118; Ahmed Eflâkî, I, 56-57, 73). Sultan Veled'e göre Tirmizî ulularından birinin Bahâeddin Veled'in Konya'da olduğunu bildirmesi üzerine Anadolu'ya gitmeye karar vermiştir (*İbtidânâme*, s. 245). Bu yıllarda Mâverâünnehir ve Horasan'ı kasıp kavuran Moğol akınlarının onun hicret etmesinde etkili olduğu da ileri sürülmüştür (*DMBİ*, XII, 60). Seyyid Burhâneddin şeyhinin vefatından bir yıl sonra Konya'ya ulaştığı, Sincârî Mescidi'nde inzivaya çekildiği, bu sırada Lârende'de bulunan Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'ye mektup yazarak orasının Moğol istilâsı sebebiyle oturmaya elverişli olmayacağını belirtip onu Konya'ya çağırdığı, bazı kaynaklarda Konya'ya gelmeden önce Kayseri'ye uğrayıp bir süre şehrin yöneticisi Sâhib İsfahânî'nin evinde kaldığı kaydedilmektedir. Seyyid Burhâneddin, Mevlânâ'ya babasının hem zâhir hem hal ilimlerinde kâmil bir şeyh olduğunu, kendisinin zâhir ilimlerinde elde ettiği üstün dereceyi hal ilimlerinde de kazanması gerektiğini söylemiş, bunun üzerine Mevlânâ kendisine intisap etmiştir (Ferîdûn-i Sipehsâlâr, s. 118; Sultan Veled, s. 248). Eflâkî, Mevlânâ'nın ona daha Belh'te iken intisap etmiş olabileceğini söyler (*Âriflerin Menkıbeleri*, I, 59). Seyyid Burhâneddin ertesi yıl zâhir ilimlerinde daha da ilerlemesi için Mevlânâ'yı Dımaşk'a gönderdi. Kendisinin, 630 (1233) yılında gerçekleştiği anlaşılan bu seyahat sırasında Kayseri'ye kadar Mevlânâ'ya refakat ettiği belirtilmektedir. Seyyid Burhâneddin'in, halifenin elçisi olarak Anadolu'ya gelen ve Konya'da Bahâeddin Veled'in kabrini ziyaret ettikten sonra Kayseri'ye

uğrayan Şehâbeddin es-Sühreverdî ile görüştüğü, bu görüşme sırasında hiç konuşmadıkları (Ferîdûn-i Sipehsâlâr, s. 119), Sühreverdî'nin bunun sırrını soran müridlerine Seyyid Burhâneddin'in, "Hal ehli yanında kâl dili değil hal dili lâzımdır" sözünü naklettiği rivayet edilir (Ahmed Eflâkî, I, 74; Sahih Ahmed Dede, s. 155). Ancak Sühreverdî'nin Konya'ya 1221, Seyyid Burhâneddin'in ise 1232'de geldiği bilindiğine göre bu görüşmenin Anadolu'da yapılmış olması mümkün görünmemektedir (Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 45).

Eflâkî, Sâhib İsfahânî'nin Halep'te Halâviyye, Dımaşk'ta Mukaddemiyye medreselerinde dört veya yedi yıl ders aldıktan sonra Kayseri'ye dönen Mevlânâ'yı sarayında misafir etmek istediğini, Seyyid Burhâneddin'in buna razı olmadığını, ilimde babasını geçtiğini, "ledün ilminden inciler saçması için" halvete girmesi gerektiğini söyleyerek onu toplam 1001 günde ardarda üç defa halvete soktuğunu, halvet sonrasında, "Bütün ilimlerde eşî benzeri bulunmayan bir insan oldun; haydi yürü, insanların ruhunu taze bir hayat ve hesapsız bir rahmete garket; bu sûret âleminin ölümlerini kendi mâna ve aşkıyla dirilt" dediğini, ardından birlikte Konya'ya gittiklerini, Seyyid Burhâneddin'in burada ona irşad için icâzet verdiğini kaydeder (*Âriflerin Menkıbeleri*, I, 81-84, 89). Sahih Ahmed Dede'ye göre 639 (1241-42) yılında gerçekleşen bu olay sırasında Mevlânâ otuz altı, Seyyid Burhâneddin yetmiş beş yaşındadır (*Mevlevîlerin Tarihi*, s. 159). Konya'da müridi Selâhaddin-i Zerkûb'un evinde misafir kaldığı sırada, "Halimi sana, kâlimi Mevlânâ'ya bağışladım" diyerek kendisinden iki mirasın intikal ettiğini ifade eden Seyyid Burhâneddin'in daha sonra Kayseri'ye yerleşmek istediği, Mevlânâ'nın buna razı olmadığı, bunun üzerine onun, "Bura-ya kuvvetli bir aslan yöneldi; ben de bir aslanım, birbirimizle geçinemeyiz, onun için gitmek istiyorum" diyerek onu razı ettiği, bu sözyle Şems-i Tebrîzî'nin Konya'ya geleceğini beş yıl önceden haber verdiği rivayet edilir (Ferîdûn-i Sipehsâlâr, s. 120). Mevlânâ'nın siyasî ortamdan duyduğu endişeden dolayı şeyhinin Kayseri'ye gitme isteğine karşı çıktığı ileri sürülmüştür. Bu iddiaya göre Mevlânâ, kendisi gibi ahîlere muhalif olan Seyyid Burhâneddin'in ahî ve Türkmen zümrelerine destek veren I. Alâeddin Keykubad'ın iktidarı zamanında Kayseri'ye gitmesine izin vermemiş, onun Kayseri'ye son gelişi Keykubad'ın öldürülmesi ve ahîlerin tasfiyesi üzerine



gerçekleşmiştir (Akşit, XIX/1 [2004], s. 7). Bir diğer rivayete göre Seyyid Burhâneddin, Kayseri’de Sâhib İsfahânî’yi vezirlik makamına getiren ve şehirde büyük tahribat yapan Moğollar’a tıpkı Mevlânâ gibi sempati duymakta, Türkmenler’e muhalif olan çevreleri himaye eden Moğollar bu yüzden kendisine saygı gösterip ayaklarına para saçmaktadır (Bayram, s. 88). Moğollar’ın onun ayaklarına para saçtıkları iddiası Eflâkî’nin bir rivayetinin çarpıtılmış bir yorumuna dayandırılmaktadır (*Âriflerin Menkıbeleri*, I, 68). Halbuki Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî gibi Seyyid Burhâneddin’in de ahî-Türkmen zümreleri ve Moğollar’la ilgili tavrı olayları tasavvufî ve bâtnî perspektiften yorumlamaktan ibaret olup siyasal ve sosyal kaygıların bir sonucu değildir.

Eflâkî, Seyyid Burhâneddin’in, Kayseri’de Sultan Alâeddin Keykubad’ın eşi Mahperi Hatun tarafından yaptırılan Huand Hatun Camii bitişğinde halen müze olarak kullanılan medresede ders okuttuğunu, Mükrem’in mahallesindeki günümüze sadece tonozları intikal eden Hakırdağlı Camii’nde imamlik yaptığını, istiğrak halinden dolayı namazda uzun müddet durması sebebiyle cemaatten affını isteyerek görevi terkedip cami yanındaki halvethânede inzivaya çekildiğini kaydeder (a.g.e., I, 61-62). Kayseri Mevlevihânesi bu halvethânenin arsası üzerine inşa edilmiştir (Küçük, s. 280).

Seyyid Burhâneddin’in vefat tarihi tam olarak tesbit edilememekle birlikte *İbtidânâme*’de ve Eflâkî’deki bilgilere göre onun Bahâeddin Veled’in vefatından bir yıl sonra Konya’ya geldiği, dokuz yıl burada Mevlânâ’ya şeyhlik yaptığı dikkate alınarak 638 (1241) yılı sonları veya 639 (1241) yılı başlarında öldüğü söylenebilir. Eflâkî, Sâhib İsfahânî’nin onun kabrinin üzerine bir türbe inşa ettirmek istediğini, rüyasında gördüğü Seyyid Burhâneddin’in bunu reddetmesi dolayısıyla bundan vazgeçtiğini söyler (*Âriflerin Menkıbeleri*, I, 69-70). Şimdiki türbe 1892 yılında Ankara Valisi Âbidin Paşa’nın yardımıyla Kayseri mutasarrıfı Mehmed Nâzım Paşa tarafından yaptırılmış, Farsça kitâbesi Ali Emîrî Efendi hattıyla yazılmıştır.

Sâhib İsfahânî, Seyyid Burhâneddin vefat ettikten kırk gün sonra Mevlânâ’ya bir mektup gönderdi, Mevlânâ Kayseri’ye giderek şeyhinin kitaplarını Sâhib İsfahânî’den aldı ve birkaçını kendisine başışladıktan sonra Konya’ya döndü (a.g.e., I, 70-71). Sultan Veled, Mevlânâ’nın Seyyid Burhâ-

neddin’in vefatıyla tek başına kaldığını, yanıp yakılarak Şems-i Tebrîzî Konya’ya gelinceye kadar beş yıl riyâzet hayatı yaşadığını, bu sırada kendisinden sayısız kerametler zuhur ettiğini, bununla birlikte irşad faaliyetinden geri durmayıp halka vaaz vermesi, ulemâ, yönetici ve esnaf kesiminden olan müridleriyle sohbet etmeyi sürdürdüğünü söyler (*İbtidânâme*, s. 247-249).

Seyyid Burhâneddin’in adı Eflâkî’nin kaydettiği Mevleviye silsilesinde yer alırken (*Âriflerin Menkıbeleri*, II, 599), Sipehsâlâr’ın *Risâle*’sindeki silsilenâmede (s. 18) bulunmamaktadır. Ahmet Avni Konuk’a göre Seyyid Burhâneddin, Mevlânâ’nın yegâne müürşidi, Şems-i Tebrîzî onun sohbet arkadaşısıdır. Mevlânâ’nın babasının da Seyyid Burhâneddin’in müridi olduğu, Şam ve Hicaz seferinde onlarla birlikte bulunduğu, Dimaşk’ta öldüğü, ölümünden önce onlara Rum diyarına gitmeyi tavsiye ettiğine dair rivayetler doğru değildir (Devletşah, II, 249).

*Ma’ârif* adlı eserinde şeyhi Bahâeddin Veled’i övgüyle anan Seyyid Burhâneddin onun en üstün velâyet mertebesinde bulunduğunu müşahade ettiğini, Mevlânâ’ya ondan üstün bir dereceye ulaşması için dua etmediğini, zira bundan ötesinin bulunmadığını söylemiştir. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, “Piş, ol da bozulmadan kurtul. Yürü, Burhâneddin-i Muhakkık gibi nur ol. Kendinden kurtuldun mu tamamıyla burhan olursun. Kul yok oldu mu sultan olur” anlamındaki beytiyle (*Mesnevî*, II, 101, beyit 1319-1320) şeyhinin ilâhî hilâfet mertebesine erdiğini, meşâyihin kitaplarını ve sırlarını mütalaa etmekle birlikte muhatapları üzerinde tesirli olmasını çokça mücahede ve riyâzette bulunmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Mevlânâ’nın oğlu Sultan Veled de ondan feyiz aldığını ifade etmiştir (*İbtidânâme*, s. 226). Sipehsâlâr ve Eflâkî’nin rivayetleriyle *Ma’ârif*’teki sözleri dikkate alındığında Seyyid Burhâneddin’in riyâzete ve özellikle oruca büyük önem veren, daima cezbe, mecnunluk ve istiğrak hallerini tecrübe eden, tasavvufu gerçek ilim ve bütün ilimlerin zirvesi sayan, şatahat türünden sözleri bulunan, sohbetlerinde Senâî’nin beyitlerinden sıkça iktibaslar yapan, tıp bilgisine sahip, nüktedan ve melâmet neşvesi güçlü bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. İsmâil Ankaravî’ye göre Seyyid Burhâneddin zâhirde ulemâ ve muhakkık meşâyih kisvesinde, bâtında fakr ve fenâ mertebesinde (Şerh-i *Mesnevî*, II, 209-210). Kayseri’deki türbe kitâbesinde geçen, “Muhyiddin-i Arabî-

den sonra ikincidir” cümlesi onun tahkik ve temyiz ehli sülûflerden olduğuna işaret eder.

Seyyid Burhâneddin’in tasavvufî sohbetlerinin zaptından meydana gelen, seyrü sülûk ve mârifetullah bahislerinin veciz sözlerle anlatıldığı, çoğunluğu Farsça, kısmen Arapça yazılmış *Ma’ârif* adlı eserinde Senâî, Ferîdüddin Attâr ve Nizâmî-i Gencevî’den şiirlere, Hasan-ı Basrî’den Bahâeddin Veled’e kadar meşhur sülûflerin görüşlerine yer verilmiştir. Eserdeki konular, Bahâeddin Veled’in *Ma’ârif*’indeki bahisler ve *Meşnevî*’de anlatılan fikirlerle uyumludur. *Meşnevî*’de yer alan, savaşta bir müşrikin Hz. Ali’nin yüzüne tükürmesi, İshâ’nın, “En çetin şey nedir” sorusuna “öfke” diye cevap vermesi, Fahreddin er-Râzî’yi kınayış, “ene” (ben) sözünün Firavun’un ağzında bir yalan, Hallâc-ı Mansûr’un ağzında bir nur oluşu, sülûkün sonu olup makâmâtın sonu olmadığı, seyr ilâllâhın sonu bulunup seyr maa’llâhın son bulmadığı gibi konular *Ma’ârif*’teki bahislerin etraflıca izahından ibarettir. Kitabın sonunda Muhammed ve Feth sülûrelerinden bazı âyetlerin işârî tefsiri bulunmaktadır. Eserin 5 Muharrem 687 (10 Şubat 1288) tarihli en eski nüshası (Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2188) Argun b. Aydemir b. Abdullah el-Mevlevî tarafından inşah edilmiştir. Bedüzzaman Fûrûzanfer’in açıklamaları neşrettiği eser (Tahran 1340 hş.) Abdülbaki Gölpınarlı (Ankara 1973) ve Ali Rıza Karabulut (Ankara 1995) tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Fihî mâ fih* (trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), İstanbul 1994, s. 188; a.mlf., *Mesnevî* (trc. Veled İzbudak), İstanbul 2004, II, 101, beyit 1319-1320; Ferîdü’n-i Sipehsâlâr, *Risâle: Mevlânâ ve Etrafındakiler* (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1977, s. 18-20, 34, 117-120; Sultan Veled, *İbtidânâme* (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), Ankara 1976, s. 1, 226, 236, 238, 244-249, 295; Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri* (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1989, I, 56-75, 81-84, 89; II, 599; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 515; Devletşah, *Tezkire* (trc. Necati Lugal), İstanbul 1977, II, 249; İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, İstanbul 1289, II, 209-210; Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi* (haz. Cem Zorlu), İstanbul 2003, s. 123, 127, 132-135, 144, 150-155, 158-160, 162-163, 306, 341; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1952, s. 44-48; a.mlf., *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953, s. 194, 305; Mehmed Önder, “Seyyid Burhâneddin’in Maarifî”, *I. Kayseri Kültür ve Sanat Haftası Konuşmaları ve Tebliğleri*, Kayseri 1987, s. 84-86; Mikâil Bayram, “Devrinin Siyasi Olayları İçinde Seyyid Burhanu’d-din”, a.e., s. 86, 88; H. Ahmet Sevgi, *Seyyid Burhâneddin Muhakkık-i Timizi*, Kayseri 1995; Bedüzzaman Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin* (trc. Feridun Na-

fiz Uzluk), İstanbul 1997, s. 134-139, 152-158; Franklin D. Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West*, Oxford 2000, s. 96-118; Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul 2003, s. 280; Ahmet Akşit, "Mevlevî Yazarların Seyyid Burhâneddin'in Kayseri'ye Gidişi Hakkındaki Rivayetlerine Dair", *TİD*, XIX/1 (2004), s. 1-8; Tahsin Yazıcı, "Tirmizî", *İA*, XII/1, s. 389-390; Necîb Mâyil-i Herevî, "Burhân-ı Muhaqqık", *DMBİ*, XII, 59-61.



SEMİH CEYHAN

### SEYYİD EBÛBEKİR DEDE

(ö. 1189/1775)

Mevlevî şeyhi.

1117 (1705) yılında Kütahya'da doğdu. Kütahya'nın Köprüviran (Köprüören) köyünde medfun Pîr Baba Sultân-ı Horasânî'nin neslinden gelen babası Seyyid Ahmed Efendi, Halvetî şeyhi Bahşî Efendi'nin halifesidir. Annesi Şerife Emine Hanım, Seyyid Câfer Battal Gazi soyundan Seyyid Hüseyin Efendi'nin kızıdır (Sahih Ahmed Dede, s. 206-207). Seyyid Ebûbekir 1133'te (1721) Köprüviran'dan Tavşanlı kasabasına giderek Sıdkı Dede'nin dervişi oldu. Daha sonra babasının delâletıyla diğer kardeşleri Seyyid Ömer ve Osman Efendi ile birlikte Kütahya'ya geçip Mevlevîhâne şeyhi Sâkîb Dede'ye intisap etti. Onun vefatının ardından yerine geçen büyük oğlu Şeyh Ahmed Hâlis Efendi'ye biatını yeniledi. İcâzet aldıktan sonra Konya'ya gitti ve Mevlevî Âsîtanesi postnişini Çelebi IV. Mehmed Ârif tarafından Mevlânâ Türbesi'nin perdedarlık hizmetine getirildi. 1159 (1746) yılında Mehmed Ârif'in yerine geçen Ebûbekir Çelebi tarafından Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhliğine tayin edilince kardeşi Osman Efendi ile beraber İstanbul'a gitti. Ardından diğer kardeşi Ömer Efendi oğlu Sahih Ahmed'i yanına alarak Kütahya'dan İstanbul'a geldi. Bu tarihten itibaren İstanbul Mevlevî dergâhlarında Kütahyalı şeyhler dönemi başlamış oldu. Ebûbekir Dede, 1161'de (1748) evlendiği Âtike Hanım'ın üç yıl sonra vefatı üzerine Galata Mevlevîhânesi postnişini Sırrî Abdülbâki Dede'nin küçük kızı Saide Hanım ile ikinci evliliğini yaptı, böylece iki mevlevîhâne arasında bir bağ kuruldu. Yenikapı Mevlevîhânesi'nde yaklaşık otuz yıl şeyhlik yapan Ebûbekir Dede 3 Receb 1189 (30 Ağustos 1775) tarihinde vefat etti ve Yenikapı Mevlevîhânesi hazîresine defnedildi. "Zâtı gibi bir adımü'l-mesel târîh oldu bu / Eyleyip tekmi'l devrin geçti Bûbekir-i azîz" beyti vefatına tarih düşürülmüştür (a.g.e., s. 216-217). Ebûbekir Dede'nin *Merâtib-i*

*İnsâniyye ve Menâkıb-ı Kudsiyye* adlı bir eseri olduğu kaydedilmektedir (Mehmed Süreyya, II, 428).

Seyyid Ebû Bekir Dede'nin Yenikapı Mevlevîhânesi'ne postnişin tayin edilmesinden tekkelerin kapatıldığı tarihe kadar (1925) yaklaşık 180 yıl bu dergâhın şeyhliği onun soyundan gelenler tarafından yürütülmüştür. Oğulları Ali Nutkî, Abdülbâki Nâsır ve Abdürrahim Künhî dedeler sırasıyla Yenikapı Mevlevîhânesi'ne şeyh olmuş; Abdülbâki Nâsır Dede neslinden Osman Selâhaddin Dede, Mehmed Celâleddin Dede ve Abdülbâki (Baykara) Dede aynı dergâhta meşihat makamını üstlenmiştir. Ebûbekir Dede'nin kardeşleri Seyyid Ömer ve Osman dedelerin neslinden de aynı kültür ve irfan dairesine mensup önemli şahsiyetler yetişmiştir. Seyyid Ömer Dede'nin oğlu ve *Mecmûatü't-tevârihi'l-Mevleviyye* müellifi Sahih Ahmed Dede, Yenikapı Mevlevîhânesi'nde aşçı dede olmuş, Ali Nutkî, Abdülbâki Nâsır ve Şeyh Galib'in terbiyesinde önemli katkılarda bulunmuştur. Sahih Ahmed Dede'nin oğlu Kudretullah Dede ile torunu Atâullah Dede, Galata Mevlevîhânesi'nde postnişinlik yapmıştır. Seyyid Ebûbekir Dede'nin küçük kardeşi Osman Dede'nin üç oğlundan Tarikatçı Mehmed Dede, Yenikapı Mevlevîhânesi'nde neyzenbaşı olmuş, Şüküfeci Hüseyin Dede ve âyinhan Râif Dede çeşitli görevler üstlenmiştir (Ali Nutkî Dede – Abdülbâki Nâsır Dede, s. 28-29). Ebûbekir ve Osman Dede neslinin Yenikapı Mevlevîhânesi'nde, Ömer Dede neslinin Galata Mevlevîhânesi'nde postnişin olmasıyla Kütahyalı Mevlevî ailesi her iki dergâha da hâkim olmuştur. Ebûbekir Dede ailesi birçok bürokratin Mevlevîliğe intisabını temin etmiş, bu sayede Mevlevîlik devlet tarafından desteklenen itibarlı bir kurum olma özelliğini son dönemlere kadar sürdürmüştür.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ali Nutkî Dede – Abdülbâki Nâsır Dede, *Defter-i Dervîşân*, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1194, s. 28-29; Sahih Ahmed Dede, *Mecmûatü't-tevârihi'l-Mevleviyye*, Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 5445, s. 206-207, 216-217; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (haz. Nuri Akbayan, s. nşr. Seyit Ali Kahraman), İstanbul 1996, II, 428; Mehmed Ziyâ, *Yenikapı Mevlevîhânesi*, İstanbul 1329, s. 143; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (haz. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz), İstanbul 2006, V, 237; Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul 2007, s. 109-110, 215; Ekrem Işın, "İstanbul'un Mistik Tarihinde Mevlevîhaneler", *İstanbul*, sy. 4, İstanbul 1993, s. 128; Mustafa Erdoğan, "İstanbul'da Kütahyalı Bir Şeyh Ailesi: Seyyid Ebûbekir Dede ve Ahfâdî", *İstanbul Araştırmaları*, sy. 7, İstanbul 1998, s. 125-134.



SEZAI KÜÇÜK

### SEYYİD EMİR ALİ

(bk. EMİR ALİ, Seyyid).

### SEYYİD HÂRUN

(ö. 720/1320)

Seydişehir'in kurucusu, mutasavvıf.

Hayatı hakkında bilinenler, kardeşi Seyyid Bedreddin'in dokuzuncu kuşaktan torunu Abdülkerim b. Şeyh Mûsâ'nın 962 (1555) yılında kaleme aldığı *Makâlât-ı Seyyid Hârûn* adlı esere dayanmaktadır. Abdülkerim b. Şeyh Mûsâ eserini Seyyid Hârûn hakkında pîrlerden, sâlihlerden ve azizlerden duyduğu bilgilerden derleyerek oluşturduğu Farsça evrakı Türkçe'ye çevirmek suretiyle yazdığını belirtmektedir (*Makâlât*, s. 22).

*Makâlât*'ta Seyyid Hârûn'un baba tarafından İmam Mûsâ el-Kâzım'ın, anne tarafından Veysel Karanî'nin soyundan geldiği ifade edilir. Esere göre Seyyid Hârûn, Horasan civarında âdil bir hükümdar iken atalarının mezarını ziyareti sırasında gâibden gelen bir ses tarafından kendisine Anadolu'ya giderek Küpe dağı civarında bir şehir kurmasının emredilmesi üzerine emirliği terkederek yanında kırk dervişi ve kardeşi olduğu halde yollara düşer (s. 23-24). Bir bulutun rehberliğinde Bağdat'a gelir ve burada anne tarafından Veysel Karanî, baba tarafından İmam Ca'fer es-Sâdık soyuna mensup Şeyh Emîr Alâeddin'in misafiri olur. Kırk gün Bağdat'ta kaldıktan sonra Konya'ya gitmek için yola çıkar. Yol boyunca Türkmen nüfusun yoğun olduğu bölgelerde pek çok köy ve bu köylerde tekkeler kurar. Nihayet 702 (1302) yılı civarında Konya'ya gelir. Ahmed Fakih'in türbesini ziyaret eder. Yaklaşık iki yıl Konya'da kalıp 705 (1305) yılının ilkbaharında (Bayrakdar, s. 280) Küpe dağı civarına ulaşır. Elite (Vervelit) isimli antik bir şehrin kalıntılarını kullanarak halifelerinin ve bölge halkının yardımıyla Seydişehir'i kurar. Seyyid Hârûn'un Seydişehir'e geldiği sırada bölgede Eşrefoğlu Hükümdarı Mübârizüddin Mehmed Bey (1302-1320) hüküm sürmekteydi.

*Makâlât*'ta şehrin kuruluşu sırasında Seyyid Hârûn'un pek çok keramet gösterdiği ve bazı ilâhî işaretlerle kendisine şehrin planının verildiği aktarılır, şehrin kuruluşu ayrıntılı biçimde anlatılır (s. 36-53). Seyyid Hârûn şehrin ilk nüvesi olarak kale, mescid, medrese, zâviye, hamam ve ba-

zi evler inşa eder. Eserde bu tarz örneklerin verilmesi Seyyid Hârûn'un şehir kurucu derviş vasfına yapılan vurgu şeklinde değerlendirilebilir. Seydişehir'in fizikî yapısının Seyyid Hârûn Külliyesi'nin etrafında gelişmiş olması ve Anadolu Selçukluları döneminde bu bölgede bir şehrin mevcut olmaması şehrin onun tarafından kurulduğunun bir göstergesidir. Seyyid Hârûn'un şehrin kuruluşundan sonra inzivaya çekildiği, namazlarını cemaatle tekkesinde eda ettiği, hiç kimseyle konuşmayıp tefekkür içerisinde ömrünün kalan kısmını burada geçirdiği belirtilmektedir (a.g.e., s. 57). Türbe kitâbesinden anlaşıldığına göre Seyyid Hârûn 23 Rebülevvel 720 (3 Mayıs 1320) tarihinde vefat etmiştir (Oral, IV [1952], s. 154). Türbesi muhtemelen aynı yıl içerisinde vasiyeti üzerine tekkesinin bulunduğu yere inşa edilmiştir.

Anadolu'nun en eski seyyid ailelerinden birinin atası olan Seyyid Hârûn'un bir tarikât mensubu olup olmadığı konusunda bilgi bulunmamaktadır. *Makâlât*'ın "Sülûk-i Hârûn alâ tarîk-i Muhammed Mustafâ" başlıklı ikinci bölümünde onun Hz. Peygamber'in yolunu takip ettiğine dair bilgilerin yer alması Seyyid Hârûn'un Üveysiliğine yapılan vurgu şeklinde değerlendirilmelidir (Bayrakdar, s. 282). Seyyid Hârûn'un gerek yaşadığı dönemde gerekse daha sonraki dönemlerde fikirleri, hayat tarzı ve sahip olduğu misyonla toplum nezdinde önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. O, sadece şehir kurucu bir derviş tipi değil diğer pek çok noktada belirleyici bir önder, ilâhî sırlara vâkıf, doğru yola iletici, duasıyla şifa veren, yoksulları gözetken bir velîdir. Maya ismi verilen köyü kurduğunda buranın halkına sütten nasıl yoğurt ve peynir yapıldığını öğrettiğine dair verilen bilgi oldukça ilginçtir (*Makâlât*, s. 33). Seyyid Hârûn'un bir diğer özelliği bölgedeki gayri müslimlere karşı sa-

vaşan bir gazi-derviş olmasıdır. Gerek Seydişehir'e ilk geldiğinde gerek şehri kurduktan sonra kâfirlerle savaşmış, halifelerine de onlarla savaşmayı emretmiştir (a.g.e., s. 34-35, 58).

*Makâlât*'ta verilen bilgilerden Seyyid Hârûn'un dönemin siyasî çevreleriyle yakın ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Eşrefoğlu Mübârizüddin Mehmed Bey, başlangıçta Seyyid Hârûn'dan çekinip düşmanca bir tavır takınmasına rağmen sonradan onun iktidar hırsı içinde olmayıp dervişlikten başka gayesi bulunmadığını görünce en büyük destekçisi olmuş (a.g.e., s. 44-51), Seydişehir'de kurulan külliye için Seydişehir ve Beyşehir'de vakıflar tahsis etmiştir. Seyyid Hârûn'un Turgutoğulları ile de yakın ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Bu ailenin pek çok ferдинin Seyyid Hârûn Türbesi'nde gömülü olması bu yakınlığın siyasî olmanın ziyade mânevî olabileceğini düşündürmektedir. Karamanoğlu II. İbrâhim Bey'in Ulukilise köyündeki arazileri, İbrâhim Bey'in âzatlî kölesi Bahadır Ağa'nın Seydişehir Yenice köyündeki bir çiftliği Seyyid Hârûn Tekkesi'ne vakfetmesi (Erdoğan, VII [1992], s. 84) onun bu beylik nezdinde de itibar sahibi olduğunu göstermektedir. Seyyid Hârûn'un çevredeki diğer sülûflerle de münasebet kurduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan biri Seydişehir'e bağlı Mahmud Hisar köyünde tekkesi bulunan Didiği Sultan'dır. Didiği Sultan menâkıbına göre kendisi Anadolu'ya geldiğinde Seyyid Hârûn ile karşılaşmış, ölümünden sonra onun cenaze namazını kılmıştır (Oda-başı, sy. 1 [1998], s. 369). *Makâlât*'ta ise Seyyid Hârûn ile Didiği Sultan arasında yakın bir dostluk olduğu, Didiği Sultan'ın ölümünü duyunca çok üzülen Seyyid Hârûn'un, gıyabında onun cenaze namazını kıldığı belirtilmektedir.

Seyyid Hârûn'un yanından ayrılmayan, Seydişehir'i kurduğu sırada kendisine yardım eden dervişlerin "baba" unvanı taşımaları bunların daha ziyade kalenderî bir anlayışa sahip oldukları izlenimini uyanırmaktadır. Seyyid Hârûn ölümüne yakın bu halifelerini irşad için değişik bölgelere göndermiştir. Mahmud Seydi'yi Alâiye'ye, Zekeriyâ Baba'yı Manavgat'a, Ali Baba, Gök Seydi, Kilimpûş ve Siyah Derviş'i Teke-ili'ne, Akça Baba'yı Germiyan'a, Nasibli Baba'yı Aydın'a, Gök Demir'i Adalar'a, Haydar Baba'yı Rumeli'ne yollarken gittikleri yerlerde hak yolundan ayrılmamalarını, cihad etmelerini ve yoksulu gözetmelerini tavsiye etmiştir (*Makâlât*, s. 58-61). Halifelerin gönderildiği merkezler dikkate alındığında Seyyid Hârûn'un Akdeniz ve Ege bölgelerinin İslâmlaşma sürecindeki etkisi açık biçimde ortaya çıkar.

*Makâlât*'ta belirtildiğine göre Seyyid Hârûn'un Halife Sultan adlı bir kızı babasından sonra müridler arasında yapılan oylamayla tekkenin şeyhi olmuş ve bu görevi yaklaşık kırk yıl sürdürmüştür (s. 56-63). Seyyid Hârûn'un kardeşi Seyyid Bedreddin onunla birlikte Anadolu'ya gelmiş ve Konya'da Hatunsaray yakınlarında vefat etmiştir (a.g.e., s. 31-33). Tekkenin idaresi Halife Sultan'ın ardından *Makâlât*'ın yazarı Abdülkerim'in büyük dedesi Şeyh Mûsâ'ya geçmiş, Şeyh Mûsâ'dan sonra bu aile tarafından sürdürülmüştür. Osmanlı Devleti, Seyyid Hârûn'un evlâtlarına büyük saygı göstermiş, Eşrefoğulları ve Karamanoğulları döneminden beri mevcut olan vakıfları onayladığı gibi yeni vakıflar tahsis etmiştir. Seyyid Hârûn Zâviyesi XVI. yüzyılda Seydişehir ve Bozkır bölgesinin en zengin vakfıydı. Seydişehir'in merkezindeki derici, fırıncı, değirmenci vb. esnafın kontrolü bu ailenin eline verilmişti ve aile fertleri her türlü vergiden muafı (Erdoğan, *Osmanlı Yönetiminde Beyşehir Sancağı*, s. 98-99). Seyyid Hârûn'un Seydişehir'de kurduğu medrese de ailenin önemli faaliyet merkezlerinden biriydi; Seyyid Hârûn neslinden gelenlerin ders verdiği bu medrese bölgenin meşhur bir eğitim kurumuydu (a.g.e., s. 165-166). Seyyid Hârûn'un ailesinden bir ikinci kolun Seydişehir dışında Konya sahrasındaki konar göçer Atçeken oymakları arasında yaşadığı görülmektedir. Tahrir defterlerinde "cemâat-i evlâd-ı Seyyid Hârûn" şeklinde kayıtlı olan bu grup Seydişehir yakınlarındaki Turgut kazasında ve civarında yaşamaktaydı (BA, TD, nr. 387, s. 244; Karadeniz, LXII/233 [1998], s. 34-39).



*Makâlât*-i Seyyid Hârûn'un ilk iki sayfası (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1390)

## BİBLİYOGRAFYA :

BA, CE, nr. 9980, 24550; Abdülkerim b. Şeyh Mûsâ, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn* (haz. Cemal Kur-naz), Ankara 1991; Abdurrahman Ayaz, *Seydişehir Tarihi: Makâlât-ı Seyyid Harun Veli-Müder-ris Eş Şeyh Hacı Abdullah Dehlevî Hazretleri-nin Hayatı*, Seydişehir 1977, s. 15-82; Mehmet Önder, *Seydişehir Tarihi*, Ankara 1986, s. 96-121; a.m.f., "Seydişehir'de Seyyid Harun Külli-yesi, Vakıfları ve Bânisi", *VD*, XX (1988), s. 13-28; Suraiya Faroqi, *Osmanlı'da Kentler ve Kent-liler* (trc. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul 1993, s. 44-45; M. Akif Erdoğan, *Osmanlı Yönetiminde Beyşehir Sancağı (1522-1584)*, İzmir 1998, s. 98-99, 165-166; a.m.f., "Seydişehir Seydi Ha-run Külliyesi Vakıfları Üzerine Bir Araştırma", *TİD*, VII (1992), s. 81-132; Mehmet Bayraktar, "Seyyid Hârûn Veli ve Türbesi", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildi-rileri: 23-27 Eylül 2002*, Ankara 2004, s. 277-285; Rüya Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, İstanbul 2005, s. 60; Ferit Uğur, "Seydişehirinin Kuruluşu", *Konya*, sy. 4, Konya 1936, s. 226-229; M. Çağatay Uluçay, "Makâlât-ı Seyyid Ha-run", *TTK Belleten*, X/40 (1946), s. 749-778; Na-ci Kum, "Doğduğum Şirin Memleket: Seydişeh-ri", *Konya*, sy. 118-119 (1948), s. 21-29; Rüştü Ergen, "Seydişehri'nin Kuruluşu", a.e., sy. 125-126 (1949), s. 14-15; Zeki Oral, "Turgut Oğulla-rı", *TTK Bildiriler*, IV (1952), s. 140-157; a.m.f., "Turgut Oğulları, Eserleri-Vakfiyeleri", *VD*, III (1956), s. 31-64; R. Hüseyin Ünal, "Seyyid Harun Camii ve Önündeki Üç Kumbet", *STY*, VI (1976), s. 45-65; Safa Odabaşı, "Didiği Sultan Menâkib-nâmesi'nin Konyalı Seyyid Mustafa Rüşdi Tara-fından Yapılan Manzum Tercümesi", *Yeni İpek Yolu*, sy. 1, Konya 1998, s. 365-403; Hasan Basri Karadeniz, "Seydişehir'in Kurucusu Seyyid Ha-run'un Evlâdları", *TTK Belleten*, LXII/233 (1998), s. 31-39.



HAŞİM ŞAHİN

## SEYYİD HASAN PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da  
XVIII. yüzyılın ortalarında  
yapıtılan külliye.

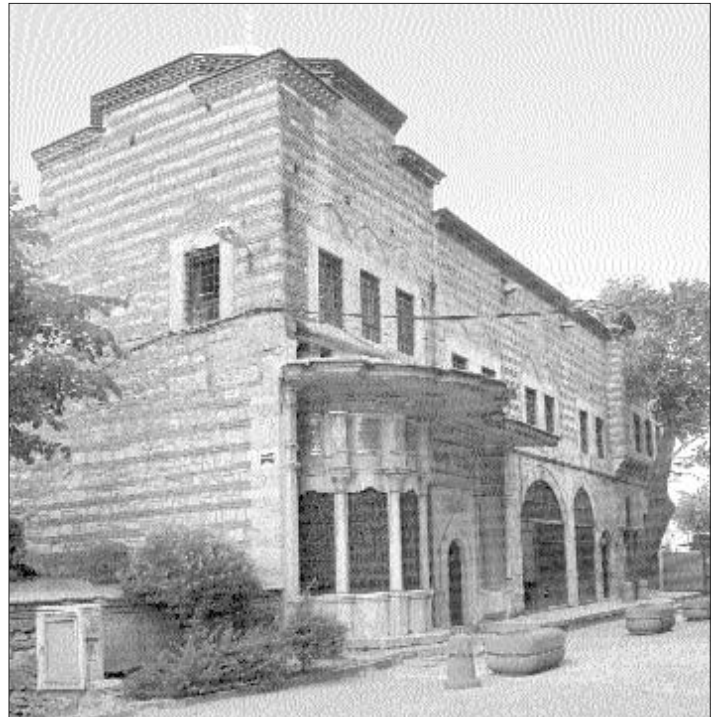
Sadrızam Seyyid Hasan Paşa tarafından inşa edilmiş olan külliye iki ayrı yapı-lar topluluğundan oluşmuştur. Beyazıt (II.) Hamamı'nın arkasında Vezneciler'de yer alan medresenin meydana getirdiği grup-ta sıbyan mektebi, sebil, çeşme ve dükkânlar bulunmaktadır. Güneyde Ordu cad-desinin üzerinde ise hanın oluşturduğu grupta iki çeşme, fırın ve dükkânlar yer almıştır. Külliye Mimarbaşı Mustafa Ağa tarafından inşa edilmiştir. Medrese, sebil ve çeşme üzerinde yer alan kitâbelere gö-re külliyenin bu bölümünün inşası 1158 (1745) yılında tamamlanmıştır. Esasını ha-nın oluşturduğu diğer yapı grubunun in-şası bânisinin sadrazamlık görevinden az-liyle yarım kalmış ve I. Mahmud tarafından 1160 (1747) yılında tamamlatılarak padi-

şahın kendi vakfına alınmış, fakat Hasan Paşa Hanı adı değiştirilmemiştir.

Hafif eğimli bir arsa üzerinde fevkanî olarak ele alınan medrese bir sıra taş, iki sıra tuğla malzemeyle inşa edilmiş alma-şık örgülü duvarlara sahiptir. Cephelerde dışa açılan dikdörtgen pencereler tuğla-dan sivri kemerli alınlıklı olup kesme taş sövelidir. Yapı üstte tuğladan iki sıra kirpi saçakla çevrenmiştir. Batıya bakan ön cephede eğimden kazanılan alt kat kes-me taş kaplanmıştır. Eksenden sağa kay-rmış kapı yuvarlak kemerli açıklığa sahip-tir. Kapı üzerinde 1158 (1745) yılını veren şair Ni'met'e ait dokuz beyitlik ta'lik hatlı mermer kitâbe Hocazâde Seyyid Ahmed tarafından yazılmıştır. Üzeri beşik tonoz örtülü bir koridordan sonra merdivenler-den çıkılarak medresenin fevkanî avlusuna ulaşırlar. Girişin üzerinde yer alan ve önü iki sütuna oturan kemerle avluya açılan bir eyvan gibi ele alınmış olan bu birimin ze-mini medresenin diğer birimlerinden yük-sek tutulmuş olup üzeri aynalı tonozla örtülmüştür. Batı yönünde cepheye açılan iki pencere bu birimden güneyde yer alan dersane / mescid mekânına yuvarlak kermerli bir kapı ile geçilmektedir. Kapının üstünde iki satırlık bir kitâbe mevcuttur. Kare planlı dersane / mescidin üzeri içten yivli tromplarla geçişi sağlanan, dıştan se-kizgen kasnaklı kubbe ile örtülmüştür. Üç yöne ikişer pencere, batı yönünde ise üç pencere ile dışa açılan mekân cephede kes-

me taş konsollarla hafif öne çıkarılmıştır. Köşeye yerleştirilmiş olan mihrabın üzerin-de tromplarda, kubbede kalem işi süsle-meler bulunmaktadır. Kubbe göbeğinde İhlâs sûresi, kubbe eteğinde Nûr sûresi, trompların köşelerinde oluşturulan pan-dantiflerde de Allah, Muhammed, dört halifenin adı, Hasan ve Hüseyin yazılıdır. Trompları oluşturan kemerlerin altı bitki-sel formlu zarif konsollarla dolgulanmış-tır. Kalem işleri yenilenmiş olmakla birlik-te dönemin sanat üslûbunu aksettirmek-tedir. Dershane / mescidin eskiden namaz vakitlerinde dışarıdaki cemaate açık oldu-ğu bilinmektedir. Dershane / mescid me-kânının güney cephesinde köşeye yakın bir konumda iki yanı minareli ve iki kade-me konsollarla çıkma yapan zarif bir kuş köşkü yerleştirilmiştir.

Avlu, güney hariç diğer üç yönde yivli başlıklı mermer sütunlara oturan tuğla örülü, sivri kemerli açıklıklara sahip revak-larla çevrenmiştir. Revakların üzeri doğu ve batı yönünde aynalı tonoz, kuzey yö-nünde ise pandantiflerle geçişi sağlanan kubbelerle örtülmüştür. Revakların arkasın-da doğu, batı ve kuzey yönünde sıralan-mış medrese odaları yer almıştır. Bu oda-lardan kuzey ve doğudakiler pandantifler-le geçilen kubbelerle örtülmüştür. Batıda ön cephede yer alan iki oda ise aynalı to-nozludur. İçeride dolap ve ocak nişleri bu-lunan odalar yuvarlak kemerli kapı ve dik-dörtgen açıklıklı birer pencere ile avluya



Seyyid  
Hasan Paşa  
Külliyesi -  
Beyazıt /  
İstanbul



Seyyid Hasan Paşa Külliyesi'nin kapısı üzerindeki kitâbe

açılmaktadır. Bu kapı ve pencerelerin çoğunun üzeri sivri kemerli alınlıklı olup içlik denilen camlarla dekorlanmıştır. Odaların dışa açılan pencereleri vardır. Kuzeydoğu köşesinde yer alan ve helâ olarak düzenlenmiş olan dikdörtgen planlı birim kuzey ve doğu yönünde iki kare pencereye sahip olup üzeri filgözü denilen açıklıklara sahip aynalı tonozla örtülmüştür. Avluda var olduğu bilinen şadırvan günümüze ulaşmamıştır. 1892'de tamir gören medresenin 1914 yılında şadırvan, çamaşırhane, gusülhâne ve abdesthanelerinde tamire ihtiyaç duyulduğu yapılan teftiş heyeti raporunda belirlenmiştir. 1949 yılında Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından esaslı bir onarım geçiren yapıda avlunun güney yönündeki üç pencere açılmıştır. Daha sonra 1990'da tekrar tamir gören yapı şimdi İstanbul Üniversitesi Avrasya Araştırmaları Enstitüsü olarak faaliyetini sürdürmektedir.

Medresenin kuzeybatı köşesinde yer alan sibyan mektebi simetriğindeki ders-hane / mescid mekânı gibi kubbe ile örtülmüştür. İçten pandantiflerle geçiş sağlanan kubbe dıştan sekizgen kasnaklıdır. Sibyan mektebi batıda üç, kuzeyde bir pencere ile dışa açılmıştır. Mektebin doğusunda yuvarlak kemerli kapı ile geçilen bir sahanlık mevcuttur. Kuzeyde küçük pencereden ışık alan bu sahanlıktan yuvarlak kemerli bir kapı ile medresenin avlusuna bağlantı olmakla birlikte mektebin asıl kapısı ön cephede altta sebîl ile çeşme arasında yer almıştır. Yuvarlak kemerli açıklıklı olan kapının üzerinde etrafı bitkisel motifli bir çerçeve ile sınırlanan üç kartuş halinde düzenlenmiş celi kitâbeler bulunmaktadır. Aynı zamanda sebîle de geçiş sağlayan kapıdan bir koridorla ulaşılan merdivenlerle üst katta mektep önünde yer alan sahanlığa varılmaktadır.

Sibyan mektebinin altında yer alan sebîl ve yanındaki çeşme devrin barok anla-

yışını yansıtan itinalı örnekler olarak dik-kat çekicidir. Mermer malzemenin kullanıldığı cephede sebîl dışı taşkın beş cep-heli olarak ele alınmıştır. Kademeli yuvar-lak kemerli pencereler arasında yer alan akantus yapraklı başlıklara sahip sütun-lar altta ve üstte köşeli pilastırlar olarak devam ettirilmiş, her bir cephe iki yanda içbükey, ortada dışbükey olarak dalgalan-dırılmıştır. Bu düzenlemeye uygun şekil-de ele alınan dalgalı formlu madenî şebe-keler girift bitkisel kompozisyonludur. Alt-ta sütunlu ve kemerli formda beşer su-verme açıklığı vardır. İki yanda duvarla bir-leşen kenarlar sebîl yüksekliğinde bir niş-gibi içbükey hareketle ele alınmıştır. Cep-helerde dörder satır halinde düzenlenmiş talik hatlı on beyitlik kitâbe 1158 (1745) tarihini verir. Aralarda yer alan pilastırlar-ın üzerine şemse motifleri işlenmiştir. Seb-ilin yanındaki kapıdan sonra sola dönü-lerek sebîlin içine geçilmektedir. İçeride basık bir kemerle ikiye bölünmüş olan me-kânda öndeki sebîl çıkıntısının arkasında aynalı tonozlu bir birim oluşturulmuştur. Duvarda sivri kemerli niş içinde ele alın-mış barok bir çeşme vardır. Çeşme aynası iri yaprak formu altında etrafı "C-S" kıvrımlı, ortası oval madalyonlu arma ben-zeri bir motifle süslenmiştir. Nişin üye-rinde basık bir alem formu içinde üç satır halinde düzenlenmiş zarif kitâbe yer almıştır. Sebîlin sağında cephede yer alan çeşme iki yanda yivli başlıklara sahip bir-er sütunla sınırlanmış niş şeklinde ele alınmıştır. İçte ikinci bir sütunlu düzenle-me bulunmaktadır. Sütunlar üstte köşeli pilastır olarak devam etmiştir. Cephede "C-S" kıvrımlı dalgalı kemerin içi iri bir ist-iridye kabuğu ile dolgulanmıştır. Çeşme-nin üzerinde üstte 1158 (1745) tarihini ve-ren "mâşâallah" yazısı ile altta bânisinin adını veren iki satırlık kitâbe yer almıştır. Medresenin cephesinde ikisi kapının sağın-

da, üçü de solda olmak üzere beş adet yu-varlak kemerli açıklığa sahip dükkân bu-lunmaktadır. Dikdörtgen planlı olan bu bi-rimlerin üzerleri beşik tonoz örtülüdür.

Beyazıt Hamamı'nın karşısında Ordu caddesi üzerinde yer alan han bugün çok harap durumdadır. Vaktiyle bir bodrum kat üzerinde iki katlı revaklı avlulu olarak inşa edilmiş olan hanın eski fotoğrafları Cornelius Gurliitt tarafından yayımlanmış-tır. Buna göre ön cephesi alt katta kesme taş, üstte bir sıra taş, iki sıra tuğla dizi-lerinden oluşan almaşık örgülüdür. Alt sı-rada yer alan yuvarlak kemerli dükkânlar-ın iki katlı düzenlendiği ve bazılarının ke-mer içlerinin daha sonra örülerek doldu-rulmuş olduğu anlaşılmaktadır. Hanın ku-zeye bakan cephesinde eksende yer alan kapının iki yanında kitâbelerinde I. Mah-mud'un adını veren birer zarif barok çeş-me yer almıştır. Üst katta kapının üzerin-deki mekân taş konsollarla öne doğru çık-ma yapmıştır. Yapının iki yan cephesi arka-ya doğru açılarak devam etmektedir. Do-ğudaki cephe arkada kırılarak daralmak-ta, güney cephesi ise içbükey bir kırılma ile kavis yapmaktadır. Açı yaparak geniş-leyen veya daralan cephelerde üst katlar taş konsollarla desteklenen kademeli üç-gen çıkmalarla hareketlendirilmiştir. Böy-lece içerideki mekânların giderek büyü-yen dörtgen planları muhafaza edilmiş-tir. Avluya göre genişleyen planda güney ve batı yönünde iç koridorlar oluşmuştur. Almaşık örgülü cephelerden batıdaki ö-n cephedeki gibi alt sıra dükkânlarda fark-lı müdahaleler olmuştur. Dikdörtgen plan-lı avlunun ortasında bir şadırvan yer al-maktadır. Kesme köfeki taşı pâyelere otu-ran tuğladan yuvarlak kemerli iki katlı re-vaklar taş korkuluklu olup beşik tonoz ör-tülüdür. Odalar dikdörtgen açıklıklı pen-cere ve yuvarlak kemerli kapılarla revaka açılmaktadır. Mekânların dışa açılan pen-



Seyyid Hasan Paşa Çeşme ve Sebîli - Beyazıt / İstanbul

cereleri tuğladan sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı sövelidir. 1894 depreminde üst katı kısmen hasar gören yapının önce bu katı yıktırılmış, 1956-1957 yıllarında caddenin genişletilmesi esnasında ön cephe ile birlikte yapının yarısına yakın kısmı yıktırılarak yok edilmiştir. Yakın zamana kadar süpürgeci esnafının kullandığı han yangın ve ihmallerle iyice harap olmuştur. İnşa edildiği yıllarda içerisinde yer alan fırın ürünlerinin lezzetiyle İstanbul'da ün salmıştır. 1956-1957 yıkımlarından sonra yakın bir yere taşınmış olan bu fırın şehrin en eski ticarî müessesesi olarak 1980'li yılların sonuna kadar faaliyetini sürdürmüştür.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyin Ayvansarâfi, *Hadikatü'l-cevâmi': İstanbul Câmileri ve Diğer Dini-Sivil Mi'mârî Yapılar* (haz. Ahmet Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 133; C. Gurlitt, *Die Baukunst Konstantinopels*, Berlin 1907, s. 52; Ayda Arel, *Onsekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci*, İstanbul 1975, s. 53; Ceyhan Güran, *Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimârisi*, İstanbul 1976, s. 120-122; Ali Rıza Atasoy – Mehmet Celâlettin Atasoy, *Tokat, Reşadiye'li Sadrazam Seyyid Hasan Paşa: Hayat Hikâyesi ve Eserleri 1679-1748*, İstanbul 1990, tür.yer.; Mübahat S. Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, Ankara 2000, s. 146-147; Gönül Cantay, "Hasan Paşa Hanı", *DBİst.A*, IV, 566-567; Doğan Yavaş, "Seyyid Hasan Paşa Külliyesi", *a.e.*, VI, 543-544.



AHMET VEFA ÇOBANOĞLU

### SEYYİD el-HİMYERÎ

( السيد الحميري )

Ebû Hâşim (Ebû Âmir) Seyyid İsmâil b. Muhammed b. Yezid b. Rebîa b. Müferriğ el-Himyerî (ö. 173/789)

Arap şairi.

105 (723) yılında Dimaşk yolu üzerinde Furat ve Rahbe yakınındaki Nu'mân (Na'mân) köyünde doğdu. Ünlü hiciv şairi İbn Müferriğ'in (ö. 69/688) torunudur. Baba tarafından Himyer, anne tarafından Ezd kabilesine mensuptur. Her iki kabile de mertlik, cömertlik ve iyilik severlik gibi meziyetlere sahip olup şairin şiirlerinde bu vasıflarla övüldüğü görülür. İlk tahsilini Basra'da yaptı, hayatı Basra ve Kûfe'de geçti. O sırada Basra Hâricîler, Sünnîler ve Şiîler gibi farklı mezhepteki insanların yaşadığı bir merkez durumundaydı, ancak şehrin kontrolü Şiîler'in elindeydi. Bu sebeple Himyerî Şi'a'dan çok etkilendi. İbâzî olan anne ve babası onu bu etkilerden kurtarmak için uğraşırlarsa da mümkün olmadı. Ailesinin

yanından ayrılarak camilerde kalmaya başladı. Medreseler camilerin çevresinde bulunduğundan bu durum onun yetişmesine yardımcı oldu. Belli bir kültür seviyesine ulaşınca ailesine dönerek anne ve babasının gönlünü almak istediye de başarı sağlayamadı. Dinî ve edebî konularda farklı hocalardan yararlanma imkânı buldu. Başta Hz. Ali ve Şiîlik'le ilgili olmak üzere çok sayıda hadis ezberledi. Birçok şiir râvisi, hâfızı ve şiir tenkitçisiyle görüşerek onlardan eski ve yeni şairler hakkında bilgi aldı, şiirlerini ezberledi. Yakalandığı bir hastalık sonunda Bağdat'ın Rumeyle mahallesinde vefat etti ve Cüneyne semtindeki kabristana defnedildi. Kaynaklarda ölümü için 173, 178 (794) ve 179 gibi farklı tarihler verilirse de genellikle 173 (789) yılında vefat ettiği kabul edilir.

Küçük yaşta şiir yazmaya başladığı anlaşılan Seyyid el-Himyerî önce Keysânîliği benimsemiş, Mekke'de İmam Ca'fer es-Sâdık'la görüştüğünden sonra İmâmîyye'yi kabul etmiştir. Tâhâ Hüseyin onun hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "Şiî-Alevîler siyasî hayatlarında Seyyid el-Himyerî gibi bir şaire hiç sahip olmamışlardır. Bütün ömrünü onlara adanmış, methiyelerinin tamamına yakınına onlara tahsis etmiş ve bunları çok büyük bir samimiyetle yapmıştır." Halifeler ve diğer devlet adamlarıyla münasebetleri siyasî ve itikadî farklılıklarına göre değişmiştir. Gençliği Emevî Devleti'nin otoritesinin zayıfladığı son dönemlerine rastlar. Bir süre onları desteklemişse de sonraları himayelerine muhtaç olmasına rağmen kendilerinden uzaklaşmıştır. Bu tavrında gaib imamın geleceğine, idareyi ele alacağına, zulüm ve kötülüğün hâkim olduğu yeryüzüne adaleti egemen kılacağına olan inancının etkisinin bulunduğu kabul edilmektedir. Seyyid el-Himyerî tanınmış bir şair olduğundan Abbâsîler'in kuruluş dönemi devlet adamlarıyla iyi ilişkiler içinde bulunmuştur. Ebû'l-Abbas es-Seffâh'ın bir hutbesini dinledikten sonra huzurunda okuduğu kasideyi halife çok beğenmiş, bir isteğinin olup olmadığını sormuş, şairin önerdiği birini Ahvaz'a vali tayin etmiştir. Buna rağmen Himyerî kendine has kanaatleri yüzünden rahat bir hayat yaşayamamıştır. Halife Mansûr'la dostluk kurmuş, birçok kasidesinde onu övmüş, inancını ilişkilerine karıştırmadan kendisiyle olan münasebetlerini diğer şairleri kışkırtacak bir derecede sürdürmüştür. Mansûr için söylediği şiirlerden on kasidesi günümüze intikal etmiştir. Ancak Himyerî, gaib imamlarla ilgili akidesindeki farklılık sebebiyle Ha-

life Mehdî-Billâh ile dostluk kuramamıştır; çünkü halife kendisinin Resûlullah'ın müjdelediği mehdî olduğunu iddia ediyor, Seyyid el-Himyerî ise buna karşı çıkıyordu. Ardından ilişkilerini düzeltmek için oğulları Mûsâ ile Hârûn'un veliahtlık biatlarını tebrik etmek üzere bir kaside yazmışsa da Mehdî, "Onun şirine ihtiyacımız yoktur" diyerek yakınlık göstermemiştir. Bundan sonra şairin Hârûnürreşid ile arasına geçen bir olay dışında devlet adamlarıyla görüşmediği ve inziva hayatını tercih ettiği belirtilmektedir.

Tenâsüh, rec'at, müt'a nikâhı gibi bazı hususları benimsemek ve Râfîzî olmakla itham edilen Seyyid el-Himyerî, Hz. Âişe, ilk üç halife ve ashabın ileri gelenleri hakkında edep dışı sözler sarfetmesi yüzünden çok eleştirilmiştir. Hârûnürreşid özellikle Râfîzî olduğu yolundaki söylentilerle ilgilenmiş, onu davet ederek meselenin mahiyetini öğrenmek istemiştir. Himyerî halifenin huzurunda, Râfîzî'nin "Benî Hâşim'i seven, onları diğer insanlardan üstün tutan kimsen" demek olduğunu ve bundan dolayı özür dilemeyeceğini ifade etmiş, Râfîzîlik bunun dışında bir muhteva taşıyorsa o konuda bir şey söyleyemeyeceğini belirtmiş ve bu yoldaki düşüncelerini dile getirdiği kasidesini okumuştur (*Divân*, nşr. Şâkir Hâdî Şükr, 172 numaralı şiir; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 28-29). Hârûnürreşid'i iki kasideyle övdüğü ve halifenin kendisine 20.000 dirhem verdiği, ancak bu meblağı alıp başkalarına dağıttığı rivayet edilmiştir.

Seyyid el-Himyerî, Câhiliye devrinden itibaren kendi dönemine kadar en çok şiir nazmeden üç şairden biri olarak anılır (diğerleri Beşşâr b. Bürd, Ebû'l-Atâhiye'dir). Abdullah b. İshak el-Hâşimî'nin onun 2000 kasidesini topladıktan sonra bütün şiirlerini tesbit ettiğini sandığı, ancak kendisinde bulunmayan şiirlerini okuyanları görünce bir süre onları da yazdığı, nihayet bitmeyeceğini görüp yazmaktan vazgeçtiği anlatılır. Ayrıca Himyerî'nin dört kızı olduğu ve her birine kendi şiirlerinden 400 kaside ezberlettiği rivayet edilir. Onun şiirdeki teknik üstünlük, kabiliyet ve başarısını kabul etmeyen yok gibidir. Buna rağmen ashaptan itibaren müslüman çoğunluğunu kötülemesi ve onlara hakarete varan aşırı eleştiriler yöneltmesi yüzünden şiirlerinin çoğu unutulmuştur. Şiirlerini ilk defa toplayabildiği kadarıyla Şâkir Hâdî Şükr *Divânü's-Seyyid el-Himyerî* isimyle (Beyrut 1966) ve ardından aynı adla Ziyâ Hüseyin el-A'lemî (Beyrut 1999) neşretmiş, Muhammed el-Hatîb de onun bir ka-

sidesini Şerîf el-Murtazâ'nın yazdığı şerhle birlikte *el-Kaşîdetü'l-müzehebe fi med-ħi emîri'l-mü'mînîn 'Alî b. Ebî Tâlib* adıyla yayımlamıştır (Kahire 1313; Beyrut 1970).

Himyerî hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Merzûbânî, *Aħbârü's-Seyyid el-Himyerî* adıyla bir eser yazmış (bk. bibl.), Ebû Bekir es-Sûlî, Ahmed b. Muhammed el-Cevherî, İbnü'l-Hâşir Ahmed b. Abdül-vâhid, Ahmed el-Ammî, İshak b. Muhammed b. Ebân, Sâlih b. Muhammed es-Sarâmî ve Abdülazîz b. Yahyâ el-Celûdî de aynı isimle eserler kaleme almışlardır. Barbier de Meynard *le Sâid Himyarite* (JA, 7/IV [1874], s. 159-258) ve Muhammed Ta-kî el-Hakîm *Şâ'irü'l-'akîde* (Beyrut 1422) adıyla birer çalışma yapmış, Muhammed Abdurrahman Hâmîd *es-Seyyid el-Himyerî hayâtühû ve şî'ruh* ismiyle bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Külliyetü dâ-ri'l-ulûm, Kahire 1972).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Seyyid el-Himyerî, *Divân* (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Beyrut 1966, neşredenin girişi, s. 5-48; a.e. (nşr. Ziyâ Hüseyin el-A'lemî), Beyrut 1999, neşredenin girişi, s. 5-17; İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şu'arâ'i'l-muħdeşin* (nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ), Beyrut 1419/1998, s. 53-58; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, VII, 224-268; Merzûbânî, *Aħbârü's-Seyyid el-Himyerî* (nşr. M. Hâdî el-Emînî), Necef 1385/1965, tür.yer.; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, I, 188-193; Safedî, *el-Vâfi*, IX, 196-202; Meclisî, *Bi-ħârü'l-envâr*, Tahran 1377, X, 232-233; Hânsârî, *Ravzätü'l-cennât* (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1390/1970, I, 103-111; Ahmed Ferîd Rifâi, *'Aşrû'l-Me'mûn*, Kahire 1346/1928, II, 339-345 vd.; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 133; Sezgin, *GAS*, II, 458-460; Tâhâ Hüseyin, *Hadîşü'l-erbi'a'*, Kahire 1981, s. 239-250; Meşâyih Ferîdenî, "Seyyid Himyerî", *DMT*, IX, 458-461; Vadad Kadî, "al-Sayyid al-Himyarî", *EP* (İng.), IX, 116-117.



ZÜLFİKAR TÜCCAR

### SEYYİD İBRÂHİM

(سید إبراهيم)

(1897-1994)

Mısırlı hattat.

Kahire'nin Kal'a semtinde doğdu. Babasının adı İbrâhîm, annesinin adı Fâtîma'dır. İlk öğrenimini Mescid el-Gürî es-sagîr yanındaki Küttâb Medresesi'nde yaptıktan sonra Ezher'in lise kısmını bitirdi. 1921'de Câmîatü Mısır'ın (Câmîatü'l-Fuâdî'l-evvel) Külliyyetü'l-âdâb bölümünden mezun oldu. İlkokul çağında iken Şeyh Ferec ve Şeyh Abdülhâfîz'dan hat meşkine başladı. Yaşadığı semtin mimari eserlerinde gördüğü celi yazılardan etkilenecek onları taklide çalıştı. Bu hevesi ve yeteneği onun hat sanatına yönelmesine sebep teşkil etti.

Bir süre İstanbul'dan Kahire'ye göç eden Muhammed Vehbi Efendi'den sülüs nesih meşketti. Ardından Muhammed Münîzâde Efendi'nin hatlarından istifade ederek sülüs ve nesih yazılarını ilerletti. Divanî ve celi divanîyi Hüsnü Efendi'den yazdı. Osmanlı hattatlarının sülüs nesih meşk mecmualarını ve celi yazılarını örnek alarak sanatını geliştirdi. Melik Fuâd'ın davetiyle İstanbul'dan Mısır'a gelen Aziz Rifâî Efendi ile ilişki kurup kendisinden faydalandı. Meşk mecmualarından yararlanarak yazdığı ta'lik ve celi ta'likte İran üslubunu benimsedi.

Osmanlı saray yazısı olan divanîyi çok beğenen Seyyid İbrâhîm bu hattı kitap kapaklarında, kartvizitlerde, davetiye metinlerinde yaygın biçimde kullandı. Bu yazının Mısır'daki önemli isimlerinden Guzlân Bey, divanî yazıda Osmanlı tavrına uymayan ve Mısır divanîsi denilen bir tarz geliştirerek bu yolda hazırladığı meşk kitabını neşredilmek üzere Eğitim Bakanlığı'na teslim ettiğinde Seyyid İbrâhîm bu çalışmayı divanînin asıl esprisinden bir sapma olarak gördü ve buna şiddetle karşı çıktı, bu konuda makaleler yazdı. Hazırladığı rapor etkili oldu ve ilgili kurul eserin bakanlıkça yayımlanması kararını iptal etti. Çok beğendiği Osmanlı tuğra formunda yirmiden fazla kompozisyon tasarladı. Çeşitli vesilelerle yaptığı radyo ve televizyon konuşmalarında, gazete ve dergi yazılarında çağın getirdiği kolaycı, günübürlük yenilik arayışları çerçevesinde yazının estetik asaletinden uzaklaştırılmasına ve geleneğinden koparılmasına karşı durdu.

İlk resmî görevine 1918'de Kahire'de bir ilkokulda hat hocası olarak başladı. 1935-1979 yılları arasında Medresetü tahsînî'l-hutût el-melekiyye'de, 1937-1959 yıllarında Kahire Üniversitesi'ne bağlı Dârü'lulûm'da, 1970-1977 yılları arasında Kahire Ame-

rikan Üniversitesi'nde hat hocalığı görevini sürdürdü. Ayrıca Atebe Meydanı'nda açtığı atölyesinde istek üzerine yazılar yazdı. 1947'de Kahire'deki Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye bağlı Teysîrü'l-kitâbeti'l-Arabiyye Komisyonu üyesi iken Arap harflerinin değiştirilmesine ilişkin tartışmalara katıldı ve bu fikre karşı çıktı. 1964'te el-Meclisü'l-a'lâ li-riâyeti'l-fünûn ve'l-âdâb üyesi oldu. Yaptığı çalışmalar dolayısıyla Cemal Abdünnâsır tarafından onur madalyası ile ödüllendirildi. Daha sonra Kültür Yüksek Konseyi üyeliğine getirildi ve 1969 yılına kadar bu görevini sürdürdü.

Seyyid İbrâhîm 1937'de ve daha sonraki yıllarda Suudi Arabistan'a, 1947 ve 1952'de Küveyt, 1979'da İspanya, 1970'te Beyrut'a ve Ankara yoluyla İstanbul'a seyahat etti. İstanbul'da başta Hamit Aytaç olmak üzere hattatlarla tanışarak şehrin tarihî yerlerini gezdi. Her fırsatta yazıyı Türkler'den öğrendiğini ifade eden Seyyid İbrâhîm ünlü Osmanlı hattatlarının levha ve kıtalarından oluşan zengin bir koleksiyon oluşturdu. Hat sanatı yanında şiir ve edebiyatla da ilgilendi. *el-Hilâl* ve *el-Uşûr* başta olmak üzere birçok dergide edebî yazılar yazdı. Yakın dostları arasında Abbas Mahmûd Akkâd ve Tâhâ Hüseyin gibi çağdaş Mısır Arap edebiyatının ünlü isimleri vardır. Seyyid İbrâhîm 9 Ocak 1994 tarihinde vefat etti. 1 Kasım 1996'da Kahire opera binasında eserlerinden oluşan bir sergi düzenlendi. 2000 yılında İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi'nce uluslararası hat yarışmasının beşincisine "Seyyid İbrâhîm" adı verildi. Seyyid İbrâhîm hat sanatı sahasında pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında Hâşim Muhammed el-Bağdâdî, Cezayirli Muhammed Şerîfî, Musullu Cennet Ferah Adnân, Filistinli Muhammed Siyâm, Sudanlı Osman Vekûl-



Seyyid İbrâhîm'in celi sülüs levhası (Hüseyin Subaşı arşivi)



Seyyid  
İbrâhım  
(Hüseyin  
Subaşı  
arşivi)

lah, Medineli Ahmed Ziyâ İbrâhım, Nâsır el-Meymûn, Lübnanlı Muhsin Fûtûnî sayılabilir.

Seyyid İbrâhım *Ḥaṭṭû'n-nesh* (Sudan 1942), *Ḥaṭṭû'r-riḳâ'* (Kahire 1954), *Fennü'l-ḥaṭṭî'l-'Arabî* (Kahire 1963) adlı meşuk mecmualarını hazırlamış, *Delâ'ilü'l-ḥayrât* adıyla bir eser yazmıştır (Kahire 1345). Onun 1928-1950 yılları arasında Mısır'da ve başka ülkelerde *el-Ehrâm*, *el-Muşavvir*, *el-Hilâl*, *el-Letâ'ifü'l-muşavvere*, *el-Muḳaṭṭam*, *el-Belâg*, *el-Bahreyn*, *el-Medînetü'l-münevvere*, *Livâ'ü'l-İslâm*, *Mecelletü Medreseti taḥsini'l-ḥuṭûṭi'l-melikiyye* başta olmak üzere çok sayıda gazete ve derginin isim ve logoları, sinema ve tiyatro afişleri, ticaret-hane ve şirket ilânları, davetiye yazıları, kartvizit, kaset, kitap isimleri yayımlanmıştır. Kahire'de Seyyidinâ Hüseyin (1929) ve el-Herem camileri, Minye'de Güfî Camii (1930), İskenderiye'de Ebü'l-Abbas el-Mürsî Camii, Hindistan'ın Bengalur şehrinde Çama Camii (1960) yazıları ile yine Kahire'de çok sayıda bina ve kabir kitâbesi Seyyid İbrâhım'ın celi sülûs hatla yazdığı yazıları arasında zikredilebilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Seyyid İbrâhım, *Fennü'l-ḥaṭṭî'l-'Arabî*, Kahire 1994, s. 13; a.mlf., "el-Ḥaṭṭû'l-'Arabî", *Mecelletü medreseti taḥsini'l-ḥuṭûṭi'l-melikiyye*, I, Kahire 1362/1943, s. 12-15; İbnülemin, *Son Hattatlar*, s. 170; Fârûk Lokmân, *Seyyid İbrâhım ve fennü'l-ḥaṭṭî'l-'Arabî*, Cidde 1999, s. 9-12; Ahmed Sabrî Zâyid, *Târîhu'l-ḥaṭṭî'l-'Arabî ve a'lâmü'l-ḥaṭṭâtin*, Kahire 1999, s. 218-231; Fevzi Sâlim Affî, "Amidü'l-ḥaṭṭî'l-'Arabî Seyyid İbrâhım", Kahire 2000; M. Hüseyin Subaşı, "Osmanlı Türk Hattatlığının (Mısır) Arap Hattatlığına Tesiri ve Bir Türk Ekolü Savunucusu Olarak Mısırlı Hattat Seyyid İbrâhım", *Ortaoğu'da Osmanlı Dönemi Kültür İzleri Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri*, Ankara 2001, II, 477-499; Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, İstanbul 2003, s. 245-247; Hâlid Seyyid İbrâhım, "Seyyid İbrâhım şâfirü'l-ḥaṭṭî'l-'Arabî", *el-'Arabî*, sy. 480, Küveyt 1998, s. 156-162.



M. HÜSEYİN SUBAŞI

## SEYYİD İBRÂHİM EFENDİ

(bk. İBRÂHİM EFENDİ, Seyyid).

## SEYYİD KUTUB

(سید قطب)

Seyyid b. Kutub b. İbrâhım  
b. Hüseyin eş-Şazilî  
(1906-1966)

Mısırlı düşünür ve aksiyon adamı.

9 Ekim 1906'da Mısır'ın Asyût vilâyetine bağlı Mûşâ köyünde doğdu. Hindistan kökenli olan babası el-Hâc Kutub b. İbrâhım, Mısır'ın İngiliz işgalinden kurtulması için çalışan el-Hizbü'l-Vatanî'nin aktif bir üyesiydi. Seyyid Kutub ilköğrenimini köyünde tamamladı. 1921 başlarında Kahire'ye giderek eğitimine devam etti. 1926'da Öğretmen Okulu'ndan mezun olunca Külliyyetü Dâri'l-ulûm'un hazırlık sınıfına girdi, iki yıl sonra da Dârü'l-ulûm'a kaydoldu. Öğrencilik yılları sırasında Abbas Mahmûd el-Akkâd ile tanıştı ve görüşlerinden etkilendi. Üniversitedeki öğrenci hareketlerine katıldı. Ayrıca edebiyatla ilgilendi. 1933'te üniversiteden mezun oldu ve ardından altı yıl kadar ilkokul öğretmenliği yaptı. Eğitim sisteminin düzelmesi için çeşitli reform tasarımları hazırladı. Seyyid Kutub'un Akkâd'a olan yakınlığı edebiyat dünyasında hızla yükselmesinde büyük rol oynadı, Akkâd ve çevresiyle birlikte edebî tartışmalara katıldı (geniş bilgi için bk. Adnan Ayub Musallam, *The Formative Stages*, s. 87-93; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *Seyyid Kutub*, s. 135-189). Öğrencilik yıllarında girdiği Vefd Partisi'nden 1942'de ayrılarak Sa'diyyîn Partisi'ne üye oldu. Ancak 1945'te siyasi partilerle ilişkisini kesti.

Seyyid Kutub'un II. Dünya Savaşı sonrasında edebî konulara ilgisi devam etse de yazılarında siyasi ve içtimai meseleler ağırlık kazanmaya başladı. Nisan 1947'den itibaren finansmanını hıristiyan Yusuf Şehâte'nin sağladığı aylık *el-'Âlemü'l-'Arabî* dergisini çıkardı. 4. sayısından sonra bu dergiyi bırakarak Dârü'l-kütübî'l-Arabî'nin sahibi ve İhvân-ı Müslimîn mensubu Muhammed Hilmî el-Minyâvî'nin finansu ettiği haftalık *el-Fikrî'l-cedid* dergisini yayımlamaya başladı. Ancak derginin siyasi üslubu hükümet çevrelerini rahatsız etti ve Mart 1948'de kapatıldı. Seyyid Kutub da eğitim araştırmaları yapmakla görevlendirilen heyet içinde Amerika Birleşik Devletleri'ne gönderildi. Kasım 1948'de New York'a giden Kutub burada Batı

hayat tarzını yakından tanıma imkânı buldu. New York ve Colorado'da eğitimle ilgili araştırmalarda bulundu, bazı yüksek öğretim kurumlarında derslere katıldı, Amerika'nın değişik eyaletlerini gezdi. Mısır'a dönüşü sırasında İngiltere, İsviçre ve İtalya'ya uğradı. Düşüncelerinin değişeceği beklentisiyle gönderildiği Amerika'dan Ağustos 1950'de Batı sisteminin en keskin karşıtlarından biri olarak döndü. Bir süre Maarif Bakanlığı'nda murakıp yardımcılığı yaptı. Bundan sonra görev yeri sık sık değiştirildi. 18 Ekim 1952'de bakanlıktaki görevinden istifa etti.

Temmuz 1952'deki askerî darbe öncesinde ve sonraki aylarda Seyyid Kutub ile darbeyi yapan Hür Subaylar arasında yakın ilişki mevcuttu. Darbe öncesinde Cemal Abdünnâsır ve arkadaşları Seyyid Kutub'un evinde toplantılar düzenliyordu. İhtilâlin ardından devrim konseyinin isteği üzerine Ağustos 1952'de verdiği İslâm'da ruhî ve fikrî hürriyet konulu konferans Hür Subaylar'ın takdirini kazandı. Bu sırada sempati duyduğu İhvân-ı Müslimîn teşkilâtıyla Hür Subaylar arasında yakınlık kurmaya çalıştı. Ocak 1953'te oluşturulan Hey'etü't-tahrîr'in genel sekreterliğini yürüten Cemal Abdünnâsır'a bir ay kadar yardımcılık yaptı. Cemal Abdünnâsır'ın, İhvân-ı Müslimîn'in ıleri gelenlerinden teşkilâtı kapatıp Hey'etü't-tahrîr'e katılmalarını istemesi yüzünden iki taraf arasında anlaşmazlık çıktı. Seyyid Kutub arabuluculuk yapmaya çalıştıysa da başarılı olamadı ve İhvân-ı Müslimîn yanında yer alarak Şubat 1953'te teşkilâta üye oldu. 15 Ocak 1954'te İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının kapatılması üzerine örgütün önde gelenleriyle birlikte Seyyid Kutub da tutuklandı; ancak ülke çapındaki gösterilerin ardından diğer tutuklular gibi o da serbest bırakıldı. Daha önce kapatılmış bulunan *el-İhvânü'l-müslimîn* adlı haftalık gazete Seyyid Kutub yönetiminde Mayıs 1954'ten itibaren tekrar yayımlanmaya başladı. Fakat Seyyid Kutub, iktidar tarafından sansüre uğradığı gerekçesiyle 5 Ağustos 1954'te gazetenin neşrine son verdi. 26 Ekim 1954'te Cemal Abdünnâsır'a karşı girişilen başarısız suikasttan sorumlu tutulan İhvân-ı Müslimîn örgütü yöneticileriyle birlikte Seyyid Kutub da tutuklandı ve on beş yıl hapse mahkûm edildi. Kahire'de hapis-te bulunduğu süre içerisinde *Fi Zılâli'l-Ḳur'ân* adlı tefsiri üzerinde çalışmaya devam etti. Hapishane şartlarında sağlığı iyice bozulan Seyyid Kutub cezasının on yıllık kısmını çektikten sonra Irak Devlet Başkanı Abdüsselâm Ârif'in girişimiyle Mayıs



1964'te tahliye edildi. Hapisten çıkınca çok tartışılan kitabı *Me'âlim fi't-tarîk*'i yazdı. Bu eserinde savunduğu görüşleri ve bir grup İhvân-ı Müslimîn mensubuyla birlikte teşkilâtı yeniden canlandırma faaliyetlerine katılması yüzünden 9 Ağustos 1965'te tekrar tutuklandı. Uzun süren yargılama sonunda idam cezasına çarptırıldı ve 29 Ağustos 1966'da cezası infaz edildi; cesedi bilinmeyen bir yere gömüldü. İdamı bütün İslâm dünyasında tepkiyle karşılandı.

**Görüşleri.** Hakkında yapılan araştırmalarda Seyyid Kutub çoğunlukla İslâmî hareketler bağlamında, özellikle de İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının ideologu olarak ele alınırsa da hayatı bir bütün olarak incelendiğinde onun çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğu görülür. Dinî düşüncenin yanı sıra edebiyat, edebiyat eleştirisi, eğitim, siyaset, gazetecilik ve yayıncılık alanlarında pek çok çalışması bulunmaktadır. 1940'lı yılların ikinci yarısına kadar süren fikir ve yazı hayatının ilk dönemindeki eserlerini çoğunlukla şiir, hikâye, roman, makale ve edebiyat eleştirileri teşkil eder. Daha sonra Seyyid Kutub'un fikrî hayatında yeni bir süreç başlamış, bu dönemde başta hocası Abbas Mahmûd el-Akkâd olmak üzere Tâhâ Hüseyin, Muhammed Hüseyin Heykel, Tevfik el-Hakîm ve Ahmed Emîn gibi Mısırlı aydınlarla birlikte Seyyid Kutub'un da dinî konulara ilgisi artmıştır. 1939'da makale olarak hazırladığı, 1945'te kitap haline getirdiği *et-Taşvîrû'l-fennî fi'l-Şur'ân*'in önsözünde (s. 7 vd.) Seyyid Kutub "Kur'an'ı keşfettiğini" ifade eder. 1950'li yılların ortalarına kadar süren bu dönemde onun yazılarında adalet, eşitlik, hürriyet, emperyalizm gibi kavramlarla ekonomik, sosyal ve siyasal konular geniş yer tutar. Eserlerinde çağdaş dünyanın ekonomik ve sosyal problemlerine kapitalizm ve komünizm gibi sistemlerin çare üretmediğini, aksine bunların problem kaynağı olduğunu, kesin çözümün sadece İslâm'da bulunduğunu savunmuştur. Batı sistemlerini eleştirirken sık sık Muhammed Esed (Leopold Weiss) ve Alexis Carrel'den alıntılar yapması dikkati çeker.

Seyyid Kutub'un düşünce ve yazı hayatının üçüncü safhası 1950'li yılların ortalarından başlayıp hayatının sonuna kadar devam eder. Bu dönemde Mısır'da başlatılan sekülerleşme faaliyetleri Kutub'un tepkisini çekmiş, başlangıçta desteklediği Hür Subaylar'ı sert bir dille eleştirmesine yol açmıştır. Kutub'un eleştirilerinde çok sert bir üslûp kullanmasında kendisinin ve diğer İhvân-ı Müslimîn üyelerinin hapisanelerde işkence görmesinin etkisi olmuştur.



Seyyid Kutub

Onun Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî ve Ebü'l-Hasan en-Nedvî'nin eserleriyle tanışması da bu döneme rastlar. Özellikle "hâkimiyet" ve "câhiliyet" kavramlarıyla ifade ettiği İslâm hakkındaki modern Selefi yorumlar önce bu yazarların eserlerinde ortaya çıkmıştır (Shepard, *IJMES*, XXXV [2003], s. 524 vd.; Fathi Osman, XCIII [2003], s. 478 vd.). Hâkimiyet ve câhiliyet hakkındaki fikirlerini yoğun biçimde, idam edilmesinin sebeplerinden biri olarak gösterilen *Me'âlim fi't-tarîk* adlı kitabında ve *Fi Zılâli'l-Şur'ân*'da ortaya koyar. Mevdûdî gibi o da ulûhiyet anlayışına bağlı bir hâkimiyet fikri geliştirmiştir. Buna göre hâkimiyet kavramı her alanda Allah'ın mutlak hükümlerini ifade eder. İlâhî hâkimiyetin alanı insan menşeli hiçbir güce yer bırakmayacak derecede geniştir. Meşruiyetini Allah'tan almayan bütün yönetimler zorbadır (tâgût). İnsanlar sadece Allah'ın emirlerini yerine getirmekle yükümlü olup Allah'ın kulları olmaları bakımından tamamen eşittir, hiç kimse diğer insanlar üzerinde tahakküm hakkına sahip değildir. Seyyid Kutub'un hâkimiyet fikriyle bağlantılı bir toplum anlayışı vardır. Buna göre toplumlar müslüman ve câhilî olmak üzere ikiye ayrılır. Müslüman toplum sadece Allah'a kul olup hayatını O'nun hükümlerine göre düzenleyen insanların oluşturduğu toplum, câhiliye toplumu ise İslâm inancı, düşüncesi ve değer hükümlerinin, İslâm hukuk, ahlâk ve davranış kurallarının hâkim olmadığı toplumdur (*Me'âlim fi't-tarîk*, s. 21, 24 vd.; ayrıca bk. s. 97 vd., 101 vd., 116 vd., 162 vd.; *Fi Zılâli'l-Şur'ân*, X, 1435). Onun düşüncesindeki diğer önemli bir kavram da câhiliyeye karşı verilen mücadelenin adı olan cihadıdır. Aslında İslâm'da barış fikri İslâm'ın tabiatı ve onun âlem, insan ve hayat görüşüyle bağlantılı temel düşüncelerinden biridir. Fakat tebliğ engellenirse cihad kaçınılmaz hale gelir. İlân ve hareket, yani tebliğ ve cihad birbirinden ayrılamaz; yeryüzünde insanı özgürleştirme eylemine girişirken bunların her

ikisi de gereklidir. Seyyid Kutub, cihadi sadece müslümanların kendilerini savunma mücadelesi olarak görenleri sert bir dille eleştirir. Zulmün müslümanlara ya da müslümanlarla aralarında anlaşma bulunmayan halklara karşı olması bu yükümlülüğü değiştirmez; yeryüzündeki bütün insanların kurtarmayı hedefleyen bir çağrının cihada dayanması şarttır (*Me'âlim fi't-tarîk*, 66 vd.; *Fi Zılâli'l-Şur'ân*, X, 1435; *es-Selâm*, s. 148 vd.).

**İslâm Toplumu.** Seyyid Kutub'un, muhtemelen Batılılar'ın sömürgeleştirdikleri ilkel toplumları medenileştirdiklerini ileri sürerken kullandıkları terminolojiye tepki olarak geliştirdiği bir medeniyet tarifi vardır. Buna göre insanî değerler ve insanî ahlâk bir toplumun varlığını ayakta tutan üstün değerler olunca o toplum medenî hale gelir ki bu da ancak İslâm toplumunda mümkündür. İslâm medeniyetinin temel ilkeleri sadece Allah'a kulluk edilmesi, toplumdaki bağın inanca dayanması, insanlığın maddeden üstün tutulması, insanın hayvanî yönünü değil insanlığını besleyen değerlerin yüceltilmesi, ailenin dokunulmazlığı, yeryüzünü Allah'a verilen söze ve onun şartlarına göre yönetme (hilâfet) şeklinde özetlenebilir. Kutub'a göre bugün İslâm'ın çöküşü gibi görünen durumun sorumlusu İslâm değil müslümanlardır. Bu sebeple İslâm'ın reforma ihtiyacı yoktur, müslümanların din karşısındaki tutumlarını düzeltmelerine ihtiyaç vardır (*Haşâ'îş*, s. 103 vd.).

**Devlet.** Seyyid Kutub'un eserlerinde ayrintılı bir devlet anlayışı üzerinde durulmamakla birlikte Kur'an'daki şûra ilkesi sık sık vurgulanır. Ona göre İslâm bu konuda tam bir belirleme yapmamış, şûranın uygulama şeklini zamanın ve şartların icabına bırakmıştır. Bu hususta asıl olan, yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkilerin barış, adalet, eşitlik gibi esaslar üzerine kurulmasıdır.

**İslâm Düşüncesi.** Yeni Selefilik çizgisindeki diğer fikir adamları gibi Seyyid Kutub'a göre de müslümanların zaman içerisinde yozaşmasının sebeplerinden biri İslâm düşüncesinin Yunan felsefesinin etkisi altına girmesidir. Aslında İslâm âlemini saran felsefe hareketi Yunan ve hıristiyan metafiziğine dayalı felsefe artıklarından ibarettir. Şu halde günümüz müslümanlarının kendi özgün düşüncelerini yeniden kurmaları, bunu yaparken de yabancı düşüncelerden tamamen uzaklaşmaları gerekmektedir (a.g.e., s. 5 vd.).

**Tesiri.** Seyyid Kutub hayatı, eserleri ve idamıyla, XX. yüzyılın ikinci yarısında ge-

İşen İslâmî düşünce ve hareketler üzerinde büyük bir tesir bırakmış fikir adamlarındandır. Eserleri pek çok dile çevrildiği için etkisi de müslümanların yaşadığı bütün coğrafyaya yayılmıştır. Özellikle İslâm coğrafyasının işgal ve sömürden yeni kurulması, ayrıca bazı İslâm ülkelerinde Batılı ülkelerin ekonomik, kültürel ve siyasal yönden hâlâ nüfuzlarının devam etmesi hürriyet fikrini çok keskin bir dille ifade eden Kutub'un tesirini daha da arttırmıştır. İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının teorisyenlerinden biri olarak gösterilen Seyyid Kutub'un özellikle *Me'âlim fi't-tarîk* adlı kitabının bazı dinî grupların radikalleşmesinde önemli rol oynadığı ileri sürülmüştür. 1971'den sonra Mısır Devlet Başkanı Enver Sedat'ın sosyalist muhalefetle mücadele etmek için çok sayıda İhvân-ı Müslimîn mensubunu hapisten çıkarmasının ardından Seyyid Kutub'un eserlerinin bundan bir kısmı üzerinde derin etkisi olmuştur. Özellikle Cemal Abdünnâsir zamanında hapisanede işkenceye mâruz kalarlar rejime karşı oluşturdukları görüşlerini temellendirmek amacıyla Kutub'un eserlerinden istifade ediyorlardı. Bunların başında 1970'li yıllarda çeşitli eylemlere katılan et-Tekfir ve'l-hicre ile Cihâd gibi örgütler gelmekteydi. Ayrıca Suudi Arabistan'daki İslâmcı muhalefet, Cezayir'deki İslâm Kurtuluş Cephesi, Filistin'deki Hamas örgütü; Mısır, Ürdün, Suriye, Irak ve Lübnan'daki İhvân-ı Müslimîn örgütü Kutub'un görüşlerinden etkilenen gruplar arasında sayılmaktadır (Euben, LIX/1 [1997], s. 34). Haddâd, İran devriminin teorisyenlerinden Ali Şeriatî'nin de Kutub'dan etkilendiğini ileri sürer (*Voices of Resurgent Islam*, s. 68).

**Seyyid Kutub'a Eleştiriler.** Seyyid Kutub'un görüşleri pek çok taraftar bulduğu gibi bunları eleştirenler de olmuştur. *Me'âlim fi't-tarîk*'i neşrettiği yıl Mısır'ın tek partisi konumundaki Arap Sosyalist Birliği, esere reddiye olarak *Me'âlim fi't-tarîkî'l-hiyâne ve'l-ric'iyye* başlıklı bir kitapçık yayımlamış (Kahire 1964), bunu 1965'te Ezher'den verilen bir fetva takip etmiştir. *Mecelletü's-Şekâfeti'l-İslâmiyye* dergisinde yayımlanan (23/8 [Şâban 1385 / November 1965]) bu fetvada *Me'âlim*'deki bazı pasajlar tek tek ele alınarak Seyyid Kutub fitne çıkarmak ve tarihteki Hâricîler'in üslûbunu kullanmakla suçlanıyordu. Ayrıca Rebi' b. Hâdi Umeyr el-Medhâli, *Eḍvâ' İslâmiyye 'alâ 'akideti Seyyid Kūṭub ve fikrih* başlıklı eserinde (Medine 1993) genel olarak Seyyid Kutub'un görüşlerini ve *Maṭâ'inü Seyyid*

*Kūṭub fi aşhâbi Resûlillâh* başlıklı eserinde (Medine 1993) onun sahâbe hakkındaki düşüncelerini, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed ed-Düveyş de *el-Mevri-dü'z-zülâl fi't-tenbihi 'alâ aḥṭâ'i'z-Zülâl*'de (Büreyde [Suudi Arabistan] 1990) Kutub'un tefsirindeki görüşlerini sert bir dille eleştirmiştir.

Seyyid Kutub'un bazı fikirleri kendi dava arkadaşları tarafından da eleştirilmiştir. İhvân-ı Müslimîn'in lideri Hasan İsmâil el-Hudeybî, 1969'da hapisteyken *Du'ât lâ kuḍât: Ebḥâş fi'l-'akideti'l-İslâmiyye ve menheci'd-da've ilallâh* adıyla yazdığı kitapta (Kahire, ts., 1977) Seyyid Kutub'un ismini zikretmeksizin *Me'âlim fi't-tarîk*'taki görüşleri eleştirmiştir. Hudeybî burada hâkimiyet, câhiliyet, tekfir, ridde ve yönetim konularına açıklık getirmektedir. Ona göre şehâdet kelimesini hâkimiyetle ilişkilendirmek ve amelsiz imanın olmayacağını ileri sürmek yanlış olduğu gibi günümüzde müslümanları câhiliyetle suçlamak da doğru değildir, onların ancak bilgisiz oldukları söylenebilir. Hudeybî eserinde Seyyid Kutub'un adını söylemeden eleştirirken Mevdûdî'yi ismen zikreder. 1982'de İhvân-ı Müslimîn'in üçüncü lideri Ömer et-Tilimsânî, Kutub'un görüşlerinin sadece kendisini bağlayacağını belirterek onun yazdıklarıyla örgütün resmî görüşleri arasına mesafe koymuştur (Kepel, s. 63). Seyyid Kutub ve Mevdûdî'nin arkadaşı olan Ebû'l-Hasan en-Nedvi de *et-Tefsîrû's-siyâsi li'l-İslâm fi mir'âti kitâbâtî'l-üstâz Ebi'l-A'lâ el-Mevdûdî ve's-ş-şehîd Seyyid Kūṭub* başlıklı eserinde (Kahire 1980, s. 68 vd.) hem Mevdûdî'yi hem siyasî hâkimiyetle ulûhiyyet arasında irtibat kurduğu için Seyyid Kutub'u eleştirmiştir. Muhammed Tefvik Berekât, *Seyyid Kūṭub: Ḥulâsatü ḥayâtihi, menhecühü fi'l-ḥarekâti, en-naḥdû'l-müvecceh ileyh* adlı kitabının (Beyrut, ts.) büyük bir kısmını Seyyid Kutub'a yöneltilen eleştirilere ayırmış ve bunlara açıklık getirmiştir. Kutub hakkında kitap veya makale tarzında çok sayıda çalışma mevcuttur (bir kısmı için bk. bibl.). Ayrıca XX. yüzyılın ikinci yarısındaki İslâmî hareketler hakkında yapılan çalışmaların hemen hepsinde Kutub'a ve onun düşüncelerine yer verilmiştir.

**Eserleri.** Seyyid Kutub çok genç yaşta yazı hayatına başlamıştır. *el-Belâğ, el-Belâğu'l-üsbû'î, el-Cihâd, el-Ḥayâtü'l-cedîde, el-Ehrâm, el-Mukteṭaf, el-Vâdi, Kevkebü's-şarḥ, el-Üsbû', er-Risâle, eş-Şekâfe, el-Kitâb, eş-Şu'ûnü'l-ictimâ'iyye, el-Edîb, el-Livâ'ü'l-cedîd, el-İştirâkiyye, ed-Da've, el-Fikrû'l-cedîd, el-*

*'Âlemü'l-'Arabî ve el-İhvânü'l-müslimîn* gibi gazete ve dergilerde çok sayıda yazısı yayımlanmış, bunlardan son üçünde yöneticilik de yapmıştır. Şiir, edebî makale, kitap eleştirisi, sanat eleştirisi, polemik, siyasal ve sosyal konular bu yazıların içeriğini oluşturmaktadır. Kutub'un dinî alanda yazdığı eserler sağlığında birkaç defa basılmış, özellikle idamından sonra çeşitli ülkelerde yayımlanmış ve pek çok dile tercüme edilmiştir.

**A) Dinî ve Fikrî Eserler. 1. Fî Zılâli'l-Kur'ân.\*** Seyyid Kutub başlangıçta, *el-Müslimûn* dergisinde "Fî Zılâli'l-Kur'ân" başlığıyla günlük olayları Kur'an ışığı altında ele aldığı seri makaleler yayımlamaya başlamış (Şubat 1952 – Temmuz 1952), bu makalelerin ilgi görmesi üzerine bir tefsir yazmaya karar vermiş, eseri 1959'da tamamlamıştır. **2. et-Tasvîrü'l-fenni fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm** (Kahire 1945, 1966). Müellifin 1939'da *el-Mukteṭaf*'ta aynı adla yayımladığı makalelerin genişletilmiş şekli olup *Kur'an'da Edebi Tasvir* başlığıyla Süleyman Ateş (Ankara, ts.) ve Kâmil M. Çetiner (İstanbul 1997) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. **3. Meşâhidü'l-kıyâme fi'l-Kur'ân** (Kahire 1947; Beyrut, ts.). Kur'an-ı Kerim'deki kıyametle ilgili âyetlerin nüzül sıralarına göre ele alındığı eseri Süleyman Ateş (*Kur'an'da Kıyamet Sahneleri: Cennet-Cehennem*, Ankara, ts.) ve A. Faruk Haznedaroğlu (*Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*, İstanbul 1997) Türkçe'ye tercüme etmiştir. **4. el-'Adâletü'l-ictimâ'iyye fi'l-İslâm** (Kahire 1949, 1952). Seyyid Kutub'un sosyal ve siyasal konulara yöneldiği ilk eseridir. Türkçe'ye *İslâm'da Sosyal Adalet* başlığıyla Yaşar Tunagür ve M. Adnan Mansur (2. bs., İstanbul 1962), M. Beşir Eryarsoy (İstanbul 1982), Harun Ünal (3. bs., İstanbul 1992) tarafından çevrilmiştir. **5. Ma'areketü'l-İslâm ve'r-re'smâliyye** (Kahire 1952). Kitapta Mısır toplumunda 1952 ihtilâli öncesinde gelir dağılımındaki eşitsizlik ele alınmaktadır. Seyyid Kutub burada sömürgeciliğe ve Haçlı seferlerine dikkat çekmekte, Mısır içinden pek çok kesimi sert bir dille eleştirmektedir. Eseri Mustafa Uysal (*İslâm ve Kapitalizm Çatışması*, Konya 1967) ve Abdurrahman Niyazoğlu (*İslâm-Kapitalizm Uyuşmazlığı*, İstanbul 1972 [?]) Türkçe'ye tercüme etmişlerdir. **6. es-Selâmü'l-'âlemî ve'l-İslâm** (Kahire 1951). Eserde barış ve sosyal huzur konusu fert, aile, toplum, devlet ve dünya bağlamında ele alınmış olup Bekir Sadak tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (*Cihan Sulhu ve İslâm*, İstanbul, ts.; *Dünya Barışı ve İslâm*, İstanbul 1987). **7. Dirâsât İslâmiyye**

ye (Kahire 1953). Seyyid Kutub'un çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerinin bir araya getirilmiş şekli olup eserde sömürgecilerin müslümanlara verdikleri zararlardan bahsedilmektedir. Kitabı Ramazan Nazlı (*İslâm ve Emperyalizm*, İstanbul 1978) ve Hasan Fehmi Ulus (*İslâmî Etüdler*, İstanbul 1990) Türkçe'ye tercüme etmiştir. **8. Hâze'd-dîn** (Kahire, ts., 1954'ten sonra). Bu eserde müellif bir hayat tarzı olarak İslâmiyet hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktadır. Türkçe'ye Mehmet Hasan Beşer (*Din Dediğin Budur*, Ankara 1964), Şamil Ceylani (*İşte İslâm*, İstanbul 1975), Hasan Fehmi Ulus (*Din Budur*, İstanbul 1992) ve Furkan Hocaoğlu (*Din Bu*, İstanbul 1995) tarafından çevrilmiştir. **9. el-Müstakbel li-hâze'd-dîn** (Kahire, ts., 1954'ten sonra). Önceki kitabın devamı niteliğinde olan eserde Batılı sistemler tartışılmakta, insanlığın içine düştüğü sıkıntılardan kurtulmasında İslâmiyet'in rolü ortaya konmaktadır. *İstikbâl İslâmındır* başlığıyla Abdülkadir Şener (Ankara 1967) ve Mustafa Özel (İstanbul 1996) tarafından tercüme edilmiştir. **10. Haşâ'îşü't-taşavvuri'l-İslâmî ve muqavvematüh.** Kitabın ilk bölümü *Haşâ'îşü't-taşavvuri'l-İslâmî* başlığıyla yayımlanmış (Kahire 1962, 1966), ikinci bölümün müsveddeleri müellifin idamından sonra kardeşi Muhammed Kutub tarafından *Muqavvematü't-taşavvuri'l-İslâmî* adıyla basılmıştır (Beyrut-Kahire 1986). Eserin birinci bölümünü Âkif Nuri (*İslâm Düşüncesi: Esasları Hususiyetleri*, İstanbul 1973) ve Hamit Şükürü (*İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1986), ikinci bölümünü M. Beşir Eryarsoy (*İslâm Düşüncesi: Esasları*, İstanbul 1988) Türkçe'ye çevirmiştir. **11. el-İslâm ve müşkilâtü'l-hağdâre** (Kahire 1962). Eserde insanlığın temel problemleri ele alınmış, müellif, Batı'nın problemlerini ortaya koyarken büyük ölçüde Alexis Carrel'in *Man, the Unknown* başlıklı eserinden (New York-London 1935) faydalanmıştır. Eseri *İslâm ve Medeniyetin Problemi* başlığıyla Mustafa Varlı Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1967). **12. Me'âlim fi't-târîk** (Kahire 1964). Seyyid Kutub'un hayatında yayımlanan son kitabı olup bazı kısımları *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'dan alınmıştır. Eserin, ilki *Yoldaki İşaretler* başlığıyla Abdülkadir Şener'e ait olmak üzere (Ankara 1966) çok sayıda Türkçe tercümesi vardır.

**B) Eleştiri, Roman, Şiir ve Biyografi. 1. Mühimmetü's-şâ'ir fi'l-hayâti ve şî'rü'l-cilî'l-hâğdâr** (baskı yeri ve tarihi yok [Kahire 1933]; Beyrut 1386/1966). Seyyid Kutub'un 1932'de Dârü'lülûm'da verdiği se-

minere ait metnin basılmış şeklidir. **2. eş-Şâti'ü'l-mechûl** (Kahire 1935). Öğrencilik yıllarında çeşitli dergilerde yayımlanan şiirlerinden oluşmaktadır. **3. Nakdü kitâbi Müstakbeli's-şekâfe fi Mısr** (Kahire 1939). Tâhâ Hüseyin'in 1938'de neşrinden sonra çok tartışılan *Müstakbeli's-şekâfe fi Mısr* adlı eseri hakkında bir eleştiridir. **4. el-Etyâfü'l-erba'a** (Kahire 1945). Kardeşleri Hamîde, Emîne ve Muhammed Kutub'la birlikte hazırladığı hâtıralarını içeren bir eser olup her biri bir bölümü yazmıştır. **5. Tıfl mine'l-karye** (Kahire 1946). Müellifin çocukluk yıllarını ve köy hayatını anlattığı eseridir. **6. el-Medînetü'l-meshûre** (Kahire 1946). Seyyid Kutub'un, Mısır'da edebiyat çevrelerinde binbir gece masallarının etkisiyle yeni bir tarz haline gelen masal yazma akımına ayak uydurarak kaleme aldığı kitabıdır. **7. Kütüb ve şahşiyât** (Kahire 1946). Yazarın çeşitli dergilerde yayımladığı edebî eleştirilerden oluşan kitap Abbas Mahmûd el-Akkâd, Tâhâ Hüseyin, Tevfîk el-Hakîm, Abdülkâdir el-Mâzinî ve Abdülkâdir Hamza gibi yazarların eserleriyle ilgilidir. **8. Eşvâk** (Kahire 1947). Otobiyografik bir roman olup Türkçe'ye Âkif Nuri tarafından tercüme edilmiştir (*Dikenler*, İstanbul 1984). **9. en-Nakdü'l-edebî: Uşûlühü ve menâhicüh** (Kahire 1948). Seyyid Kutub'un ayrıca Maarif Bakanlığı'nda iken çocuklar için yaptığı ortak çalışmalar da vardır. *el-Cedîd fi'l-luğati'l-'Arabiyye*, *el Cedîd fi'l-mahfûzât ve Ravzatü'l-eftâl* Maarif Bakanlığı tarafından bastırılmıştır. Ayrıca Abdülhamîd Cûde es-Sehhâr ile birlikte *Kışâşü'l-enbiyâ'* başlığıyla (Feccâle, ts. [1947]) Kur'an'da geçen peygamber kıssalarını anlatan kitapçıklardan oluşan bir eseri mevcuttur. Bu kitap Mustafa Runyun tarafından *Kur'ân-ı Kerîm'den Dinî Hikâyeler* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1963-1966, 1967; Konya 1979).

**C) Vefatından Sonra Onun Adına Yayımlanan Eserler.** Seyyid Kutub'un idam edilmesinin ardından onun adını taşıyan pek çok kitap basılmış, bunların bir kısmı çeşitli dergilerde yayımladığı makalelerinin bir araya getirilmesinden, bir kısmı da *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'dan çeşitli bölümlerin ayrı basımıyla oluşturulmuştur. Bu kitaplardan bazıları şunlardır: **1. Efrâhu'r-rûh.** Amerika'da bulunduğu sırada yazdığı, çeşitli dergilerde yayımlanmış mektuplarından oluşur. **2. Nahve müctema' İslâmî** (Amman 1969). *el-Müslimûn* dergisinde çıkan yazı serisinin bir araya getirilmiş şekli olup Kemal Sandıkçı ve Mehmet Süslü tarafından *İslâm Cemiyetine Doğru* (İs-

tanbul 1977), Ahmed Pakalın tarafından *İslâm Toplumuna Doğru* (İstanbul 1989) adıyla tercüme edilmiştir. **3. Fi't-Târîh fikretün ve minhâc** (6. bs., Kahire-Beyrut 1983). Yine *el-Müslimûn*'daki bazı makalelerinden oluşmaktadır. Eseri *Tarihte Düşünce ve Metod* başlığıyla Kâmil M. Çetiner Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1997). **4. Ma'reketunâ ma'a'l-Yehûd** (Beyrut 1978). *ed-Da'Ve* dergisinde çıkan bazı makalelerinin bir araya getirilmesinden oluşan eseri Abdülhamit Dağdeviren Türkçe'ye tercüme etmiştir (*Yahudi ile Savaşımız*, 2. bs., İstanbul 1991). **5. Tefsîru Sûreti's-Şûrâ** (Kahire-Beyrut 1983). Şûrâ sûresinin *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'daki tefsirinin ayrı basımıdır. **6. Tefsîru âyâtî'r-ribâ** (Kahire-Beyrut 1995). Faizle ilgili âyetlerin *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'daki tefsirlerinin ayrı basımı olup eseri Cafer Tayyar *Faiz* başlığıyla Türkçe'ye çevirmiştir (3. bs., İstanbul 1991). Seyyid Kutub'un eserleri hakkında bilgi veren çok sayıda çalışma yapılmıştır (eserlerinin listesi için bk. Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *Seyyid Kutub*, s. 517-580; Abdülbâki M. Hüseyin, s. 401-444; M. Hâfız Diyâb, s. 270-347; son iki eserde ayrıca çeşitli yerlerde yazdığı makale ve şiirlerin bir listesi mevcuttur).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Seyyid Kutub, *Ma'reketü'l-İslâm ve'r-re'smâliyye*, Kahire 1371/1952, tür.yer.; a.mlf., *Haşâ'îşü't-taşavvuri'l-İslâmî ve muqavvematüh*, Kahire 1965, tür.yer.; *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Beyrut 1407/1987, X, 1435; a.mlf., *Me'âlim fi't-târîk*, Beyrut 1408/1988, tür.yer.; a.mlf., *Muqavvematü't-taşavvuri'l-İslâmî*, Beyrut 1418/1997, tür.yer.; a.mlf., *es-Selâmü'l-'âlemî ve'l-İslâm*, Kahire, ts. (Mektebetü Vehbe), tür.yer.; M. Ali Kutub, *Seyyid Kutub ev şevretü'l-fikri'l-İslâmî*, Beyrut 1975; Ebû'l-Hasan en-Nedvî, *et-Tefsîrüs-siyâsi li'l-İslâm fi mi'râti kitâbâti'l-üstâz Ebi'l-A'lâ el-Mevdûdi ve's-şehid Seyyid Kutub*, Kahire 1980; Yûsuf el-Azm, *Râ'idü'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-mu'âşir eş-şehid Seyyid Kutub: Hayâtühü ve medresetühü ve âşârüh*, Dımaşk-Beyrut 1400/1980; Salâh Şâdi, *Safâhât mine't-târîh: Haşâdü'l-'ömr*, Küveyt 1981; Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", *Voices of Resurgent Islam* (ed. J. L. Esposito), New York 1983, s. 67-98; Adnan Ayyub Musallam, *The Formative Stages of Sayyid Qutb's Intellectual Career and His Emergence as an Islamic Dâ'iyyah, 1906-1952* (doktora tezi, 1983), The University of Michigan; a.mlf., *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islam*, Westport 2005; O. Carré, *Mystique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb frère musulman radical*, Paris 1984; G. Kepel, *The Prophet and the Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, London 1985, s. 36-69; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *Emerikâ mine'd-dâhil bi-minzâri Seyyid Kutub*, Cidde 1985; a.mlf., *Seyyid Kutub mine'l-milâd ile'l-istişhâd*, Beyrut 1411/1991; Abdülbâki M. Hüseyin, *Seyyid Kutub: Hayâtühü ve edebüh*, Mansûre 1406/1986; M. Berekat, *Seyyid Kutub* (trc. Beşir Eryarsoy), İstanbul 1987; M.

Hâfız Diyâb, *Seyyid Kütüb: el-Hitâb ve'l-idiyü-lüciyâ*, Kahire 1987; L. Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, London 1988, s. 170-205; Ahmad S. Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, Cairo 1992; İbrahim Sarmış, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kütüb*, Ankara 1992; a.m.f., *Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kütüb*, Ankara 1993; John C. M. Calvert, *Discourse, Community and Power: Sayyid Qutb and the Islamist Movement in Egypt* (doktora tezi, 1993), McGill University; Mahmûd Kâmil el-Arûsî, *Muhâkemetü Seyyid Kütüb: Vesîkatü muhâkemeti's-şeyh Seyyid Kütüb ve rifâkıhi fi'l-fetre 1959-1965*, Kahire 1995; Abdülazîz b. Muhammed el-Vehîbî, *eş-Şıla beyne'l-akîde ve'l-hâkimîyye fi fikri Seyyid Kütüb*, Riyad 1415; İbrahim M. Abu-Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in Modern Arab World*, Albany 1996, s. 92-219; Âdil Hammûde, *Seyyid Kütüb: Mine'l-karye ile'l-mişneka*, Kahire 1996; J. Calvert, "The World is an Undutiful Boy!: Sayyid Qutb's American Experience", *Islam and Christian-Muslim Relations*, XI/1, Birmingham 2000, s. 87-103; Ahmed Abdülmecîd, *Seyyid Kütüb beyne mu'âri-zih ve mü'eyyidih*, Kahire, ts. (Kitâbü'l-muh-târ); Sayed Khatab, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*, London 2006; a.m.f., "Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb", *MES*, XXXVIII/3 (2002), s. 145-170; a.m.f., "Arabism and Islamism in Sayyid Qutb's Thought on Nationalism", *MW*, XCIV (2004), s. 217-244; Mahmûd eş-Şihâbî, "Seyyid Kütüb min hilâli şîrih", *el-Edîb*, sy. 38, Beyrut 1979, s. 47-49; W. E. Shepard, "Islam as 'System' in the Later Writings of Sayyid Qutb", *MES*, XXV/1 (1989), s. 31-50; a.m.f., "The Development of the Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of 'Social Justice of Islam'", *WI*, new series, XXXII/2 (1992), s. 196-236; a.m.f., "Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya", *IJMES*, XXXV (2003), s. 521-545; R. L. Euben, "Comparative Political Theory: An Islamic Fundamentalist Critique of Rationalism", *The Journal of Politics*, LIX/1, Austin 1997, s. 28-55; Fathi Osman, "Mawdüdî's Contribution to the Development of Modern Islamic Thinking in the Arabic-Speaking World", *MW*, XCIII (2003), s. 465-485; J. J. G. Jansen, "Sayyid Qutb", *EP* (İng.), IX, 117; Shahrûgh Akhavi, "Qutb, Sayyid", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), New York 1995, III, 400-404.



HİLAL GÖRGÜN

## SEYYİD LOKMÂN

(bk. LOKMÂN b. HÜSEYİN).

## SEYYİD MAHMÛD-ı HAYRÂNÎ TÜRBEŚİ

Akşehir'de XIII. yüzyılın ortalarında inşa edilen türbe.

Yapının ilk inşa tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Doğu duvarındaki girişin üst kesiminde yer alan kitâbe bir onarım kitâbesidir. Bu kitâbeden, türbenin Seyyid

Muhyiddin b. Seyyid Ali b. Seyyid Muhyiddin b. Seyyid Mahmûd'un emriyle 812 (1409-10) yılında yenilendiği anlaşılmaktadır. Bina hakkında bilgi veren yayınlar, Mahmûd-ı Hayrânî'nin kardeşi Ahmed b. Mes'ûd'un sandukasındaki 649 (1251) tarihini dikkate almadan Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin ölüm tarihi olan 667 (1269) yılını türbenin ilk inşa tarihi olarak verir. Eğer tarihlendirme sandukalardaki ölüm tarihlerine göre yapılırsa Ahmed b. Mes'ûd'un ölüm tarihi olan 649 yılının türbenin ilk inşa tarihi olarak kabul edilmesi gerekir.

Türbe inşa malzemeleri birbirinden farklı iki bölümden oluşmaktadır. Altta devşirme malzeme, moloz taş ve tuğlaların düzensiz biçimde örülmesiyle yapılmış, düzgün olmayan kare planlı bölüm vardır. Bunun üzerinde, onaltıgen bir kuruluşa oturan dilimli bir kasnakla külâhtan oluşan ve tamamen tuğla ile inşa edilmiş olan ikinci bölüm yer almaktadır. Alttaki kare bölümün doğu duvarında türbe girişi, diğer üç duvarın ortasında birer pencere mevcuttur. Kuzey duvarındaki pencerenin doğusu dışında, giriş ve bütün pencere açıklıklarının iki yanında, duvar örgüsü içinde birer atkı taşı dikkati çekmektedir. Dıştan kareye yakın yamuk bir plana sahip olan türbenin iç köşelerine birbirine geniş yüzölçümlü kemerlerle bağlanan "L" kesitli birer ayak yerleştirilmiştir. Bu ayak ve kemerlerle taşınan kubbeye iki üçgen yüzeyden oluşan pandantiflerle geçilmiştir. Son onarımlardan birinde kemer içlerine betonarme ayak, kemer ve gergi yapıldığı görülmektedir. Gerek 1960'lı yıllarda gerçekleştirilen onarım sırasında tesbit edilen gerekse günümüze ulaşan izlerden türbenin bugünkü görünümünü iki aşamada aldığı anlaşılmaktadır. İlk yapının, üzeri ahşap düz tavanla örtülü kare planlı basit bir yapı olduğu, içeride "L" kesitli dört ayağa oturan baldaken kuruluşun ise ikinci aşamada inşa edildiği düşünülebilir.

Yapıdaki süslemeler, baldaken kuruluşun üzerine tuğla ile inşa edilmiş onaltıgen bölümde ve bunun üzerindeki on altı dilimli kasnakta yer almaktadır. Tuğla ile inşa edilmiş bu bölümde tuğlaların değişik şekillerde yerleştirilmesiyle oluşturulmuş geometrik süslemeler yer almaktadır. Bu süslemeler arasında Akşehir Sarayı'nın yıkıntılarında toplandığı düşünülen çini plakaların da kullanıldığı görülmektedir. Üzerinde, "Ahmed b. Abdullah b. Aslı'nın eseridir" anlamında yazının bulunduğu bilinen çini kitâbe günümüzde mevcut



Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî Türbesi – Akşehir / Konya

değildir. İçeride kubbe göbeğine yerleştirilmiş yıldız ve altıgen çinilerden oluşan bir mozaik süsleme dikkati çekmektedir. Türbenin geometrik ve bitkisel motiflerle süslü özgün ahşap kapı kanadı Akşehir Müzesi'nde saklanmaktadır.

Türbenin içinde sonradan yapılmış üç sanduka vardır. Ahmed b. Mes'ûd, Seyyid Mahmûd b. Mes'ûd (Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî) ve Seyyid Ali b. Muhammed b. Mahmûd'a ait orijinal sandukalar XX. yüzyılın başlarında çalınmış, ancak daha sonra ele geçirilerek İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde korumaya alınmıştır. Birinci sandukada Ahmed b. Mes'ûd'un 649'da (1251) öldüğü ve sandukanın Neccar Rüstem b. Halîl tarafından yapıldığı, ikinci sandukada Seyyid Mahmûd b. Mes'ûd'un 667'de (1269) öldüğü, üçüncü sandukada ise yalnızca sandukanın Seyyid Ali b. Muhammed b. Mahmûd'a ait olduğu yazılıdır. Ahşaptan yapılmış sandukalar bitkisel motifler ve yazı örnekleriyle süslenmiştir.

İlk türbe yapısı bir sebeple hasar görmüş ve 812 (1409-10) yılında Konya'daki Mevlânâ Türbesi'nden (1274) ilham alınarak bugünkü şekilde inşa edilmiştir. Bu tarihteki yenilemeyi mimar ve çini ustası Ahmed b. Abdullah b. Aslı yapmıştır. Süslemelerde ise Akşehir'deki Ulucami (1213), Güdük Minare Mescidi (624/1227) ve Taşmedrese (648/1250) minarelerindeki süslemelerin örnek alındığı açıkça görülmektedir. Türbenin çevresinde zâviye, hamam, mescid ve bir çeşmenin varlığından söz ediliyorsa da bunlardan yalnızca Ferruh Şah adıyla anılan mescid günümüze ulaşmıştır. Türbenin yanında yer aldığı bilinen hazîre 1930-1931 yıllarında çocuk bahçesi yapılmak üzere belediyece yok edilmiştir. Buradan sökülen bazı kıymetli mezar taşları Taşmedrese'nin avlusunda korunmaktadır.

**BİBLİYOGRAFYA :**

Mustafa Cavit, *Akşehir Kitabeleri ve Tetkikat (Kitabeler-Türbeler-Mezarlar-Akşehir'de Gömülü Ünlü İnsanlar)*, Muğla 1934, s. 9-15; Faik Soyman – İbrahim Tongur, *Konya Eski Eserler Kılavuzu*, Konya 1944, s. 163-167; İbrahim Hakkı Konyalı, *Nasreddin Hocanın Şehri Akşehir: Tarihi-Turistik Kılavuz*, İstanbul 1945, s. 417-443; a.m.f., “Akşehir’de Mahmud Hayran Türbesi”, *Tarih Konuşuyor*, sy. 29, İstanbul 1966, s. 2365-2369; Yekta Demiralp, “Akşehir Seyyid Mahmud Hayran Türbesi’nin Mimari Özellikleri ve İnşa Evreleri Hakkında Gözlemler”, 9. *Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler*, Ankara 1995, II, 23-31; a.m.f., *Akşehir ve Köylerindeki Türk Anıtları*, Ankara 1996, s. 65-71; Rifki Melül Meriç, “Akşehir Türbe ve Mezarları”, *TM*, V (1936), s. 145, 146, 210-212; Yılmaz Önge, “Konya-Akşehir-Seyyid Mahmud Hayran Türbesi’nin Restorasyonu”, *Rölöve ve Restorasyon Dergisi*, sy. 2, Ankara 1975, s. 77-121; Örcün Barışta, “Anadolu Medeniyetleri Sergisi Ardından Anadolu Beylikler Dönemi Aşşap İşçiliğinden Bir Sanduka”, *MK*, sy. 44 (1984), s. 92, 93, 96.



YEKTA DEMİRALP

**SEYYİD MEHMED EMİN EFENDİ**

(ö. 1076/1665)

**Osmanlı şeyhülislâmı.**

I. Ahmed döneminde Halep kadısı olan ve Kara Sunî lakabıyla tanınan Sun’ullah Efendi’nin (ö. 1023/1614) oğludur. Annesi tarafından Emir Sultan’ın torunlarından olduğu kaydedilir; seyyid unvanı ile anılması da muhtemelen bu akrabalığa dayanır. Mehmed Emin Efendi, babasından eğitim aldıktan sonra İstanbul’a giderek devrin ulemâsından ve özellikle Azmîzâde Efendi’den ders alıp tahsilini tamamladı. Safer 1037’de (Ekim 1627) Nişancı Mehmed Paşa Medresesi’nde müderrisliğe başladı. Zilkade 1039’da (Haziran 1630) Yahyâ Efendi Medresesi’ne, Rebîülevvel 1042’de (Eylül 1632) Murad Paşa Medresesi’ne ve Ramazan 1043’te (Mart 1634) Sahn-ı Semân müderrisliğine getirildi. Rebîülevvel 1047’de (Ağustos 1637) Şah Sultan, Zilhicce 1048’de (Nisan 1639) Ayasofya-i Kebîr ve Cemâziyelevvel 1050’de (Ağustos-Eylül 1640) Süleymaniye medreselerine tayin edildi. Receb 1051’de (Ekim 1641) Selânik kadılığına getirildi, azlinden önce Edirne pâyesini aldı ve Cemâziyelevvel 1053’te (Temmuz-Ağustos 1643) mâzûl oldu. Receb 1056’da (Ağustos 1646) Halep, Zilhicce 1056’da (Ocak 1647) Kahire kadılığına getirildi; Şâban 1057’de (Eylül 1647) ayrıldı ve 1059’da (1649) İstanbul kadılığına tayin edildi.

14 Şâban 1060’ta (12 Ağustos 1650) İstanbul kadılığından azlinden sonra kendi-

sine Güzelhisar ve Tokat arpalıkları verildi. Naimâ, bu tarihlerde meydana gelen çeşitli hadiseleri anlatırken Sun’îzâde’nin ismini sık sık zikretmiştir. 1063 (1653) olaylarını naklettiği kısımda, şeyhülislâmlik makamında bulunan Bahâî Efendi’nin Seyyid Mehmed ile çocukluk dönemine kadar inen yakınlıkları dolayısıyla ona defalarca Anadolu kazaskerliğini vaad ettiğini, ancak vadini yerine getirmediğini, bundan dolayı Seyyid Mehmed’in büyük bir üzüntü duyduğunu belirtir. Nihayet 12 Zilkade 1064’te (24 Eylül 1654) Anadolu kazaskerliği makamına tayin edilen Seyyid Mehmed, Şevval 1065’te (Ağustos 1655) emekli oldu. Ardından Rumeli pâyesi aldı ve Şâban 1067’de (Mayıs 1657) Rumeli kazaskerliğine getirildi. 1068 yılının Receb ayı ortalarında (Nisan 1658) azledildi ve inzivaya çekildi. Ancak 1071’de (1660-61) ikinci defa Rumeli kazaskeri oldu. Bu görevini sürdürürken 13 Cemâziyelâhir 1072’de (3 Şubat 1662) Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa ile anlaşmazlığa düşen Esîrî Mehmed Efendi’nin azli üzerine şeyhülislâmliğa getirildi.

Devrin kaynaklarında Mehmed Emin Efendi’nin “hafifmeşrep” olduğu ve şeyhülislâmlik makamının vakarını muhafaza edemediği, bu yüzden on ay kadar şeyhülislâmlik yaptıktan sonra yaşlılıktan dolayı bunama gerekçesiyle 9 Rebîülâhir 1073’te (21 Kasım 1662) toplanan divan sırasında alınan kararlar azledildiği belirtilir. Ayrıca azil sebebi olarak umûr-ı hâriciyyesinin bulunmayışının yanı sıra rüşvet aldığı söy-

lentileri de gösterilir. Kaynaklarda zikredilen bir başka gerekçe ise Melâmîyye tarikatında kutub derecesine kadar yükselmiş olan Sütçü Beşir Ağa ile müridlerinin idamlarına fetva vermesidir (*DİA*, XXIX, 32).

Mehmed Emin Efendi, Muharrem 1076’da (Temmuz 1665) Beşiktaş’taki yalısında vefat etti. Mezarı Üsküdar’da Aziz Mahmud Hüdâyî Dergâhı civarındadır. Mehmet Nermi Haskan’ın verdiği bilgiye göre Mehmed Emin Efendi’nin büyük kavuklu şâhidesi, caminin kible tarafında yer alan ve 1894 depreminden sonra yapılan tamir esnasında caminin büyütülmesi sebebiyle cami sahnının altında kalan mezarlıktadır. Kavuğunun Selimzâde kabrinin önünde bulunduğu bilgisi verilmekte ve kabrinin Fâik Paşa’nın yanında olduğu tahmin edilmektedir. Mehmed Emin Efendi’nin Deriş Abdî-i Mevlevî’den meşkettiği ta’lik hatında maharet sahibi olduğu kaydedilmektedir.

**BİBLİYOGRAFYA :**

Naimâ, *Tarih*, V, 19, 131, 244, 352-356, 428; VI, 329; Silâhdar, *Tarih*, I, 229; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, I, 316-318; La’lîzâde Abdülbâki, *Sergüzeşt: Aşka ve Âşıklara Dair, Melâmî Büyükleri* (haz. Tahir Hafızlıoğlu), İstanbul 2001, s. 57; *Sicill-i Osmânî*, IV, 175; *İlmîyye Salnâmesi*, s. 481-482; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, s. 478; Danişmend, *Kronoloji*², V, 129; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmı*, Ankara 1972, s. 92; Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, İstanbul 2001, I, 91-92, 106; Mehmet İpşirli, “Üsküdar’da Medfun Şeyhülislâmı”, *Üsküdar Sempozyumu IV: Bildiriler* (ed. Coşkun Yılmaz), İstanbul 2007, II, 447-448; “Melâmîyye”, *DİA*, XXIX, 32.



TAHSİN ÖZCAN

**SEYYİD MEHMED ŞERİF EFENDİ**

(ö. 1193/1779)

**Osmanlı şeyhülislâmı.**

1115’te (1703) doğdu. Osmanlı ulemâsından Yenişehirli Şerif Efendi’nin oğlu ve Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi’nin kızı tarafından torunudur. Babası Şerif Efendi’nin Bursa kadılığından mâzûlen 1121’de (1709) vefatından sonra annesi Kazasker Kevâkibzâde Veliyyüddin Efendi ile, kendisi de üvey babasının kızıyla evlendi. Tahsilini tamamlayarak 1133’te (1721) müderris oldu. 1159’da (1746) Âmid (Diyarbakır) kadılığına tayin edildi. Bir süre Bursa ve ardından Mekke kadılığı pâyesi aldı ve nakîbüleşraflık görevine getirildi. Muharrem 1170’te (Ekim 1756) İstanbul kadısı oldu. Muharrem 1180’de (Haziran 1766) Anadolu kazaskerliğine tayin edildi, 16 Ramazan 1183’te (13 Ocak 1770) Rumeli kazasker-

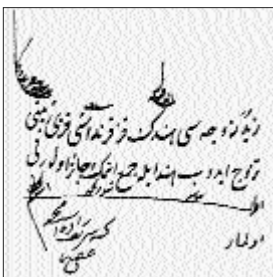
Seyyid Mehmed Emin Efendi’nin bir fetvası (*İlmîyye Salnâmesi*, s. 482)



liğine getirildi, ancak birkaç ay sonra azledildi.

1 Cemâziyelâhir 1187'de (20 Ağustos 1773) Mirzazâde Mehmed Said Efendi'nin istifası üzerine III. Mustafa tarafından şeyhülislâmlığa tayin edildi. İstanbul kadısı olmadan önce üstlendiği nakîbüleşraflık görevini şeyhülislâm oluncaya kadar sürdürdü. Ancak bu iki görevin bir arada yürütülmesi âdet olmadığından şeyhülislâmlığında nakîbüleşraflık ikinci defa Seyyid İbrâhim Efendi'ye verildi. Mehmed Şerif Efendi, altı buçuk ay kadar şeyhülislâmlık yaptıktan sonra III. Mustafa'nın vefatı üzerine tahta geçen I. Abdülhamid tarafından 15 Zilhicce 1187'de (27 Şubat 1774) azledilerek yerine üçüncü defa Dürrîzâde Mustafa Efendi getirildi. Azlini müteakip altı yıl evinde ikamet eden Mehmed Şerif Efendi 16 Zilhicce 1193'te (25 Aralık 1779) vefat etti. Mezarı Eyüp'te, Eyüp İskelesi'nden Bostan İskelesi'ne giden yolun solunda Boyacı sokakta (Sultan Reşad caddesinde) Hüsnü Paşa Türbesi yanında ve Çivîzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin mezarı civarındadır. Şerifzâde sofası olarak adlandırılan bu mevkide daha sonra Canan Hanım Türbesi yapılmıştır (Haskan, I, 181).

Seyyid Mehmed Şerif Efendi, İstanbul kadılığı ve nakîbüleşraflık görevlerinde bulunduğu dönemde dedesi Çatalcalı Ali Efendi'nin şeyhülislâmlığı esnasında verdiği fetvaları bir araya getirerek temize çekmiş ve *Mecmûatü'l-aliyye fi'l-fıkhi'l-Hanefiyye* adıyla müstakil bir eser haline getirmiştir. *Fetâvâ-yı Ali Efendi* adıyla basılan (İstanbul 1245, 1258) ve çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin girişinde dedesinin fetvalarının haleflerinin güvenini kazandığını ve uygulamada esas alındığını, ancak dedesi tertip ederek temize çekmeden vefat ettiği için bu işi kendisinin yaptığını söyler. Mecmuanın İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi'nde bulunan yazma nüshasının (nr. 137-139) ilk ve son sayfalarında yer alan kayıtlardan eserin Seyyid Mehmed Efendi'nin kızı Şerife Fâtıma Hanım bint Hatice Hanım tarafından fetvahâneye vakfedildiği anlaşılmaktadır



Seyyid Mehmed Şerif Efendi'nin bir fetvası (İlmiyye Salnâmesi, s. 541)



Seyyid Mehmed Şerif Efendi'nin mezar taşı - Eyüp / İstanbul

(Özen, III/5 [2005], s. 369-370). Bursalı Mehmed Tâhir, Mehmed Şerif Efendi'ye ait fetvaların *Fetâvâ-yı Şerifzâde* adıyla toplandığını söylerse de (*Osmanlı Müellifleri*, II, 61) diğer kaynaklarda böyle bir kaydın yer almaması, Mehmed Şerif Efendi'nin dedesine ait fetvaları derlediği mecmuanın yanlışlıkla kendisine nisbet edilmiş olduğunu düşündürmektedir. Mehmed Şerif Efendi'nin ta'lik hattında maharet sahibi olduğu ve bu hattı Kâtibzâde Mehmed Refî Efendi'den öğrendiği belirtilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Şem'dânîzâde, *Mürî't-tevârih* (Aktepe), II/B, s. 24, 26, 114, 118; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Devhâtü'l-meşâyiğ*, İstanbul 1978, s. 104-105; İlmiyye Salnâmesi, s. 541; *Osmanlı Müellifleri*, II, 61; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/2, s. 494-495; Danişmend, *Kronoloji*<sup>2</sup>, V, 144; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, s. 147; M. Orhan Bayrak, *İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978)*, İstanbul 1979, s. 74; Mustafa Sarıçık, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakîbü'l-Eşraflık Müessesesi*, Ankara 2003, s. 130, 135; Hulusi Yavuz, "Eyüpsultan'da Medfün Osmanlı Şeyhu'l-İslâmları", *Tarihî, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu IV: Tebliğler*, İstanbul 2000, s. 416; Mehmet Nermi Haskan, *Eyüplü Meşhurlar*, İstanbul 2004, I, 181; Şükrü Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, III/5, İstanbul 2005, s. 369-370.

TAHSİN ÖZCAN

### SEYYİD MUHAMMED CAVNPÜRÎ

(سید محمد الجونپوری)

Seyyid Muhammed b. Seyyid Hân el-Kâzîmî el-Hüseynî el-Cavnpürî (ö. 910/1505)

Hindistan'da mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan ve Mehdeviyye hareketini kuran kişi.

14 Cemâziyelevvel 847'de (9 Eylül 1443) Cavnpür'da doğdu. Dönemindeki kaynakların hiçbirinde annesinin adının Âmine, babasının Abdullah olduğu zikredilmemesine

rağmen bazı Mehdevî kaynaklarında mehdiliğini kanıtlamak amacıyla anne ve babasının isimleri bu şekilde kaydedilmiştir. Henüz küçük yaşta iken gelişen ve mükemmel bir hâfızaya sahip bulunan Muhammed yedi yaşında Kur'an'ı ezberlemiş, Mehdevî kaynaklarında belirtildiğine göre on iki yaşında iken hocası Şeyh Dânyâl Çiştî'den "esedü'l-ulemâ" unvanını almış, çevresinde ilmi ve ihlâsı ile tanınmıştır.

Seyyid Muhammed kırk yaşında hac vazifesini yerine getirmek üzere Cavnpür'dan ayrıldı, birçok yere uğradıktan sonra 901 (1495-96) yılında Mekke'ye ulaştı. İddiasına göre bir tavaf esnasında kendisinin geleceği vaad edilen mehdî olduğu bildirildi. Burada mehdiliğini ilân ettiyse de Mekke âlimleri bunu ciddiye almadı. Ertesi yıl Gucerât'a döndü ve 903'te (1497) Ahmedâbâd'daki Tac Han Sâlâr Camii'nde mehdiliğini tekrar ilân etti. Önceleri kendisiyle ilgilenmeyen Sünnî âlimleri daha sonra onun Allah'ın bu âlemde görülebileceği iddiasına şiddetle karşı çıktılar. Ahmedâbâd'daki ortamı tehlikeli bulan Seyyid Muhammed, Patan yakınlarındaki Barhli'ye gitti. 905 (1499-1500) yılında mensupları tarafından "da'vâ-yı müekkede" (Allah tarafından desteklenmiş mesaj) diye adlandırıldı ve mehdilik iddiasını tekrar ileri sürdü. Muhallifleri yanında takvâsı ve bilgisinden dolayı Hindistan, Afganistan ve diğer yerlerden çok sayıda mensubu oluştu. Aynı yıl çevredeki idarecilere mektuplar yazdı ve onları kendisini mehdî olarak kabul etmeye çağırdı, yalancılığı ispat edildiği takdirde ölüme mahkûm edilmeye razı olduğunu belirtti. Mehdevîler'e göre mektup gönderilen liderlerden sırasıyla Mâvlâ, Gucerât, Ahmednagar, Kandehar ve Ferah hükümdarları Gıyâseddin Halacî, Mahmud Begrâ, Ahmed Nizamşah, Şah Beg ve Mir Zünnün onun davetini kabul etti. Ancak mehdiliği konusunda ulemâyı etkilemeye muvaffak olamadı ve halkın çoğunluğu tarafından sahtekâr diye görülmeye devam etti. Bununla birlikte çevresindeki bir kısım halk üzerinde tesirinin arttığını gören ulemâ onun sürgün edilmesini istedi. Barhli'den sonra Jalore, Palandur, Jaisalmer, Napore, Nasrür, Tatta'ya sürülen ve gitmediği yerlerdeki ulemâyâ yine iddiasını kabul ettiremeyen Seyyid Muhammed, neticede Mir Zünnün tarafından yönetilen Horasan bölgesindeki Ferah şehrine ulaştı. Burada ilgiyle karşılandı ve mensuplarının sayısında büyük artış oldu. Ferah'ta iki buçuk yıl kadar kaldıktan sonra 19 Zilkade 910 (23 Nisan 1505) tarihinde öldü. Seyyid Muhammed'in mânevî mirası baş-

ta oğlu Seyyid Mahmûd olmak üzere halifelerince devam ettirildi. Onun mensupları, çoğu Gucerât'ta bulunan ve "dâire" adı verilen merkezlerinde inançsız saydıkları diğer müslümanlardan sakınarak kendi aralarında cemaat hayatını devam ettirdiler.

Cavnûpûrî'nin takvâsı, bilgisi ve samimiyeti Abdülkâdir el-Bedâûnî gibi tenkitçiler tarafından bile kabul edilmiş ve en büyük velîlerden biri sayılmıştır. Seyyid Muhammed mensuplarının devamlı zikir halinde olmasını emretmiş ve bunu imanın şartlarından biri olarak değerlendirmiştir. Ayrıca hicrete önem vermiş, sürgün hayatı boyunca Hz. Peygamber'in hicretini taklit eden bir örnek vermeye çalışmıştır. Mensuplarının teşkil ettiği "dâire" fertlerinin kazandığı servetlerin üyeler arasında eşit şekilde dağıtılması anlamına gelen "seviye" adlı prensip Seyyid Muhammed'e ait öğretilerin en önde gelenlerinden biridir. Bu durumda onun kapitalizmi İslâm'a aykırı bularak reddettiği ortaya çıkmaktadır.

Seyyid Muhammed'in mehdîlik iddiasına karşı yazılan reddiyeler arasında *Ken-zü'l-'ummâl* müellifi Müttakî el-Hindî'nin *el-Burhân fî 'alâmâti mehdiyyi âhiri'z-zamân* ve *Risâletü'r-Red*, Ali el-Kârî'nin *Risâletü'l-mehdî* adlı çalışmaları önemlidir. Her iki müellif de onun mehdîlik iddialarını çürüterek mensupları arasında önemli çözümlere zemin hazırlamıştır. Bunlardan başka Es'ad el-Mekkî'nin *Şühüb muhriq'a'sı* ile Mehdevîleri şiddetle eleştiren ve bundan dolayı bir Mehdevî tarafından öldürülen Muhammed Zaman Han'ın *Hedye-i Mehdeviyye* adlı reddiyesi de burada zikredilmelidir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ebû'l-Fazl el-Allâmî, *The Â'in-i Akbarî* (trc. H. Blochmann), Calcutta 1873, tercüme edenin girişi, s. IV-V; Abdülkâdir el-Bedâûnî, *Necâtü'r-reşid*, Âsafiye Ktp., nr. 1564; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, Kahire 1309, V, 183 vd.; Mir Muhammed Ma'sûm, *Târiḥ-i Sind: Târiḥ-i Ma'sûmî* (nşr. Ömer b. Muhammed Dâvûdpûte), Poona 1938, bk. İndeks; İskender b. Muhammed Mancû, *Mir'ât-i Sikandarî* (trc. Fazlullah Lutfullah Faridi), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 90-91; Firişte, *Gülşen-i İbrâhîmî*, Kanpûr 1874, II, 150; Ali Şir Kânî, *Tuhfetü'l-kirâm*, Leknev 1304, II, 22-23; W. Erskine, *A History of India under the Two First Sovereigns of the House of Taimur, Baber and Humayun*, London 1854, II, 475 vd.; Abdülkâdir b. Ahmed, *Ma'dinü'l-cevâhir*, Haydarâbâd 1304, s. 98-99, 161; Eşref Ali Pâlenpûrî, *Siyer-i Mes'ûd*, Murâdâbâd 1315, s. 7 vd.; Rahmân Ali, *Tezkire-i 'Ulemâ-i Hind*, Leknev 1332, s. 197-201; Abdülganî Kanpûrî, *Mezâhibü'l-İslâm*, Kanpûr 1924, s. 713-714; Şah Burhâneddin, *Şevâhidü'l-vilâye*, Haydarâbâd 1379, tür.yer.; Ebû'l-Kelâm Âzâd, *Tezkire*, Lahor

1960, s. 39-44; Ca'fer Şerif, *Kânûn-i İslâm*, Oxford 1921, s. 208-209; Qamaruddin, *The Mahdawi Movement in India*, Delhi 1985, s. 28-50; a.m.f., "Palampur as a Missionary Base of the Mahdavis", *Studies in Islam*, V/4, New Delhi 1968, s. 232-257; a.m.f., "Saiyid Muhammed Jaunpuri and the Mahdavi Movement in India", a.e., VIII/1-4 (1971), s. 165-173; I. Goldziher, "Ghair Mahdi", *ERE*, VI, 189; A. S. Bazmee Ansari, "al-Djawnpûri", *EP* (İng.), II, 499-501.



A. S. BAZMEE ANSARI

### SEYYİD MUHAMMED YÛSUF

(سید محمد یوسف)

Seyyid Muhammed Yûsuf  
b. Seyyid Hüseyin Behûbâlî  
(1916-1978)

#### Hindistanlı

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Hindistan'da bir müslüman prensliği olan Bopal'de doğdu. Babası Hz. Fâtıma neslinden geldiği için "Seyyid" lakabıyla anılır. İlk ve orta öğrenimini Medrese-i Ahmediyye ile Medrese-i Cihangiriyye'de tamamladı. Arap dili ve temel İslâm ilimleri alanlarında özel dersler aldı. Çeşitli sınavlardan geçerek Hindistan medrese geleneği çerçevesinde kendisine Doğu ve İslâm ilimlerinde "Mevlevî, âlim, fâzıl-ı edîb" unvanları verildi. Bu sırada İngilizce öğrenimi gördü ve liseyi Hindistan'ın Racastan vilâyetinde dışarıdan bitirdi. Uttar Pradeş'teki Agra Üniversitesi'nden mezun olduktan (1936) bir yıl sonra Aligarh İslâm Üniversitesi'nin Arapça bölümüne yüksek lisans öğrencisi olarak kaydoldu. Burada başta Abdülazîz el-Meymenî olmak üzere Mevlânâ Bedreddîn-i Alevî, Mevlânâ Seyyid Süleyman Eşref el-Bihârî ile Mahsûr Ahmed, Abdülalîm el-Ahrârî ve Seyyid Âbid Ahmed Ali gibi hocalardan yararlandı. Özellikle Eşref el-Bihârî onun İslâmî terbiyesinde ve İslâm ilimlerine yönelmesinde etkili oldu. Ancak Seyyid Muhammed'in en önemli hocası ve hâmisî Abdülazîz el-Meymenî'dir. Hayatı boyunca ilişkisini sürdürdüğü Meymenî'den Arap dili ve edebiyatı ile yazmaların tahkiki alanlarında istifade etti; onun yönetiminde yüksek lisansını ve *Eşeru üsretü'l-Mühelleb b. Ebî Şufre el-Ezdî fi't-târîḥi'l-İslâmî* adlı doktora tezini tamamladı. Aynı üniversitenin gazetecilik ve Farsça bölümlerinde de yüksek lisans yaptı.

Eğitim kariyerine 1943 yılında Aligarh İslâm Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak başlayan Seyyid Muhammed, 1947'de gittiği Mısır'da bilgi ve tecrübesini geliştirdiği gibi Kahire Câmîatü Fuâdî'l-evvel-

de (daha sonra Kahire Üniversitesi) Urdu dili öğretim görevliliği yaptı. Kahire Üniversitesi'nin çıkardığı *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb* dergisinde ilmî ve edebî yazılar yazdı. Burada yedi yıl kaldıktan sonra gittiği Seylan'da Lanka'daki Peridniyâ Üniversitesi'nde önce öğretim görevlisi, ardından Arapça profesörü ve Arap dili ve edebiyatı bölüm başkanı olarak çalıştı. 1959 yılından itibaren aynı görevle Karaçi Üniversitesi'ne döndü. Bu süre içinde bir ara Malezya Kualalumpur Üniversitesi'nde görev yapan Seyyid Muhammed Yûsuf 1976'da emekliye ayrıldı. Ardından davet üzerine gittiği Nijerya Jos Üniversitesi'nde Diller ve Mezhepler Tarihi Bölümü'nde çalıştı. Bu görevi devam ederken Londra üzerinden Pakistan'a dönüşü sırasında veya üniversitede çalışmak üzere gittiği Londra'da geçirdiği kalp krizi sonucu öldü, cenazesi Karaçi'ye getirilerek defnedildi. Arapça'nın yanı sıra İngilizce ve Urduca eserler veren Seyyid Muhammed Yûsuf dönemin olayları, eğitim öğretim, kültür meseleleri ve İkbâliyât'la (Muhammed İbkal'in şiir ve düşünceleri) ilgili yazıları Urduca, İngilizce dergi ve gazetelerde yayımlanmıştır. Bunların birçoğu onun *Berg-i Taḥayyül* adlı makaleler mecmuasında toplanmıştır. Zekeriya Kitapçı, Seyyid Muhammed'in danışmanlığında *et-Türk fi mü'ellesâti'l-Câhîz ve mekânetühüm fi't-târîḥi'l-İslâmî ilâ evâsîti'l-karnî's-şâliḥ* adıyla doktora tezi hazırlamıştır.

Eserleri. A) Arapça, Urduca. 1. *Tehzîbü ve taḥdimu men nûsibe ilâ ümmihî mine's-şu'arâ' li'l-Meymenî*. Abdülazîz el-Meymenî'nin annesine nisbet edilen Arap şairlerine dair eseri hakkında sunuş niteliğinde bazı açıklamalar ve ondan yapılan seçmelerden oluşmaktadır. 2. *el-Mühelleb b. Ebî Şufre*. Abdülazîz el-Meymenî yönetiminde hazırlanan *Eşeru üsretü'l-Mühelleb b. Ebî Şufre el-Ezdî fi't-târîḥi'l-İslâmî* adlı doktora tezi olup *Islamic Culture* dergisinde kısmen yayımlanmıştır. 3. *Endelüs: Târîḥ ve edeb mine'l-fethi'l-Endelüsî senete 91 ilâ seneti 400* (Karaçi 1969). Endülüs tarihi ve edebiyatına dair eserlerden yapılmış seçmelerden ibarettir. 4. *Cemheretü eş'âri'l-'Arab* (İslâmâbâd 1976). Câhiliye, İslâm, Emevî, Abbâsî ve Endülüs şairlerinden üniversite öğrencileri için seçilmiş beyit, kıta ve kasidelerden oluşur. Eserin temel kaynağı Ebû Zeyd el-Kureşî'nin *Cemheretü eş'âri'l-'Arab* adlı eseri olmalıdır. 5. *Berg-i Taḥayyül*. Muhammed İbkal'in fikir ve şiirlerini, ayrıca dil, edebiyat, eğitim ve kültürle ilgili bazı makalelerini

kapsar (Karaçi 1982). **6. Müderrisi Şeyh (Şeyhi).** Abdülazîz el-Meymenî hakkında bir eser olup 100 sayfadan fazla kısmını yazmış, ancak ömrü vefa etmediğinden eseri tamamlayamamıştır (*Berg-i Tahayyül*, giriş, s. 8). **B) İngilizce.** **1.** "The Original Compiler of al-Mufaḍḍaliyyât" (*IC*, XVIII [1944], s. 206-208). **2.** *The Life of Muhammad* (Sri Lanka 1954). **3.** *Some Aspects of Islamic Culture* (Lahore 1961). **4.** *Essay on Sunna* (Lahore 1961). **5.** *A Studie of Iqbals Observations on İjma, Iqbal Review* (Karachi 1962). **6.** *Hazrat Abū Zarr* (Karachi 1966). **7.** *Studies in Islamic History and Culture* (Lahore 1970). **8.** *Sermons on the Mount of Arafat* (Karachi 1976). **9.** *Economic Justice in İslam* (New Delhi 1988). **Neşirleri.** **1.** *Hâlidîyyân, el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir min eş'âri'l-müteḳaddimîn ve'l-Câhiliyye ve'l-Muḥâḍramîn (Ḥamâsetü'l-Hâlidîyyeyn)* (I-II, Kahire 1958-1960). **2.** Hasan b. Abdullah el-Askerî, *Şerḫu mâ yeḳa'u fî-hi't-Taşhîf ve't-tahrîf* (I-II, Dimaşk 1975). **3.** Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şimşâtî, *el-Envâr ve meḥâsinü'l-eş'âr* (I-II, Küveyt 1977/1977). **4.** Serî er-Reffâ, *Kitâbü'l-Muḥîb ve'l-maḥbûb* (bk. Muhtârüddin Ahmed, IV/1-2 [1979], s. 201). **Tercümesi.** İbn Tufeyl, *Ḥay b. Yaḳzân* (Urduca trc. *Jitâ Jâktâ*, Karaçi [Encümen-i Terakî-i Urdû]). **Mütercim esere yazdığı mukaddimede bilgi edinme yollarından söz etmiş, özellikle akıl, nakil ve keşfin bilgi edinmedeki konumunu ele almıştır.** Bunların dışında çeşitli dergilerde birçok edebî ve bilimsel makale yayımlamıştır (bk. Muhtârüddin Ahmed, *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlimiyi'l-Hindî*, IV/1-2 [1979], s. 201-202).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Seyyid Muhammed Yüsuf, *Berg-i Tahayyül (Mecmû'a-i Makâlât)*, Karaçi 1982, giriş, s. 8; M. Hayr Ramazan Yüsuf, *Tetimmütü'l-A'lâm*, Beyrut 1418/1998, II, 156; Nizâr Abâza – M. Riyâz el-Mâlih, *İlmâmü'l-A'lâm*, Beyrut 1999, s. 277; Muhtârüddin Ahmed, "Dr. Seyyid Muhammed Yüsuf 1916-1978", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlimiyi'l-Hindî*, IV/1-2, Aligarh 1979, s. 193-202; a.mlf., "Dr. Seyyid Muhammed Yüsuf", *MMLADm.*, LIV/2 (1979), s. 519-527.



MUHAMMAD ABDUSH – SHAHEED NOMANI

### SEYYİD MURTAZA EFENDİ

(ö. 1171/1758)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1106'da (1694-95) doğdu. Erzurumlu Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin oğlu, Şeyhülislâm Feyzullahefendizâde Mustafa Efendi'nin kardeşidir. Edirne Vak'a-

si'nda babasının Edirne'de öldürülmesi ve cesedinin Tunca nehrine atılması sırasında yaşı küçük olduğu için kendisine dokunulmadı. Bu hadiseden sonra muhtemelen onun da içinde bulunduğu ailenin kalan fertleri Bursa'ya sürgün edildi ve 1143 (1730) yılına kadar İstanbul'a dönmelerine izin verilmedi.

İyi bir tahsil gördüğü anlaşılan Murtaza Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ* sahibi Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi döneminde 1138'de (1725-26) müderris oldu. Çeşitli medreselerde görev yaptı ve Galata mahrecinden mâzûl oldu. 1143'te (1730-31) Mekke pâyesini ve ertesi yıl İstanbul pâyesini aldı. 5 Cemâziyevvel 1154'te (19 Temmuz 1741) Dürrîzâde Mustafa Efendi'nin yerine İstanbul kadılığına getirildi ve dört ay görev yaptı. Şevval 1159'da (Ekim-Kasım 1746) Anadolu kazaskerliği pâyesini aldı. 1 Zilhicce 1160'ta (4 Aralık 1747) Anadolu kazaskerliğine tayin edildi. Süresini doldurunca azledildi ve evinde inzivaya çekildi. Zilkade 1161'de (Kasım 1748) Rume- li kazaskerliği pâyesine nail oldu. I. Mahmud döneminde Halilefendizâde Mehmed Said Efendi'nin azledilerek Bursa'ya sürgüne gönderilmesinin ardından 27 Cemâziyelâhir 1163'te (3 Haziran 1750) şeyhülislâmlığa getirildi (Danışmend 26, Uzunçarşılı 28, Mehmed Süreyya 18 Cemâziyelâhir tarihlerini verirler).

Mehmed Said Efendi'nin azil sebepleri arasında iltimas ve himaye yüzünden gerektiğinden fazla mülâzemet tevcih edilmesi ve ehil olmayanlara görev verilmesi, bundan dolayı ilmiye geleneklerinin bozulması gösterilir. I. Mahmud, ehliyetine güvendiği Seyyid Murtaza Efendi'yi şeyhülislâmlığa tayin ederken aynı zamanda ilmiye sınıfının ıslahı hakkında bir hatt-ı hümayun gönderdi. Vezîriâzam vasıtasıyla gönderilen hatt-ı hümayunda mülâzemet ve müderrislik usulünün iltimas ve himaye ile ehliyetiz kimselere verildiği belirtilerek ilmiye tarihinin bu gibi kişilerden temizlenip ıslah edilmesi ve ehil olan kişilerin görevlendirilmesi istenmiştir (Şem'dânîzâde, I, 155). Seyyid Murtaza Efendi dört yıl yedi ay on iki gün şeyhülislâmlık yaptı. Kaynaklarda şeyhülislâmlığı esnasında devrin şartlarına uygun hareket ettiği için makamında kalabildiği kaydedilir. Bu dönemde devlet makamlarını rüşvet ve iltimasla dağıtan, vezirleri ve devlet adamlarına hakarete bulunan, göreve getirdiği kişilerin yaptıklarından dolayı büyük rahatsızlıklara sebep olan Dârüssaâde Ağası Moralı Beşir Ağa hakkındaki söylentileri duyan I. Mahmud'un, durumu iffet ve doğru-



Seyyid Murtaza Efendi'nin bir fetvası (İlmiye Salnâmesi, s. 482)

luğuna güvendiği Murtaza Efendi'ye sorduğu ve, "Sü-i hâlini iştiriz" cevabını aldığı anlatılır (*a.g.e.*, I, 166).

Seyyid Murtaza Efendi, I. Mahmud'un vefatı ve yerine III. Osman'ın tahta çıkışından bir ay sonra 28 Rebîülevvel 1168'de (12 Ocak 1755) meşihattan azledildi ve yerine Vassâf Abdullah Efendi getirildi. Kaynaklarda azil sebebi, Murtaza Efendi'nin hastalıklı ve zayıf olması yüzünden resmî günlerde huzura çıkmakta zorlanmasına, padişahın cülûs törenine bile gelememesine bağlanır. Ancak III. Osman'ın tahta çıkışı vesilesiyle Eyüp Sultan Türbesi'nde yapılan kılıç kuşanma merasiminde nakîbüleşraf, sadrazam ve silâhdar ağa ile birlikte Seyyid Murtaza Efendi'nin de hazır bulunduğu dair bilgiler mevcuttur (*a.g.e.*, II/A, s. 12). Seyyid Murtaza Efendi şeyhülislâmlıktan azlinden sonra yalısına çekildi ve 1171 Zilhiccesinin sonlarında (Ağustos 1758) vefat etti. Ölüm tarihi bazı kaynaklarda Zilkade 1171 (Temmuz 1758) olarak belirtilir (Öztuna, II, 653; Haskan, II, 86). Mezarı, Eyüp'te Ebû Eyyûb el-Ensârî Türbesi'nin arkasında sol taraftaki set duvarının dibinde bulunan vâlidesinin mezarının yanındadır.

Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği için "Seyyid" unvanı ile anılan Murtaza Efendi'nin iffetli, insaflı ve kanaatkâr bir kişi olduğu, zühdü, takvâsı ve temiz ahlâkıyla tanındığı, sūfimesrep bir kişiliğe sahip bulunduğu kaydedilir. Ayrıca kendisine verilen maaşla yetindiği ve azlinden sonra tahsis edilen arpalıkların gelirlerini almadığı belirtilir. Murtaza Efendi'nin kızı Azîze Hanım, Şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmed Atâullah Efendi ile evlenmiştir. Bu evlilikten olan torunları arasında kadılık ve müderrislik yapanlar mevcuttur (Öztuna, II, 630).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Şem'dânîzâde, *Mürî't-tevârih* (Aktepe), I, 155, 166; II/A, s. 12; Vâsif, *Târih*, I, 46-47; *Devhatü'l-meşâyih*, s. 98; *Sicill-i Osmânî*, IV, 361-362; *İlmiye Salnâmesi*, s. 525-526; Uzunçarşılı, *Os-*



manlı Tarihi, IV/2, s. 480-481; Danişmend, *Kronoloji*, V, 141; Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, Ankara 1969, II, 630, 653; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ankara 1972, s. 135; M. Orhan Bayrak, *İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978)*, İstanbul 1979, s. 72-73; Hulusi Yavuz, "Eyüpsultan'da Medfün Osmanlı Şeyhu'l-İslamları", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu IV: Tebliğler*, İstanbul 2000, s. 416; Mehmet Nermi Haskan, *Eyüplü Meşhurlar*, İstanbul 2004, II, 86.



TAHSİN ÖZCAN

## SEYYİD MUSTAFA EFENDİ

(bk. MUSTAFA EFENDİ,  
Fezullahefendizâde).

## SEYYİD NESİMÎ

(bk. NESİMÎ).

## SEYYİD NİZAMOĞLU

(ö. 1010/1601)

Halvetî-Sinânî şeyhi, şair.

Adı Seyfullah Kasım'dır. Yavuz Sultan Selim devrinde (1512-1520) Bağdat'tan İstanbul'a göç edip önce Kasımpaşa'da, daha sonra Silivrikapı'da bir tekke kuran Şeyh Seyyid Nizâmeddin Ahmed Efendi'nin oğludur. Doğum tarihi belli olmamakla birlikte ailesinin İstanbul'a gelişiyle Nizamoğlu'nun vefatı arasında seksen yıldan fazla bir süre geçtiği düşünülürse XVI. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'da dünyaya geldiği tahmin edilebilir. Ailesi ve hayatı hakkında bilinenlerin önemli bir kısmı mensur *Câmiu'l-maârif* adlı eserinde verdiği bilgilere dayanmaktadır. Babası Şeyh Kasım, Zülfikar Mâzenderânî'nin halifesi sıfatıyla İstanbul'da tekke kurduğuna göre Seyyid Nizamoğlu ilk dinî-tasavvufî eğitimini babasından almış olmalıdır. Daha sonra eğitimini ilerletmesi için babası onu Halvetiyye'nin Sinâniyye kolunun kurucusu İbrâhim Ümmî Sinan'a gönderdi. Seyrû sülûkünü tamamlayınca şeyhi ona babası Seyyid Nizam'ın hâtirasını yaşatmak için Nizâmî tacı giydirdi. Ardından Silivrikapı dahilinde kendisi için inşa edilen Emîrler Tekkesi'nde irşad faaliyetine başlayan ve uzun yıllar burada irşadla meşgul olan Seyyid Nizamoğlu 1010 yılı Muharrem ayında (Temmuz 1601) vefat etti ve tekkesinin hazîresine defnedildi. Seyyid Nizamoğlu'nun Cüneyd isminde bir oğlu ile İsmihan adında bir kızı olduğu bilinmektedir. Kendisinden sonra Emîrler Tekkesi'nde oğlu Cüneyd postnişin olmuştur.

Seyyid Nizamoğlu'nun bir diğer halifesi Hakîkîzâde Osman Efendi'dir. Eğrikapı civarındaki Hakîkîzâde Tekkesi'nin ilk şeyhi olan Osman Efendi. Olanlar şeyhi İbrâhim Efendi'nin Halvetî şeyhidir.

Seyyid Nizamoğlu'nun eserlerinde ilâhî aşk, Ehl-i beyt muhabbeti ve on iki imama bağlılık önemli bir yer tutar; birçok şiirinde bunları coşkun bir dille ifade etmiştir. "Bu aşk bir bahr-i ummandır buna hadd ü kenâr olmaz / Delîlim sırr-ı Kur'an'dır bunu bilende âr olmaz" beytiyle başlayan nihâvend ilâhisi bestelenerek tekke muhitlerinde yaygın biçimde okunagelmıştır. Sünniliğin hâkim olduğu Osmanlı toplumunda irşad faaliyetinde bulunmasına rağmen, "Kim ister Mustafâ'dan bula izzet / İmâm-ı Ca'fer'e kılıns itâat" veya, "Yetmiş iki milletin hiçbirî nâcî olmadı / Mezheb-i hak ister isen Ca'ferî ol dâimâ" gibi beyitlerinde Ca'ferî olduğunu açıkça belirtmiştir. Buna karşılık *Câmiu'l-maârif* adlı eserinde "Cemî-i Ehl-i sünnet ve'l-cemâat / Tarîkî üzre olmaktadır" gibi ifadelerinin yer almasını Abdülbaki Gölpınarlı takyeye olarak nitelendirmişti. Vahdet-i vücûd düşüncesini coşkun bir dille ifade eden Seyyid Nizamoğlu'nun eserlerinde Hurûfliğin tesiri de görülür. Ancak Hurûfliğin hiçbir zaman Nesîmî gibi temel doktrin haline getirmemiştir. Şiirlerinde haksızlık, adam kayırma, rüşvet ve ilmiye sınıfındaki bozulma gibi sosyal yaralara temas edip bunları eleştirmesi diğer tasavvuf şairlerinde görülmeyen önemli bir özelliktir.

**Eserleri.** Seyyid Nizamoğlu'nun manzum eserleri bir külliyat halinde basılmıştır (İstanbul 1288, 1326). Mehmet Yaman tarafından yeni harflerle yayımlanan külliyatta (İstanbul 1976) şu eserler yer almaktadır: **1. Mi'râcü'l-mü'minîn.** Abdestin ahlakî yorumlarını ihtiva ettiği için *Vudûiyye* adıyla da bilinen eserde abdest esnasında el, yüz, baş ve ayaklardan kirleri giderirken kalpten de dünya sevgisi ve mâsivâyı çıkarmak gerektiği vurgulanır. Eserin sonunda "Silsile-i Tarîkat" ve "Silsile-i Nesebiyye" adlı iki manzume vardır. *Osmanlı Müellifleri*'nde bunlar müstakil iki eser gibi gösterilmiştir. **2. Câmiu'l-maârif.** Başta gazel tarzında on şiir, bir kıta ve iki beyitten sonra mesnevi tarzında esmâ-i hüsnâyı anlatan bir risâledir. Sonunda bazı tasavvufî şiirlerle atvâr-ı seb'aya dair yedi şiir vardır. *Osmanlı Müellifleri*'nde atvâr-ı seb'a ayrı bir risâle olarak kaydedilmiştir. **3. Şeref-i Siyâdet.** Yedi kıta, on bir gazel tarzında şiir, iki beyit, dört mesnevi ve bir terkîpten meydana gel-

miştir. Hemen her şiirde seyyidliğin şerefinden, zamane âlimlerinin seyyidlere saygı göstermediğinden, Ehl-i beyt'in uğradığı zulümlerden söz edilir. **4. Ma'denü'l-maârif.** Bazı âyet ve hadislerin tasavvufî açıdan şerhedildiği eserde, vahdet-i vücûddan, tasavvufî hakikatlerden ve mürşidin gerekliliğinden bahsedilir. **5. Esrârü'l-ârifîn.** Mesnevi ve gazel tarzındaki şiirlerle Hz. Peygamber'in soyunu sevmekle ilgili hadislerden meydana gelen eserde ilâhî aşk, vahdet ve mârifet konuları işlenir. **6. Seyr-i Sülûk.** Seyyid Nizamoğlu'nun tasavvuf yolunda kalbine doğan ilhamlarla söylediği devriye türünde altmış beş beyitlik bir şiirdir. **7. Divan.** 200'e yakın gazelle üç murabba, üç müseddes, sekiz tercî, bir terkîp, iki mesnevi, beş kıta ve on yedi beyitle elli iki adet hece vezniyle yazılmış şiirden oluşur.

Mensur eserleri de şunlardır: **1. Câmiu'l-maârif** (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2335). On bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Seyyid Nizam, Merkez Efendi, Yâkub Efendi, Emîr Efendi, Sarhoş Bâli Efendi, Keşfi Muslihuddin Efendi, Şeyh Gazanfer ve İbrâhim Ümmî Sinan gibi devrin önemli mutasavvıflarının hayatları ve kerametleri anlatılmış, sonraki bölümlerde tevhidin faziletleri, dünyanın kınanması, Kur'an'ın fazileti, kader, ölüm, virdlerin faziletleri ve ay tutulması gibi konulara yer verilmiştir. **2. Risâle-i Tac-ı Nizâmî** (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2171, vr. 1<sup>a</sup>-8<sup>a</sup>). *Tâcnâme* adıyla da bilinen eserde genel olarak tarikat taçları ve özellikle Seyyid Nizam'ın giydiği taçtaki on dört yeşil terk ve on dört beyaz elifin sembolik anlamları üzerinde durulmuştur. **3. Mi'tâh-ı Vahdet-i Vücûd.** Bir risâle halinde (baskı yeri ve tarihi yok) ve *Tercüme-i Reşehât kenarında* (İstanbul 1291, s. 382-401) basılan eser Bilal Kemikli tarafından bugünkü harflerle yayımlanmıştır ("Sûfî Şair Seyyid Seyfullah'ın Vahdet-i Vücûda Dâir Risâlesi", *KAM*, XXX/3 [Temmuz 2001], s. 84-93). Müellif, vahdet-i vücûd ve varlık mertebelerini anlatırken bu mertebelerin üç, beş ve yedili tasniflere tâbi tutulduğunu, Abdülkerim el-Cîlî'nin kırklı tasnife gittiğini ve esasında varlık mertebelerinin sonsuz olduğunu anlatır. Risâle tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sîfât ve tevhîd-i zât konularıyla sona erer. *Âdâb-ı Menâzil* adlı mensur eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasının (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4525) başında yer alan iki kaydın birinde eser Seyyid Nizamoğlu'na, diğerinde babasına nisbet edilmekte, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nü-

hada ise (TY, nr. 4176) Seyyid Nizam'a ait gösterilmektedir. Eser muhtemelen babasına aittir. Seyyid Nizamoğlu'nun bazı ilâhileri Enfi Hasan Ağa, Yeniköylü Hâdi Bey ve Şikârîzâde Ahmed Efendi tarafından bestelenmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Seyyid Nizamoğlu, *Câmiu'l-maârif*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2335, vr. 3<sup>a</sup>-6<sup>a</sup>, 11<sup>b</sup>-14<sup>b</sup>; a.m.f., *Risâle-i Tac-ı Nizâmî*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2171, vr. 2<sup>b</sup>-3<sup>b</sup>; Harîrîzâde, *Tibyân*, II, vr. 142<sup>a</sup>-143<sup>b</sup>; Mehmed Tefvîk, *Mecmûatü't-terâcim*, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 19<sup>a</sup>; *Osmanlı Müellifleri*, I, 26, 58-59, 81-82; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (haz. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz), İstanbul 2006, III, 306-313; IV, 257-261; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Tayşi), s. 30, 65; Abdülbâki Gölpınarlı, "Seyyid Seyfullah (Nizamoğlu)", *TDL*, XIX/207 (1968), s. 405-413; Necdet Tosun, "Seyyid Nizamoğlu Seyfullah: Hayatı ve Eserleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, II/1, İstanbul 1997, s. 153-164; İsmail Erdoğan, "Seyyid Seyfullah Kâsım Efendi (ö. 1010/1601) ve Miftâh-ı Vahdet-i Vücûd Adlı Risâlesi", *Tasavvuf*, sy. 8, Ankara 2002, s. 47-61.



NECDET TOSUN

### SEYYİD NUH

(سید نوح)

(ö. 1126/1714)

┌ Türk mûsikisi bestekârı, hânende. ┐

Diyarbekir'de doğdu. Adı Mehmed olup hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Memleketinde gördüğü düzenli bir öğrenimden sonra genç yaşta İstanbul'a geldi. Burada ilim tahsilinin yanı sıra mûsikî eğitimi aldı. Şöhretinin en parlak zamanı IV. Mehmed ile (1648-1687) III. Ahmed (1703-1730) arasındaki dönemdir. Ali Ufkî Bey, Hâfız Post, Buhârîzâde Mustafa İtrî Efendi ve Nazîm gibi çağdaşı olduğu mûsikîşinaslarla görüşmüş olması muhtemeldir. Mûsikideki yeteneğini bu ortamda daha da geliştirdi. Enderun'daki mûsikî fasıllarının hânendeleri arasında yer aldı ve başhânende oldu. Seyyid Nuh'un tegannisini Ebûîshakzâde Esad Efendi Acem, Mehmed Suphi Ezgî Âzerî tarzına benzetmektedir (*Atrabü'l-âsâr*, vr. 22<sup>a</sup>; *Nazarî-Amelî Türk Musikisi*, I, 114). III. Ahmed zamanında kendisine Diyarbekir'de bir timar verilerek emekli oldu. Memleketine döndükten bir müddet sonra vefat etti. Esad Efendi ölümü için düşürülen, "Bin yıl da ömrü olsa kişinin ne kârı var / Nûh'un da bir mûsâade-i rûziğârı var" tarih beytini kaydetmektedir (*Atrabü'l-âsâr*, vr. 22<sup>b</sup>).

Esad Efendi, Seyyid Nuh'un sesinin orta güzellikte olduğunu, bestelerinde par-

lak bir üslûbun bulunduğunu söylemektedir (*a.g.e.*, vr. 22<sup>a-b</sup>). Kendisini bizzat dinlediğini belirten Esad Efendi otuz civarında beste, semâi ve şarkısının olduğunu bildirmekteyse de (*a.g.e.*, vr. 22<sup>b</sup>) kaynaklarda eski güfte mecmualarında 100'den fazla eserinin güftesinin yer aldığı ileri sürülmektedir. Bestelerinden günümüze on beş kadarı ulaşmıştır (Aksüt, s. 46; *BTMA*, II, 146). Suphi Ezgi eserinde tâhir ve şehnaz makamlarındaki besteleriyle hümâyun makamındaki semâisinin notalarını vermektedir. III. Ahmed devri mutasavvif şair ve hattatlarından Fasîh Ahmed Dede, Seyyid Nuh'a gönderdiği bir muhabbetnâmede onu övmüş ve mûsikinin Pisagor'u olduğunu ifade etmiştir (İbnülemin, s. 306).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ebûîshakzâde Esad Efendi, *Atrabü'l-âsâr*, İÜ Ktp., nr. 1739, vr. 22<sup>a-b</sup>; Suphi Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Musikisi*, İstanbul 1933-40, I, 112-114, 164-165; IV, 55-56; Sadettin Nûzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1942, I, 122, 125; İbnülemin, *Hoş Sadâ*, s. 306-307; Kip, *TSM Saz Eserleri*, s. 5; Sadun Aksüt, *Türk Musikisinin 100 Bestekârı*, s. 46-47; *TSM Sözlü Eserler*, s. 52, 258, 269, 278, 349, 355; Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, I, 426-428; Öztuna, *BTMA*, II, 146.



HASAN AKSOY

### SEYYİD ŞERÎF el-CÜRCÂNÎ

(bk. CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf).

### SEYYİD VEHBÎ

(سید وهبى)

(ö. 1149/1736)

Divan şairi  
ve nesir yazarı.

İstanbul'da doğdu. Adı Hüseyin olup İmamzâde Mehmed Efendi'nin kethüdâsı Hacı Ahmed Efendi'nin oğludur. Nesebi Ehl-i beyt'e dayandığından "Seyyid" lakabıyla anılmıştır. Silsilesi Hüsâmeddin Efendi'ye ulaştığı için gençliğinde bir müddet "Hüsâmî" mahlasını kullandıktan sonra hocası şair Mirzazâde Ahmed Neylî'nin tavsiyesiyle "Vehbî" mahlasını aldı. Sünbülzâde Vehbî ile karıştırılmaması için Vehbî-i Kadîm veya Vehbî-i Evvel diye de anılır. Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'den okudu ve iyi bir öğrenim gördü. Ayrıca Abdülbâki Ârif Efendi'den hat dersi aldı. Hoca-zâde Seyyid Osman Efendi'nin Anadolu kazaskerliğinde mülâzım oldu (1108/1696). 1123 (1711) yılında Rus seferi vesilesiyle yazdığı kaside ve tarihlerle III. Ahmed'in ilgisini çekti. Uzunca bir süre İstanbul medreselerinde müderrislik yaptı. 1720'de ka-

leme aldığı *Surnâme*'sine mükâfat olarak ikinci defa fethinde Tebriz'e kadî tayin edildi. Ardından Kayseri, Manisa ve Halep mevleviyetlerinde bulundu. Halep'ten ayrılırken hacca gitti (1147/1735). Dönüşünde hastalandı ve İstanbul Aksaray'daki evinde vefat etti, Cerrahpaşa'da Cambaziye Mes-cidi hazîresine defnedildi.

III. Ahmed ve Damad İbrâhim Paşa dönemi şairlerinin önde gelen simalarından olan Vehbî önceleri kendisine üstat olarak Nâbî'yi seçmiş, ancak sonraları Nedîm'in etkisine girmiştir. Kasidelerinde Nefî edası hâkim olan sanatkâr pek çok şairin gazelini tanzîr ve tahmîs etmiştir. Seyyid Vehbî, mazmunlarında İran etkisini en aza indirmeye çalışmış, yaşadığı hayatın izlerini şiirine taşımıştır. Topkapı Sarayı önündeki III. Ahmed Çeşmesi için padişahın yazdığı, "Besmeleyle iç suyu Han Ahmed'e eyle duâ" tarih mısraının ebcedinin eksik gelmesi üzerine bunu, "Aç besmeleyle iç suyu Han Ahmed'e eyle duâ" şekline koyarak tamamlaması sultanın takdirini kazanmasına vesile olmuş, bu beyti de ihtiva eden musammât kasidesi çeşme çevresine bir kuşak halinde nakşedilmiştir.

**Eserleri.** 1. *Divan*. Hamit Dikmen tarafından doktora çalışması olarak üç nüshası karşılaştırılmak suretiyle neşre hazırlanan divanda (bk. bibl.) bir münâcât, dört na't, bir mi'râciyye, beş rubâî şeklinde tevhidle kırk üç na't, seksen altı kaside, bir takriz, dört arz-ı hâl, iki mektup, 128 tarih manzumesi, iki terkihibend, iki tercihibend, iki müseddes, yirmi tahmîs, dört şarkı, 266 gazel, elli bir kıta, on dokuz lugaz, yetmiş beş rubâî, iki nazım, yirmi beş müfred ve altmış iki adet matla' beyti mevcuttur. Bâkî, Neylî, Nefî, Râşid, Nedîm gibi şairlerin gazellerini tanzîr ve tahmîs etmiş, Keçecizâde İzzet Molla gibi bazı şairleri etkilemiştir. 2. *Surnâme*. III. Ahmed'in şehzadelerinin sünnet, kızlarının düğün merasimlerini günü gününe takip eden şairin gördüklerini bütün teferruatı ile aktardığı mensur bir eserdir. Türünün en meşhur örneği olan kitapta şair aynı zamanda İstanbul'u tanıtmakta, devrin örf ve âdetlerini anlatmaktadır. Benzerleri arasında en düzgün metin kabul edilen eserde yer yer manzum parçalar da vardır. Birçok kütüphanede yazmaları olup (İÜ Ktp., TY, nr. 11, 1607, 3035, 3974, 6098, 6099, 6124; Karatay, I, 280) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshada (III. Ahmed, nr. 3593) Levnî tarafından yapılmış 137 minyatür mevcuttur. Bu minyatürler üzerinde Hüseyin Elmas (*Nakkaş Osman ve Levnî'ye Ait Surnâme Minyatür-*

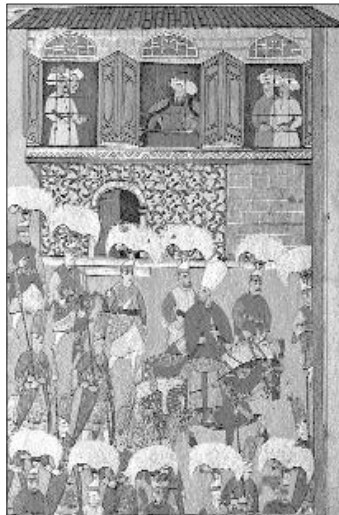
lerinin Kompozisyon ve Renk Açısından İncelenmesi, 1994, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Süreyya Eroğlu (*Surnâme-i Hümâyun ve Surnâme-i Vehbî Bağlamında Nakkaş Osman ve Nakkaş Levnî*, 2000, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Nalan Aracı (*Nakkaş Osman'ın Surname Yapıtından Resim Yorumları*, 2005, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Reşat Ekrem Koçu'nun özetle yayımladığı (İstanbul 1939) *Surnâme* metni üzerinde Ahsen Tuba Kaynarca tarafından bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (*Seyyid Vehbî'nin Surnâmesi: İnceleme-Metin*, 2000, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Levnî'nin *Surnâme* minyatürlerini Esin Atıl yayımlamış (İstanbul 1999), bu minyatürler ve Mertol Tulum tarafından yeni harflere aktarılan *Surnâme* metni Robert Bragner'in İngilizce tercümesiyle birlikte ayrıca neşredilmiştir (Bern 2001). 3. *Hadîs-i Erbaîn Tercümesi*. Türünün başarılı sayılabilecek bir örneği olan ve bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan (TY, nr. 1376, vr. 3<sup>b</sup>-6<sup>a</sup>) bu tercümede her hadis metni dört mısralık bir kıta içinde iktibas edilmiştir. 4. *Risâle-i Sulhiyye*. 1130 (1718) yılında imzalanan Pasarofça Antlaşması hakkında Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'nın emriyle kaleme alındığı anlaşılan manzum risâlede Varadin mağlûbiyetiyle Belgrad'ın kaybedilişi anlatılmakta, ancak İbrâhim Paşa'nın bu işi barışla sonuçlandırdığı dile getirilmektedir. Bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 2711, vr. 220<sup>b</sup>-229<sup>b</sup>). Kafzâde Fâizî'nin (ö. 1031/1622) başlayıp Seyyid Vehbî'nin tamamladığı *Leylâ vü Mecnûn*'un Nev'izâde Atâî'nin hattıyla 1624'te yazılmış bir nüshası bulunmaktadır (Le-

vend, s. 325). Eser ayrıca Fâizî divanının bazı nüshaları içinde de yer alır (İÜ Ktp., TY, nr. 1699). Seyyid Vehbî devrin tanınmış bazı edipleri gibi Mustafa Safâî'nin *Tezkire*'sine yazdığı uzun takriziyle da dikkat çekmektedir (*Tezkiretü 'ş-suarâ-yı Safâî*, DTCF Ktp., Mustafa Con, B boyu, nr. 601, vr. 2-3).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni* (haz. Hamit Dikmen, doktora tezi, 1991), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; *Surname-i Vehbi: A Miniature Illustrated Manuscript of an 18<sup>th</sup> Century Festival in Ottoman Istanbul* (nşr. A. Mertol Tulum, trc. R. Bragner), Bern 2001; Mustafa Safâî Efendi, *Tezkire*, İÜ Ktp., TY, nr. 3215, s. 360; İsmâil Belîğ, *Nuhbetü'l-âsâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 1182, s. 116; Râşid, *Tarih*, V, 404, 421, 425; Sâlim, *Tezkire*, İstanbul 1315, s. 710; Çelebizâde Âsım, *Tarih*, İstanbul 1153, vr. 90<sup>b</sup>-91<sup>a</sup>; Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, I, 79; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Mecelletü'n-nişâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 428; Faîtin, *Tezkire*, s. 443; Muallim Nâci, *Esâmî*, İstanbul 1308, s. 177-179; Ârif Hikmet, *Tezkire*, Millet Ktp., Ali Emiri, nr. 789, s. 65; Fâik Reşad, *Eslâf*, İstanbul 1312, II, 100-104; Gibb, *HOP*, IV, 101-107; *Osmanlı Müellifleri*, II, 234; Mehmet Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, Milli Ktp., nr. 611, s. 1670-1671; Ağah Sırrı Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi*, Ankara 1959, s. 325; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 280; Ali Canip Yöntem, "On İkinci Asır Edebiyatının Meşhur Simalarından: Seyyid Vehbî", *HM*, I/16 (1927), s. 305; Hamit Dikmen, "Seyyid Vehbî'nin Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Şairliğinin Değerlendirilmesi", *TUBA*, XXII (1998), s. 87-101; a.mlf., "Seyyid Vehbî'nin Şiirlerinde Muhteva", *TK*, XXXVIII/450 (2000), s. 614-631; a.mlf., "Seyyid Vehbî Divanı'nın Şekil ve İfade Özellikleri Yönünden Analizi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/1, Adana 2003, s. 103-127; Abdülkadir Karahan, "Seyyid Vehbî", *İA*, X, 543-547; "Vehbî Hüseyin (Seyyid)", *TDEA*, VIII, 525; Kathleen R. F. Burriel, "Vehbî Sayyidi", *EP*<sup>2</sup> (İng.), XI, 202; Şehnaz Yalçın, "Levni", *DA*, XXVII, 155.

HAMİT DİKMEN



Seyyid Vehbî'nin *Surnâme*'sinden minyatürlü iki sayfa (TSMK, III. Ahmed, nr. 3593, vr. 27<sup>a</sup>, 168<sup>b</sup>)

## SEYYİD VELÂYET

(سید ولایت)

(ö. 929/1522)

Vefâi-Zeynî şeyhi.

855 (1451) yılında Bursa'nın Kirmasti kasabasında doğdu. Baba tarafından so-yu Hz. Hüseyin'e ulaşır. Hayatı hakkında bilinenlerin önemli bir kısmı, Vefâiyye tarikatının piri Tâcülârifin Seyyid Ebû'l-Vefâ el-Bağdâdî'ye dair menâkıbnâmeyi tercüme eden mütercimmin eserin baş tarafında verdiği bilgilere dayanmaktadır. Bu eserde atalarından Seyyid Pîr Hayâtüddin, Vefâiyye tarikatının kurucusu Ebû'l-Vefâ el-Bağdâdî ile kardeş çocuğu olarak gösterilir. Seyyid Ebû'l-Vefâ henüz küçük yaşta olan amcazadesi Seyyid Hayâtüddin'i evlât edinmiş ve yetişmesinde büyük emek sarfetmiştir (*Tercüme-i Menâkıb-ı Şeyh Vefâ*, vr. 7<sup>b</sup>). Bu bilgi doğru kabul edildiği takdirde ailesinin nesep itibarıyla Vefâiyye tarikatıyla doğrudan bağlantılı olduğu ortaya çıkar. Nitekim Seyyid Velâyet'in bazı faaliyetleri bunu doğrular niteliktedir.

Menâkıbnâmeye göre annesi Sitt bint Hafîl, Seyyid Velâyet'in ilk hac yolculuğuna çıktığı 880 (1475) yılında, babası Seyyid Ahmed 22 Muharrem 886'da (23 Mart 1481) vefat etti. Seyyid Velâyet'in hayatının erken dönemleri ve eğitimi konusunda Molla Gürânî'den hadis okuduğuna dair bilginin dışında (Hoca Sâdeddin, II, 579) bir kayda rastlanmamaktadır. Onun Bursa'dan İstanbul'a hangi tarihte gittiği de kesin biçimde bilinmemektedir. İstanbul'a geldikten bir süre sonra dönemin önde gelen Zeyniyye şeyhlerinden tarihçi Âşıkpaşazâde'ye intisap ettiği ve Âşıkpaşazâde'nin 874 (1469-70) yılında onu kızı Râbia Hatun'la evlendirdiği (*Tercüme-i Menâkıb-ı Şeyh Vefâ*, vr. 7<sup>b</sup>; Mecdî, s. 352) bilindiğine göre on altı-on yedi yaşlarında muhtemelen ailesiyle birlikte İstanbul'a ulaşmış olmalıdır. Seyyid Velâyet'in İstanbul'a geldiğinde Vefâî şeyhi Baba İlyâs-ı Horasânî'nin soyundan gelen Âşıkpaşazâde'nin yanına gitmesi düşündürücüdür. Onun bu tercihinde Vefâiyye tarikatının pîrinin soyundan gelmiş olmasının önemli payı olabileceği gözden uzak tutulmamalıdır.

Şeyhi Âşıkpaşazâde'nin yanında seyrü sülûkünü tamamlayan Seyyid Velâyet icâzet aldıktan kısa bir süre sonra hacca gitti. Kaynaklarda onun üç defa hacca gittiği kaydedilmektedir. 880 (1475-76) yılındaki hac seferinden dönüşte Mısır'da bir süre kalıp Seyyid Ebû'l-Vefâ b. Ebû Bekir'den

Vefâî icâzeti aldı. Adı geçen şeyhten aldığı Seyyid Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'ye dair Arapça menâkıbı müridlerinden birine tercüme ettirmesi (*Tercüme-i Menâkıb-ı Şeyh Vefâ*, vr. 7<sup>b</sup>, 8<sup>a</sup>) onun soyunun dayandığı bir tarikatın tarihini öğrenme ve belki de yayma konusundaki gayretini ortaya koymaktadır. Eserin girişinde Seyyid Hayâtüddin'in birçok menâkıbı olduğu, bunlardan bazılarının Seyyid Velâyet tarafından Farsça'dan Türkçeye çevrildiği belirtilmektedir (*a.g.e.*, vr. 8<sup>a</sup>). Bu bilgi, onun ailesi hakkındaki araştırmalarının Seyyid Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin menâkıbını tercüme ettirmekle sınırlı kalmadığını ortaya koymaktadır.

Âşıkpaşazâde'nin ölümünden sonra yaklaşık 889 (1484) yılında tekkenin şeyhliğini üstlenen Seyyid Velâyet, Muharrem 929 (Aralık 1522) tarihinde vefat etti, cenaze namazını Zenbilli Ali Efendi kıldırdı (Mecdî, s. 352; Hoca Sâdeddin, II, 580). Onun irşad faaliyetine başladıktan sonra hemen bütün hayatını Fatih'in Haydar semtindeki tekkesinde geçirdiği anlaşılmaktadır. Seyyid Velâyet'in İmâd, Kerâmât, Zeynelâbidin ve Cemâleddin adlı çocukları erken yaşlarda vefat etti (*Tercüme-i Menâkıb-ı Şeyh Vefâ*, vr. 8<sup>a-b</sup>). Pürhayat, Derviş Mehmed ve Mustafa Çelebi adlı oğullarından son ikisi kendisinden sonra tekkenin şeyhliğini üstlendi. Tek kız çocuğu, İmam Gazzâlî'nin soyundan geldiği ifade edilen halifelerinden Gazzâlîzâde Abdullah b. Abdülkâdir ile evlendi.

Seyyid Velâyet, Vefâî geleneğinden gelen bir ailenin mensubu olmasına rağmen aynı geleneğe mensup şeyhi Âşıkpaşazâde gibi Zeyniyye şeyhi olarak faaliyet göstermiştir. Halil İnalçık'a göre Osmanlı idaresiyle kurduğu yakın ilişkiler onun Vefâiyye ile bağlantısını sınırlamış, Sünnîlik yönü daha ağır basan Zeyniyye vurgusunu ön plana çıkarmıştır (*Studies in Ottoman History*, s. 150). Bu iki bağlantı göz önüne alındığında Seyyid Velâyet'in Şeyh Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin Vefâiyye tarikatıyla Zeyniyye'nin kolu olan Vefâiyye'yi kendi şahsında birleştirmiş bir mutasavvıf olduğu söylenebilir (Ocak, LXX/257 [2006], s. 127). Seyyid Velâyet'in icâzet aldığı belirtilen diğer mutasavvıf 880 (1475) yılında Mekke'de görüştüğü Şeyh Abdülmü'tî el-Mağribî'dir. Zeyniyye tarikatının piri Zeynüddin el-Hâfî'nin önemli halifelerinden olan Abdülmü'tî el-Mağribî, Seyyid Velâyet'e esmâ-i hüsnâ okuması için icâzet vermiştir (*Tercüme-i Menâkıb*, vr. 9<sup>a</sup>). Hüseyin Vassâf, onun Sünbül Sinan ve Şeyh Cemâleddin İshak Karamânî ile de görüştüğünü yazmaktadır (*Sefîne-i Evliyâ*, V, 283).

Zeyniyye tarikatının toplum ve iktidar nezdinde önemli bir konuma sahip olduğu bir devirde yaşayan Seyyid Velâyet dönemin diğer meşâyih gibi iktidar zümreleriyle yakın ilişkiler kurmuş, II. Mehmed ve II. Bayezid'in iltifatına mazhar olmuştur. Halil İnalçık, Seyyid Velâyet'in bilhassa Fâtih Sultan Mehmed'in dikkatini çektiğini, idarenin ona ve kayınpederi Âşıkpaşazâde'ye yönelik bu ilgisinin temelinde Osmanlı hânedanının Vefâî tarikatı ile Osman Gazi zamanından başlayan yakın ilişkisinin yattığını belirtir (*Studies in Ottoman History*, s. 150). Bu ilişkiler II. Bayezid devrinde daha da güçlenerek devam etmiş, padişah ve kızı Fatma Sultan, Seyyid Velâyet'in tekkesine vakıflar tahsis etmiştir (*İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, s. 275-276).

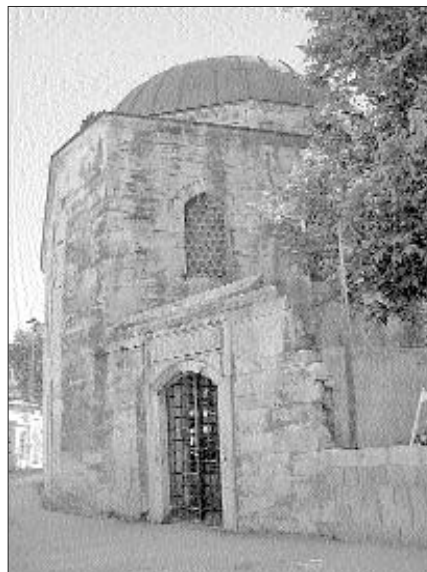
Seyyid Velâyet'in Yavuz Sultan Selim'e karşı olumsuz bir tavır takınması bu dönemde ilişkilerin gerginleşmesine sebep olmuştur. Taşköprizâde'nin verdiği bilgilerden süfi dostu olarak bilinen II. Bayezid'in, oğlu tarafından tahttan uzaklaştırılmasının devrin diğer meşâyih gibi Seyyid Velâyet'in de tepkisini çektiği anlaşılmaktadır. Rivayete göre II. Bayezid'in tahtı Yavuz Sultan Selim'e teslim etme hususunda mütereddit davranması üzerine Yavuz Sultan Selim için âkibetini öğrenebilmek için dönemin şeyhlerine başvurmuş, şeyhlerin hepsi olumlu cevap verdiği halde Seyyid Velâyet ona karşı mesafe-

li durmayı tercih etmiş, daha sonra zorla Yavuz Sultan Selim'in huzuruna çıkarılınca, "Yakında sultan olacaksın ama ömrün uzun olmayacak" demiştir (Mecdî, s. 353). Taşköprizâde'nin eserinde böyle bir rivayete yer verilmiş olması, Yavuz Sultan Selim devrinde etkinliğini kaybetmeye başlayan Zeyniyye mensuplarının iktidara karşı soğuk tutumlarının Seyyid Velâyet'e derin muhabbet duyduğu anlaşılan müellifin eserinde yankı bulması olarak da değerlendirilebilir.

Seyyid Velâyet kendisinden sonra tekkenin meşihatını soyundan gelenlerin üstlenmesi şartını koşmuş (*İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, s. 275), tekkenin şeyhliğini ölümünün ardından oğlu Derviş Mehmed üstlenmiş ve bu görevi Safer 942 (Ağustos 1535) tarihindeki ölümüne kadar sürdürmüştür. M. Baha Tanman, Derviş Mehmed Efendi'den sonra meşihata Gazzâlîzâde Abdullah Efendi'nin geçtiğini söylüyorsa da tekkeye yapılan vakıfların yer aldığı tahrir defterinden defterin yazılış tarihi olan 953'te (1546) tekkenin şeyhliğini Seyyid Velâyet'in diğer oğlu Mustafa Çelebi'nin yürüttüğü anlaşılmaktadır. Bu durumda tekkenin şeyhliğine sırasıyla Derviş Mehmed Çelebi ve Gazzâlîzâde Abdullah Efendi (ö. 978/1570) geçmiş olmalıdır. *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye* müellifi Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Seyyid Velâyet ile görüştüğü ve zaman zaman ziyaretine gittiği (Mecdî, s. 354), öldükten sonra Seyyid Velâyet Türbesi haziresine gömüldüğü bilinmektedir. Ancak aralarındaki bu yakınlığın şeyh-mürid ilişkisi olup olmadığı konusunda kesin bir şey söylemek zordur.


Âşık Paşa veya Seyyid Velâyet Tekkesi diye anılan tekke ilerleyen dönemde bir süre daha ailenin elinde kalmış, muhtemelen Zeyniyye tarikatının etkisini yitirmesinin ardından diğer tarikatların tasarrufuna girmiştir. Tekke 1199 (1785) tarihli *Tekke ve Hanıkahlar Defteri*'nde Emîrlar Tekkesi adıyla kaydedilmiştir. Tekkenin 1262'de (1846) Halvetî Dergâhı, rûmî 1301'de (1885-86) Dahiliye Nezâreti tarafından hazırlanan defterde Nakşibendî tekkesi olarak faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır (*DBİst.A*, I, 365). Tekke kompleksi içerisinde tekke binasının yanı sıra Âşıkpaşazâde Türbesi, Seyyid Velâyet'in torunu Seyyid Mehmed b. Pürhayat'ın türbesi ve Âşık Paşa Mescidi yer alır. Dönem dönem harap olan ve yangınlarda zarar gördüğü bilinen tekke çeşitli tamirler geçirmiştir. 1303 (1885-86) ve 1309 (1891-92)

Seyyid Velâyet'in türbesi – Fatih / İstanbul



tarihli iki belgede devlet tarafından tamir ettirilmek istendiğine ve bunun için bütçeden pay ayrıldığına dair bilgiler yer almaktadır (BA, İ.ŞD, 79/4638; 119/7126).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Tercüme-i Menâkıb-ı Şeyh Vefâ*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4524, vr. 1<sup>a</sup>-12<sup>a</sup>; *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546)*; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 352-354; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, İstanbul 1280, II, 578-580; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 63, 132-133; Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*: *İstanbul Camileri ve Diğer Dinî-Sivil Mi'mârî Yapılar* (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 211; a.mlf., *Mecmûa-i Tevârih* (haz. Fahri Ç. Derin – Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 108-109; Hüseyin Vasâf, *Sefîne-i Evliyâ* (haz. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz), İstanbul 2006, V, 283-284; Tahsin Öz, *İstanbul Câmileri*, Ankara 1962, I, 24; H. J. Kissling, *Dissertationes orientales et balcanicae collectae*, München 1986, I, 298-304; a.mlf., "Einiges über den Zejnîje-Orden im Osmanischen Reiche", *Isl.*, XXXIX (1964), s. 143-179; Halil İnalıcık, "How to Read 'Ashik Pasha-zâde's History'", *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage* (ed. C. Heywood – C. Imber), İstanbul 1994, s. 139-156; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İstanbul 2000, s. 189, 198-199; a.mlf., *Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeyniler*, İstanbul 2003, s. 49, 127-129, 201; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", *VD*, sy. 13 (1981), s. 583-590; Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Selçukluların Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)", *TTK Belleteri*, LXX/257 (2006), s. 119-154; Reşat Ekrem Koçu, "Âşıkpaşa Camii ve Âşıkpaşazâde Türbesi", *İst.A*, II, 1150; M. Baha Tanman, "Âşık Paşa Külliyesi", *DBİst.A*, I, 365-368.  HAŞİM ŞAHİN

#### SEYYİDE NEFİSE

(bk. NEFİSE bint HASAN).

#### SEYYİDİLER

(bk. HÜSEYİNŞAHİLER).

#### SEYYİDLER

Delhi'de hüküm süren  
bir İslâm hânedanı  
(1414-1451).

Sultan Firûz Şah Tuğluk'un (1351-1388) emîrlerinden Melik Nasîrül-mülk Merdan Devlet'in üvey oğlu Melik Süleyman'ın oğlu Seyyid Hızır Han tarafından kurulmuştur. Dönemin tarihçisi Yahyâ Sirhindî, Mültanlı Sühreverdi şeyhi Seyyid Celâleddin Hüseyin el-Buhârî'nin Melik Süleyman'ın seyyidi olduğunu ima etmesi ve Hızır Han'ın

bir seyyidin mânevî niteliklerine sahip olması sebebiyle hânedan mensuplarının kendilerini "Seyyidler" diye tanıttığını kaydeder. Ancak diğer çağdaş kaynaklarca teyit edilmeyen bu iddia şüpheyle karşılanmalıdır.

Son Tuğluklular döneminde Mültan valisi olan Hızır Han anlaşmazlık yüzünden 798'de (1395-96) azledildi. Timur, Kuzey Hindistan'ı ele geçirince başşehir Delhi'nin yanı sıra Dipalpûr (Diopâlpûr) ve Mültan eyaletlerinin idaresini Hızır'a verdi (801/1398-99). Hızır Han bu sayede Delhi Sultanlığı'na hâkim olmak için mücadele eden rakiplerine karşı üstünlük sağladı. Acodhan, Sirhind, Mîvât, Delhi ve Dûâb'da birkaç çatışmadan sonra Sîrî'ye girdi ve 15 Rebülevvel 817'de (4 Haziran 1414) Delhi Sultanlığı tahtına çıktı. Hızır Han'ın yedi yıl süren saltanat döneminin hemen tamamı eyaletlerde çıkan isyanları bastırmakla geçti. Veziri Melikü's-Şark Tâcül-mülk ile çıktığı seferler neticesinde Katehar hâkimi Raca Râh Singh, Etâve hâkimi Raca Sâbir, Gvâliyâr, Kampil Hinduları, Mîvât bölgesi halkı itaat altına alınarak vergiyeye bağlandı. Togan Reis'in Sirhind'de çıkardığı büyük isyan da bastırıldı. 1416'da Nâgevrî kuşatan Gucerât Sultanı I. Ahmed, Hızır Han'ın harekete geçmesi üzerine Dhar şehrine çekildi, böylece bölgedeki Cihayin şehri de Hızır'ın hâkimiyetine girdi. Hızır Han, 821'de (1418) düzenlediği bir seferle Bedâûn'u bağımsız hareket eden Mehâbet Han'ın elinden aldı. 1419'da Callandar'ın dağlık bölgesinde ayaklanan Sâreng Han, üzerine gönderilen Melik Sultanşah Lûdî kumandasındaki orduyla çarpışmayıp dağlara kaçtı. 1420'de tekrar ayaklanan Togan, Sirhind'i yağmaladıktan sonra Satlec ırmağını geçip Khokar reisi Casrat'ın yanına gitti. Sâreng Han 1420'de Togan Reis'e katıldı, ancak Togan onu bir süre hapsedtikten sonra öldürttü. Hızır Han batıda Mültan'dan doğuda Kannevc'e, kuzeyde Himalayalar'ın eteklerinden güneyde Mâl-vâ sınırlarına kadar bütün bölgeyi Delhi Sultanlığı'nın idaresinde yeniden birleştirmek için yoğun çaba harcadıysa da kesin bir sonuç elde edemedi. Bunda, Timurlular'a bağlı kalması sebebiyle Türk ve Afganlı askerler tarafından sevilmemesinin etkisi büyüktür. Timur ve oğlu Şâhruh adına hüküm süren, "râyât-ı a'lâ" lakabıyla yetinip sultan unvanını almayan Hızır Han 17 Cemâziyelevvel 824'te (20 Mayıs 1421) vefat etti.

Babasının yerine geçen Mübârek Şah isyankâr bir tavır sergileyen Katehar ve Kampil Hinduları'na karşı seferler düzen-

ledi (1425). Etâve, Mültan, Bayâna, Gvâliyâr ve Mîvât'taki gelişmeler hükümdarlığı boyunca onu rahatsız etti. Khokarlar'ın lideri Casrat'ın isyanı Mübârek Şah'ı uzun süre uğraştırdı. Casrat, Moğollar'la birlikte Dipalpûr ve Lahor'u yağmaladı, Bhakkar ve Sivistan'ı istilâ etti. Mübârek Şah bu amaçla Mültan ve Lahor'da birer ordugâh kurdu. Sonunda Casrat, Lahor Valisi Melik Sikender Tuhfe ve Kalanor racası Gâlib'in birleşik orduları tarafından mağlûp edildi (831/1428). Mübârek Şah aynı yıl Cavnûr Şarki Sultanı İbrâhim ile Çandvar'da yaptığı savaşı da kazandı. İbrâhim birçok kayıp vererek ülkesine geri döndü. Ardından Seyyid Sâlim'in Türk memlûğü Pulad'ın Teberhind'de isyan ettiği haberi geldi. Mübârek Şah'ın askerleri karşısında tutunamayan Pulad yakalanarak idam edildi (836/1432-33). Mübârek Şah, daha sonra Kâbil'deki Moğol emîrlerinden Sür-atmış'ın oğlu Şeyh Ali'nin Bhakkar ve Sivistan'a düzenlediği akınla uğraşmak zorunda kaldı. Şeyh Ali, Mübârek Şah'ın ordusunun Ravi ırmağını geçip ilerlemekte olduğunu öğrenince kaçmayı tercih etti. Şeyh Ali'nin yeğeni Emîr Muzaffer'in ordusu mağlûp edilerek Lahor yeniden ele geçirildi (Şevval 836 / Mayıs-Haziran 1433).

Mübârek Şah, 9 Receb 837'de (19 Şubat 1434) cuma namazına gitmek için hazırlanırken veziri Melik Serverül-mülk ve adamları tarafından düzenlenen bir suikast sonucu öldürüldü. Aynı gün emîrler, melikler, imamlar, seyyidler, halk, ulemâ ve kadıların onayı ile yeğeni Muhammed Şah b. Ferîd b. Hızır tahta çıktı. Muhammed Şah, biat merasiminin ertesi günü yüksek dereceli emîrler ve memlûkleri çağırıp bazılarını öldürttü, bazılarını hapsedirdi. Böylece Mübârek Şah'ın katillerinin birçoğunu ortadan kaldırmış oldu. Ancak bir süre sonra baş gösteren olaylar kontrolden çıkınca bazı âlimler ve kumandanlar Mâl-vâ Sultanı I. Mahmûd Şah Halacî'yi yönetimi devralması için Delhi'ye davet ettiler. Bunun üzerine Muhammed Şah, Afgan kumandan Behlûl-i Lûdî ve askerlerini Sâmane'den yardıma çağırdı. Tuğlukâbâd önlerinde yapılan savaşta Mahmûd Şah Halacî, Delhi'nin fethinin kolay olacağını anladı ve Muhammed Şah'ın barış teklifini kabul ederek ülkesine geri döndü. Dönüşü sırasında Behlûl-i Lûdî onun bazı ağırlıklarını yağmaladı. Durumdan memnun olan Muhammed Şah, Behlûl'ü resmen oğlu ilân etti ve kendisine "hân-ı hânân" unvanını verdi, Dipalpûr ve Lahor vilâyetlerinin idaresini ona devretti. Muhammed Şah daha sonra onu Khokarlar'ın

âsi lideri Casrat'ı cezalandırmakla görevlendirdi (845/1441-42). Ancak Behlûl hedefini değiştirip Delhi üzerine yürüyünce Muhammed Şah'ın otoritesi iyice sarsıldı. Muhammed Şah'ın 847'de (1443) ölümü üzerine oğlu Alâeddin Âlem Şah tahta çıkarıldı.

Cavnûr Sultanlığı'nın baskısı ve kumandanların vefasızlığı: Âlem Şah'ı zor durumda bıraktı. 1447'de tahttan feragat edip veziri Hamîd Han'ı Delhi'de bırakarak daha önce valilik yaptığı Bedâûn'a yerleşti. Hamîd Han'ın daveti üzerine başşehir Delhi'de iktidarı ele geçiren Behlûl-i Lûdî (855/1451) Âlem Şah'ın 883'te (1478) ölümüne kadar Bedâûn'da hüküm sürmesine rıza gösterdi. Sultan Hüseyin Şarki bir süre sonra Bedâûn'u Cavnûr Sultanlığı'na kattı. Böylece Mültan'da bir beylik olarak tarih sahnesine çıkan Seyyidler Bedâûn'da sona erdi. Âlem Şah'ın soyundan gelen aileler sonraki yıllarda Bedâûn'da Hızır-Hânî Seyyidler diye anıldı.

Seyyidler hânedanı dönemi Delhi Sultanlığı'nda merkezî idarenin sona erdiğinin kesin bir göstergesidir. Hükümdarların siyasî etki alanı Delhi ve civarındaki 320 km<sup>2</sup>'lik bir alandan ibaretti, buyrukları ise yalnızca Delhi'den Pâlem'e kadar geçerliydi. Düzenledikleri sayısız seferlerin birçoğunun kendi itaatsiz idarecileri üzerine olması Seyyidler'in yönetiminin kabul görmediğini gösterir. Hükümdarlar valilerden daha fazla bir yetkiye sahip değildi. Sikke Timur ve oğlu Şâhruh adına basıldığı gibi hutbe de onlar adına okunuyordu. Hükümdarlık sembolü olan hil'atler ve bayraklar Herat'tan gönderilirdi. Seyyid hükümdarları Timurular'a düzenli şekilde yıllık vergi ödemekteydi. Mübârek Şah ve halefleri paralarında "nâib-i emîrû'l-mü'minin", halîfe-i emîrû'l-mü'minin" unvanlarını kullanmışlardır. Bu da kuvvetli bir ihtimalle Şâhruh'un kendisini halife ve diğer müslüman hükümdarların hâkimi olarak tanıtma tutkusundan kaynaklanıyordu.

Ülkede siyasî istikrarı sağlayamamış olmalarına rağmen Seyyid hükümdarları yeni şehirler kurmak için çalışmışlardır. Hızır Han Hızırâbâd'ı ve Mübârek Şah, Cemne (Cumna) ırmağı kıyısında Mübârekâbâd'ı tesis etmiştir. Mübârek Şah kurduğu şehri müstahkem hale getirmiş ve kendisi için bir türbe yaptırmıştır. Alâeddin Âlem Şah'ın da Bedâûn eyaletindeki Alâpûr'u iskân ettiği rivayet edilmektedir. Seyyidler döneminden günümüze yalnızca "makbere mimarisi" olarak adlandırılan elliden fazla büyük türbe ulaşmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA :

Şerefeddin Ali Yezdî, *Zafar-nâma* (trc. H. M. Elliot – J. Dowson, *The History of India* içinde), Delhi 1990, III, 498 vd.; Yahyâ b. Ahmed es-Sirhindî, *The Târikh-i Mubârakshâhî* (trc. K. K. Basu), Karachi 1977, s. 187-251; Ebû'l-Fazl el-Allâmi, *The Â'in-i Akbarî* (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, II, 312; Nizâmeddin Ahmed Herevî, *Tabakât-ı Ekberî*, Kalkûta 1913, I, 134 vd.; Abdülkâdir el-Bedâûnî, *Muntakhabu-t-tawârih* (trc. G. S. A. Ranking), Delhi 1989, I, 375 vd.; Seyyid Ahmed Han, *Âşârü's-şanâid*, Cavnûr 1904, s. 25-26; N. Wright, *The Coinage and Metrology of the Sultâns of Dehli*, New Delhi 1974, s. 231-242; E. Thomas, *The Chronicles of the Pathan Kings of Dehli*, Amsterdam 1981, s. 326-340; K. A. Nizami, "Sayyids", *CHIn.*, V, 630-640; a.m.f., "Sayyids", *EP* (İng.), IX, 118-120; Enver Konukçu, "Hindistan'daki Türk Devletleri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1988, IX, 445-447.



S. HALUK KORTEK

## SEYYİE

( السَّيِّئَةُ )

**Kötü hal ve hareketlerle kötü âkabet, ceza ve musibetleri ifade eden bir terim.**

Sözlükte "kötülük etmek; kötü ve çirkin olmak" anlamlarındaki **sev'** masdarından türemiş bir sıfat olan **seyyi'** kelimesinin müennes şekli **seyyie** hem "günah, kötülük, çirkin iş, kötü nesne" gibi anlamlarda isim hem de sıfat olarak kullanılır; karşılığı **hasenedir**. Aynı kökten türeyen **isâet** "kötülük etmek", isim olan **sû'** da "günah, kötülük, çirkin iş" mânasına gelir (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "sv" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "sv" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "sv" md.; *Kâmus Tercümesi*, I, 53-55). Râgıb el-İsfahânî'ye göre hasene her türlü iyilik ve güzelliği, seyyie de bütün kötülük ve çirkinlikleri kapsayan lafızlar olup bunların Kur'an'da biri aklın ve dinin değerlendirmesine, diğeri insan tabiatınca hoş karşılanmasına göre iyiyi ve kötüyü ifade eden kavramlar şeklinde kullanıldığı görülür. En'âm sûresinin 160. âyetindeki kullanım birinci gruba, A'râf sûresinin 131. âyetindeki ikinci gruba örnek teşkil eder (*el-Müfredât*, "hşn", "sv" md.leri). M. Reşid Rızâ'nın aktardığına göre Muhammed Abduh, Allah'a kulluk konusundaki kusurlara "zenb", insan haklarıyla ilgili kusurlara ise seyyie denildiğini belirtmiştir (*Tefsirü'l-menâr*, IV, 302-303). Seyyie kelimesi Kur'an-ı Kerim'de yirmi bir yerde tekil, otuz beş yerde çoğul (seyyiât) şekliyle kullanılmıştır (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "sv" md.). Aynı kelimeler hadislerde de sıkça geçmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "sv" md.). Âyet ve hadislerle diğeri İslâmî kaynaklarda hase-

ne gibi seyyenin de üç anlam ve kapsamda kullanıldığı görülmektedir. **a)** Mutlak olarak kötü ve çirkin iş, zararlı ve yıkıcı davranış; **b)** Özel bir hal ve hareketin kötü niteliği; **c)** Belâ, musibet, ceza gibi kötü âkabet ve sonuç; bu kullanımıyla "şer" ve "münker" kavramlarının eş anlamlısı kabul edilebilir.

1. Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde kelime en çok ilk anlamda geçmektedir. Bir âyette "İyilikler (hasenât) kötülükleri (seyyiât) yok eder" buyurulmaktadır (Hûd 11/114). Tefsirlerde bu ifade, "İyilikler kötülükleri örter, yani hiç işlenmemiş gibi yapar; Allah'a itaat ve O'nun rızasına uygun işler Allah'a âsi olmaktan dolayı meydana gelen suç ve günahları silip yok eder" şeklinde açıklanır (meselâ bk. Taberî, VII, 129; Şevkânî, II, 603). Hz. Peygamber de kötülüğün iyilikle telâfi edilebileceğini bildirmiş (*Müsned*, I, 387), "Bir kötülük işlediğinde arkasından bir iyilik yap ki kötülüğü yok etsin" demiştir (*Müsned*, V, 153, 158, 169; Tirmizî, "Birr", 55). Diğeri bir âyette iyilikle kötülüğün aynı değerde tutulamayacağı belirtildikten sonra kötülüğün en güzel davranışla savuşturulması öğütlenmekte ve bu tutumun düşmanlıkları sıcak dostluğa çevireceği ifade edilmektedir (Fussilet 41/34). Zemahşerî kötülüğün en güzel davranışla savuşturulmasını açıklarken, "Biri sana kötülük ettiğinde onu affetmen iyidir; bundan daha iyi olanı ise onun sana yaptığı kötülüğe iyilikle karşılık vermen dir" der (*el-Keşşâf*, III, 392). İbn Atıyye bu âyetin bütün ahlâk güzelliklerini ve hilim çeşitlerini kapsadığını belirtmekte; selâm verme, öfke duygusunu bastırma, alacak verecek işlerinde zorluk çıkarmama gibi güzel davranışları kötülüğe karşı yapılacak iyilikler arasında sıralamakta ve Abdullah b. Abbas'ın şu sözünü aktarmaktadır: "Mümin kişi bir erdemli iş yaparsa Allah onu şeytanın etkilerinden korur, düşmanının dahi ona saygı duymasını sağlar" (*el-Muharrerü'l-veciz*, V, 16). Birçok âyet ve hadiste inanmış bir insan olarak sadaka veya borç vermek, büyük günahlardan sakınmak, tövbe etmek, din ve dünya için hayırlı işler yapmak, namaz ve zekât gibi ibadetleri yerine getirmek, gerektiğinde Allah için hicret etmek, cihad etmek, ana baba için hacret etmek, cihad etmek, dua etmek, Allah'a saygısızlıktan sakınmak, imanla birlikte din ve dünya için yararlı işler yapmak, belâlara sabretmek gibi faaliyetlerde bulunulmanın kötülüklerinin başlanacağı müjdelendir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "sv" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "sv", "kfr" md.leri). Furkân sûresinde (25/68-70) Al-

lah'a ortak koşan, adam öldüren ve zina edenlerin günahkâr olup kıyamet gününde ağır bir şekilde cezalandırılacağı, bu kötülükleri terk ederek iman edip hayırlı ve faydalı işlere yönelenlerin ise önceki kötülüklerinin Allah tarafından iyiliklere çevri- leceği haber verilmektedir. Aynı müjde bir hadiste gösterişten uzak olarak içtenlikle Allah'ı zikredenler için de geçmektedir (*Müsned*, III, 142). Buradaki kötülüklerin iyiliklere çevrilmesi ifadesi tefsirlerde üç şekilde açıklanmıştır: **a)** Tövbe etmeden önce işlenmiş olan günahların öbür dünyada sevaba çevrilmesi; **b)** Tövbeden önceki günahlarının affedilmesi; **c)** Daha çok benimsenen yoruma göre ise inkârın imana, kötü hallerin iyi hallere dönüşüm tutum ve davranışların iyiliklere dönüşürülmesi (Taberî, IX, 418-420; Zemahşerî, III, 105; Fahreddin er-Râzî, XXIV, 112; Şevkânî, IV, 103).

2. Seyyie sadece bir âyette özel bir tutum ve davranışın niteliğini ifade etmek üzere kullanılmıştır (en-Nisâ 4/85). Burada kelime "bir kötülüğe aracılık etme" anlamında "şefâa sey-yie" şeklinde geçmekte ve bu şekilde aracılık yapanın kötülükten doğan günaha ortak olacağı bildirilmektedir. Hemen bütün hadis kaynaklarında yer alan bir hadiste İslâm'da güzel bir gelenek (sünnet-i hasene) başlatan kim- senin o yoldan gidenler bulunduğu sü- rece sevap kazanacağı, kötü bir gelenek (sünnet-i sey-yie) başlatanın da aynı şekilde bunun vebalini çekeceği bildirilmiştir (Bu- hârî, "İtişâm", 15; Müslim, "Zekât", 69). Âyet ve hadislerde bir tutum ve davranışın, bir olay ve olgunun kötü, çirkin veya elem verici niteliğini ifade etmek için sey- yie ile aynı kökten gelen sev', sù' ve sey- yi' kelimeleri de kullanılmıştır. Kötü zan, kötü örnek, kötü adam, kötü komşu, kö- tü iş, kötü ahlâk, kötü hüküm bu kulla- nımlardan bazılarıdır (M. F. Abdülbâki, *el- Mu'cem*, "sv" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "sv" md.).

3. Seyyie kavramının üçüncü kullanılışı genellikle geçim sıkıntısı, pahalılık, kurak- lık, kıtlık, meşakkat, eziyet, belâ gibi insa- nın bedenî ve ruhî taleplerine aykırı olan, korkulan sonuçları ifade eder (meselâ bk. Taberî, IV, 178-179; Fahreddin er-Râzî, X, 188; Şevkânî, I, 549-550). Âl-i İmrân sûre- sinde (3/118-120) Medineli yahudilerin müs- lümanlara karşı besledikleri kötü duygu- lardan bahsedilirken müslümanlar yahudi- leri sevdiğikleri halde yahudilerin müs- lümanları sevmedikleri ve onlara büyük bir kin besledikleri anlatılmakta, ardından, "Size bir iyilik gelirse bu onları üzer, ama

başınıza bir kötülük gelirse buna da sevi- nirlir" buyurulmaktadır. Diğer bir âyete gö- re Hz. Peygamber'in düşmanları iyi bir du- rumla karşılaştıklarında bunun Allah'tan geldiğini, başlarına kötü bir hal geldiğinde ise Hz. Muhammed yüzünden, onun yan- lış düşüncesi ve kötü yönetimi sebebiyle (Taberî, IV, 176-177) böyle bir durumla kar- şılaştıklarını ileri sürerlerdi (en-Nisâ 4/78). Âyetin devamında başa gelenlerin hepsi- nin Allah'tan olduğu bildirilmekte, müte- akip âyette ise iyilik Allah'a, kötülük insa- na nisbet edilmektedir. Burada kötülüğün insana nisbet edilmesini Mu'tezile âlimle- ri, kötülüğü kulun irade ve kudretine bağ- layan kendi görüşlerini destekleyici bir de- lil olarak ileri sürmüşlerdir. Ancak Ehl-i sünnet âlimlerine göre iyilik gibi kötülü- ğü yaratan da Allah'tır. Bununla birlikte kulun uğradığı bazı zararlar kendi günahı veya tedbirsizliği yüzünden meydana gel- diği için âyette sey-yie kula nisbet edilmiş- tir (a.g.e., IV, 178-179; İbn Teymiyye, s. 41, 43, 111). Mu'tezile ulemâsından Ebû Ali el-Cübbâî ilk âyette Allah'a nisbet edilen sey-yienin "belâ, musibet", ikinci âyette ku- la nisbet edilen sey-yienin ise "mâsiyet" an- lamına geldiğini söylemiştir. Bu bilgiyi ak- taran Fahreddin er-Râzî, ikinci anlamda- ki sey-yienin de Allah'ın yaratmasına bağ- lı olmakla birlikte "edebe riayetten dolayı" kula nisbet edildiğini veya, "Kötülüğü ken- dinin yarattığını mı sanıyorsun?" şeklinde soru anlamı taşıdığını belirtir (*Mefâtihu'l- gayb*, X, 190-192). Bir âyette insanların karşılaştıkları iyilik ve kötülüklerin ilâhî im- tihan olduğu bildirilmiş (el-A'râf 7/168), di- ğer bir âyette insanoğlunun bir iyiliğe nâil olduğunda bundan sevinç duyduğu, ancak bir kötülükle karşılaştığında hemen nan- körce davrandığı anlatılarak (eş-Şûrâ 42/ 48; ayrıca bk. el-A'râf 7/95) insanın tabi- atında baskın bir eğilim olan isyankârlık ve nankörlüğe dikkat çekilmiştir (Şevkânî, IV, 662). Bazı âyet ve hadislerde sey-yienin sadece dengiyle cezalandırılacağı, hase- nenin karşılığının ise fazlasıyla verileceği belirtilmektedir (meselâ bk. el-En'âm 6/ 160; Yûnus 10/27; eş-Şûrâ 42/40; *Müsned*, IV, 322, 345, 346; Buhârî "İmân", 31, "Ri- kâk", 31; Müslim "İmân", 203, 204, "Zikir", 22). Hadislerde istenip de işlenmeyen sey- yienin yazılmayacağı (*Müsned*, I, 227), hat- ta bir hadiste yapılmaktan vazgeçilen sey- yie için bir sevap yazılacağı (Buhârî, "Ri- kâk", 31) ifade edilmiştir (bk. HASENE).

Seyyie ile aynı kökten olup "kötülük ve- ya haksızlık etme, bir işi kötü yapma" an-

lamına gelen "isâet", fıkhîta şer'an tasvip edilmeyen eylemlerden söz edilirken kul- lanılan genel bir kavramdır. İsaetin konu- su zina, farzın terki, başkasının hakkına saldırı gibi bir eylemse haram olarak ni- telenir ve suç teşkil ediyorsa ceza ile kar- şılanır; dinî şîâr özelliğine sahip sünnetle- re aykırı bir eylemse mekruh diye nitele- nir ve kınanır. Bazı usulcüler ikinci kısma girenlerin tahrîmen mekruh ile tenzihen mekruh arasında bir mertebede bulundu- ğunu ileri sürmüştür. Çoğu zaman fakih- ler isâe kavramını başkalarına zarar veren fiiller, özellikle su alma hakkı, geçit hakkı, mecrâ hakkı gibi irtifak haklarına riayetsiz- lik bağlamında kullanırlar. Bazı fıkıh eser- lerinde eşlerin birbirine verdiği zararın da bu fiille ifade edildiği görülür (*Mu.F.*, III, 141-142).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Lisânü'l- Arab*, "hšn" md.; *Kâmus Tercümesi*, I, 53-55; *Müsned*, I, 227, 387; III, 142; IV, 322, 345, 346; V, 153, 158, 169; Dârimî, "Rikâk", 74; Müslim, "İmân", 207; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1412/1992, IV, 176-179; VI, 104; VII, 129; IX, 418-420; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut), III, 105, 392; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l- veciz* (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Beyrut 1413/1993, V, 16; Fahreddin er-Râzî, *Me- fâtihu'l-gayb*, X, 188, 190-192; XXIV, 112; İbn Teymiyye, *el-Hasene ve's-seyyi'e* (nşr. M. Osman el-Huşî), Beyrut 1405/1985, tür.yer.; Şevkânî, *Fet- hu'l-kadir*, Beyrut 1412/1991, I, 549-550; II, 603; IV, 103, 662; Reşid Rızâ, *Tefsirü'l-menâr*, IV, 302- 303; "İsâ'et", *Mu.F.*, III, 141-142.



MUSTAFA ÇAĞRICI

#### SEYYİÜ'İ-HIFZ

(bk. SÜÜ'İ-HIFZ).

#### SEZÂİ-yi GÜLŞENÎ

(سزائى گلشنى)

(ö. 1151/1738)

Halvetî-Gülşenî tarikatının  
Sezâiyye kolunun kurucusu, şair.

1080'de (1669) Mora yarımadasının ku- zeydoğusunda yer alan Gördüs (Korinthos) kasabasında doğdu. Hayatı hakkındaki bil- giler *Mektûbât* adlı eserinin baş tarafına konulan biyografisine dayanmaktadır. Adı Hasan olup "Sezâî"nin ona mahlas olarak Niyâzî-i Mısır tarafından verildiği rivayet edilir (Hüseyn Vassâf, V, 79). Babasının adı Ali, dedesi Kurtbeyzâde Hasan'dır. Bazı eserlerde ismi Hasan b. Abdullah Lâren- devî olarak geçmekte ve dolayısıyla baba- sının adının Abdullah, memleketinin Lâren-

de olduğu ifade edilmekteyse de (*Sicill-i Osmânî*, III, 15; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 298) bizzat kendi eserlerinde yer alan bilgiler bunun yanlış olduğunu ortaya koymaktadır (*Mektûbât*, s. 8, 30 vd.).

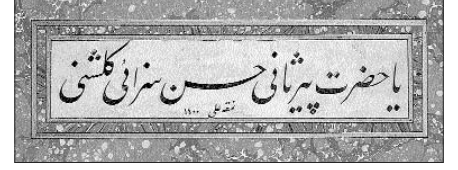
1098 Ramazanında (Temmuz 1687) Venedikliler'in Mora'yı işgali üzerine Gördüs'ten ayrılarak deniz yoluyla İstanbul'a gitti, oradan Edirne'ye geçti. Burada yakınlarından piyade mukabelecisi Ali Bey'in yardımıyla mukabele kaleminde çalışmaya başladı. Bu yıllarda Seyyid Osman adındaki bir zatın kızıyla evlendi. İstanbul'a giderken gemide karşılaştığı bir Halvetî şeyhinin etkisiyle tasavvufa ilgi duymaya başladı ve Edirne'de Şeyh Âşık Mûsâ Hankahı'nın postnişini Gülşenî şeyhi Mehmed Sırrî Efendi'ye intisap etti. Mehmed Sırrî Efendi'nin yaklaşık iki yıl sonra vefatı üzerine seyrü sülûkünü La'î Mehmed Fenâî Efendi'nin yanında tamamlayıp hilâfet aldı. Gülşenî Veli Dede Zâviyesi'nde irşad faaliyetine başladı. Fenâî'nin ölümünün (1112/1700) ardından postnişin olan Mahmud Hamdi Efendi altı ay kadar sonra vefat edince Sezâî, Veli Dede Zâviyesi'nin meşihatını damadı Ahmed Müsellim Efendi'ye bırakarak Fenâî Efendi'nin faaliyet gösterdiği Âşık Mûsâ Dergâhı'na taşındı. Bu dönemde Mısır'a giderek Gülşenî Tekkesi şeyhi İbrâhim Çelebi'den icâzetnâme aldı (icâzetnâmenin metni için bk. Hüseyin Vassâf, III, 200-203). Onun İstanbul'da Sünbül Efen-

di Hankahı'nda misafir olarak kaldığı da rivayet edilir (*a.g.e.*, III, 199-200).

Sezâî'nin yaşadığı yıllarda Osmanlı padişahlarının Edirne'de kalmayı tercih etmeleri sebebiyle aralarında Sadrazam Yeğen Mehmed Paşa'nın da bulunduğu bazı devlet ricâli de onun müntesipleri arasına katıldı. Mektuplarındaki ifadelerinden son demlerinde nefes darlığı çektiği anlaşılan Sezâî (*Mektûbât*, s. 69-70) 17 Ramazan 1151'de (29 Aralık 1738) Edirne'de vefat etti ve tekkenin hazîresine defnedildi. Mezarının üzerine sonradan kâgir kubbeli bir türbe inşa edilmiştir. "Kutb iken göçtü Sezâyî rahmetullâhi aleyh" mısraı vefatına tarih düşürülmüştür. Kaynaklarda Sâdik Efendi'den büyük oğlu diye bahsedildiğine göre küçük oğlunun da bulunması gerekir. Kızlarından ikisini halifeleri Ahmed Müsellim ve Hâfız Mustafa ile evlendirmiştir. Divanındaki bir tarih manzumesinden Fâtıma adındaki bir üçüncü kızının küçük yaşta öldüğü anlaşılmaktadır. Meydan mahallesi Süleymaniye Küçükpazarı caddesindeki tekke Cumhuriyet devrinde harabe haline gelmiş ve enkazı Mart 1933'te 311 liraya keresteci İsak oğlu Jak'a satılmış (*Kazancıgil*, s. 146), günümüzde tekke binasından eser kalmamıştır; hazîresi ve türbe oldukça bakımlı durumdadır.

Halvetî-Gülşenî tarikatının Sezâiyye kolu daha çok Edirne ve çevresinde yaygınlık kazanmıştır. Harîrîzâde, Sezâî'nin şeyhi La'î'nin Şâbâniyye, Uşşâkiyye, Gülşeniyye, Sünbüliyye, Nakşibendiyye tarikatlarından icâzeti olduğunu belirttiikten sonra Sezâiyye'nin Gülşeniyye'nin bir şubesi olarak görünmekle birlikte bu beş tarikatı da içerdiğini söyler (*Tibyân*, III, vr. 126<sup>a-b</sup>). Öte yandan Harîrîzâde, eserinin Uşşâkiyye kısmında Sezâî'yi Uşşâkiyye'den ayrılan şubelerin beşincisinin kurucusu olarak zikreder (*a.g.e.*, II, vr. 290<sup>a</sup>-292<sup>b</sup>). Sezâî ve mensuplarının eserleri incelendiğinde İbrâhim Gülşenî ve Gülşenîliğe büyük önem atfettikleri görülür. Nitekim kendisi divanının pek çok yerinde Gülşenîliğe mensup olduğuna işaret etmektedir.

**Eserleri.** 1. *Divan*. Bursalı Mehmed Tâhir'in "Osmanlı'nın Hâfız-ı Şîrâzî'si" diyerek abartılı bir ifadeyle andığı Sezâî geniş hacimli bir divana sahiptir. Beş kaside, iki terkibibend, on iki murabba, iki muhammes, iki tahmîs, iki müseddes, 396 gazel, altı rubâî, otuz üç nazım, on kıta, üç tarih, altı müfred, otuz bir matla' ve yedi ilâhiden meydana gelen eser Niyâzî-i Mısırî'nin bir gazeline yaptığı şerh ve mürşidi

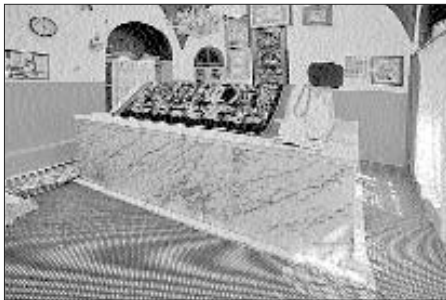


Ali Alparslan hattıyla "Yâ Hazret-i Pir-i Sâni Hasan Sezâî-yi Gülşenî" levhası (Abdullah Uçman koleksiyonu)

La'î Mehmed Fenâî'nin divançesiyle birlikte basılmıştır (Bulak 1250, 1256; İstanbul 1276). Şahver Çelikoğlu tarafından Latin harfleriyle yayımlanan eser (İstanbul 1985) Ali Rıza Özüygun'un doktora çalışmasına (*Hasan Sezâyî'nin Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri, Divân'ının Tenkitli Metni ve İncelenmesi*, 1999, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) konu olmuştur. 2. *Mektûbât-ı Sezâî*. Sezâî'nin oğluna, damadına, halifelerine, müridlerine, yakın çevresine, bazı devlet ricâline yazdığı mektuplardan oluşan eser Mehmed La'î'nin *Şerh-i Ma'nevî-yi Şerîfi* ile birlikte *Mektûbât-ı Hazret-i Sezâî* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1289). Sadeleştirilmiş bir yayımı da bulunan eser (haz. Cezair Yazar, İstanbul 2001) ayrıca aslına sadık kalınarak Latin harflerine çevrilmiş ve değişik açılardan tasnif edilerek değerlendirmeye tâbi tutulmuştur (Himmet Konur, *Hasan Sezâî ve Mektupları Işığında Tasavvuf Hayatı*, İzmir 2003). 3. *Şerh-i Gazel-i Niyâzî-i Mısırî*. Niyâzî-i Mısırî'nin, "Halk içre bir âyîneyim herkes bakar bir an görür" mısraıyla başlayan gazelinin şerhi olup (İstanbul 1276) Abdullah Çaylıoğlu'nun hazırladığı *Niyâzî-i Mısırî Şerhleri* adlı eser içinde (İstanbul 1999) ve Şahver Çelikoğlu'nun hazırladığı divanının sonunda yer almaktadır.

Sezâî'nin, "Gel ey dil bülbülü gülzâr-ı tenden eyle ihbârı / Ayân eyle ne gülşenden gelirsin bize de bârî" beytiyle başlayan kasideyi damadı Ahmed Müsellim Efendi tarafından *Şümû-i Lâmi' fi Beyân-ı Etvâr-ı Sâbi'* adıyla şerhedilmiş (baskı yeri yok, 1314), Hüseyin Vassâf *Sefîne*'de bu şerhin bir özetine yer vermiştir (III, 217-220). Sezâî'nin, "Kalem-i sun'-i ezel her ne ki tahrîr etti / Kaydedip suh-i ebedde anı takrîr etti" beytiyle başlayan gazelinin de Gülşenî-Sezâî şeyhi Şuayb Şerefeddin Efendi *İzâhu'l-merâm fi meziyyeti'l-kelâm* adıyla şerhetmiş, eser Latin harfleriyle de yayımlanmıştır (İstanbul 2001). Ayrıca Recep

Sezâî-yi Gülşenî'nin türbesi ve sandukası - Edirne





Uslu, *Zübde-i Makâle-i İlm-i Mûsikî ve Mecmûa-i Güfte* adlı iki risâleyi Sezâî'ye ait olduğunu ileri sürerek yayımlamış (bk. bibl.), Sezâî'nin bazı ilâhilerini çağdaşı Enfi Hasan Ağa bestelemiştir (*DİA*, XVI, 285).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Sezâî-yi Gülşenî, *Mektûbât*, İstanbul 1289, s. 8, 30, 69, 70; ayrıca bk. "Tercüme-i Hâl-i Hazret-i Sezâî", s. 2-7; *Hasan Sezâyî Dîvanı* (haz. Ali Rıza Özüygun), İstanbul 2005; Harîrîzâde, *Tibyân*, II, vr. 290<sup>a</sup>-292<sup>b</sup>; III, vr. 126<sup>a-b</sup>; *Sicill-i Osmânî*, III, 15; İsmet, *Tekmîletü's-Şekâik*, s. 397-398; *Osmanlı Müellifleri*, I, 84-85; *Tomar-Halvetiyye*, s. 50-52; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, III, 189-236; V, 79; *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, I, 298; Mustafa Tatcı, *Edebîyattan İceri: Dinî-Tasavvufî Türk Edebîyatı Üzerine Yazılar*, Ankara 1997, s. 366-369; Ratip Kazancıgil, *Edirne Şehir Tarihi Kronolojisi: 1300-1994*, İstanbul 1999, s. 146; Ali Rıza Özüygun, *Hasan Sezâyî-i Gülşenî*, Edirne 2002; Himmət Konur, *Hasan Sezâî ve Mektupları Işığında Tasavvuf Hayatı*, İzmir 2003; Recep Uslu, "Hasan Sezâyî Gülşenî'nin Bilinmeyen İki Musiki Eseri", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 12, İstanbul 2002, s. 37-49; Haydar Ali Dirioz, "Sezâî", *TA*, XXVIII, 491; Tahsin Yazıcı, "Sezâî", *İA*, X, 547-549; Kathleen Burrill, "Sezâî", *EI<sup>2</sup>* (İng.), IX, 150; Nuri Özcan, "Hasan Ağa, Enfi", *DİA*, XVI, 285.



HİMMET KONUR

### SEZÂİ-yi GÜLŞENÎ KÜLLİYESİ

Edirne'de  
XVIII. yüzyılda inşa edilen  
tekke-küllîye.

Gülşenî, Sezâî, Hasan Sezâî Tekkesi adlarıyla bilinen külliye, Gülşeniyye tarikatının Sezâîyye kolunun kurucusu Hasan Sezâî (ö. 1151/1738) adına XVIII. yüzyılın başında yaptırılmıştır. Cami, türbe, şadırvan, çeşme ve hazîreden oluşan külliye günümüze minare, iki türbe, şadırvan, çeşme ve hazîre ulaşmıştır. Bugüne kadar pek çok tahribata mâruz kalan külliye binaları 1151 (1738), 1153, 1165 (1752), 1286 (1869) ve 1305 (1887) yıllarında onarılmıştır. Eskiden tekkenin yerinde Şah Melek

Sezâî-yi Gülşenî Külliyesi'nin cümle kapısı üzerinde ve türbe duvarındaki kitâbeler



Paşa'nın 892'de (1487) bir zâviye yaptırdığı bilinmektedir. Bu zâviye, XVI. yüzyılda Edirne'ye gelen ve İbrâhim Gülşenî'nin halifesi olan Âşık Mûsâ Efendi tarafından Gülşenî Dergâhı olarak kullanılmaya başlanmıştır. XVII. yüzyılda tamir gören ve zaman içinde harap olan tekkenin yerine bugünkü yapılar inşa edilmiştir.

Binaya giriş, avlu duvarının batı kanadındaki iki türbenin ortasında kalan bir kapıyla sağlanmaktadır. Mermer söveli ve kemerli kapı açıklığının üzerinde yatay dikdörtgen biçiminde 1151 (1738) tarihli onarım kitâbesi bulunmaktadır. İçten yuvarlak kemeri oluşturan tuğlalar kalın derzlidir. Kapının yer aldığı bu duvar dıştan ve içten üstte iki sıra tuğla kirpi saçakla sonlanmaktadır. Avluda girişin kuzey ve güneyinde bulunan türbelerden güneydeki Hasan Sezâî'ye, kuzeydeki mürşidi La'fî Mehmed Fenâî Efendi ve Âşık Mûsâ Efendi'ye aittir.

Günümüze sadece temel kalıntıları ulaşan caminin Edirne Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi'nde mevcut 1957 yılına ait fotoğrafına göre cami güney-kuzey yönünde dikdörtgen planlı, kiremit kaplı, kırma çatılı ve tek minarelidir. Niteliği belirlenememekle birlikte kesme ve kaba yontma taşla inşa edildiği anlaşılan caminin güney ve batı cephelerinde sivri kemerli ikişer pencere olduğu görülmektedir. Camide yakın zamanda (Aralık 2006) yapılan kazıda zeminde farklı kotlarda altıgen ve kare tuğla döşemelerle pencere alt söveleri ve mihrap nişi ortaya çıkarılmıştır. Caminin kuzeydoğusunda yapıdan biraz

uzakta yer alan minaresi düzgün kesme taşla inşa edilmiştir. 1887'deki onarım sırasında yaptırılan minare kare kaide üzerinde silindirik gövdeli, tek şerefeli ve piramidal külâhlıdır. Gövdesi düşey silmelerle bölünmüş minarenin beş sıra mu-karnaslı şerefesi mermer korkulukludur. Yapılan son kazıda minare ile cami arasında bir ocak nişi tesbit edilmiştir. Kaynaklardan öğrenildiğine göre bilinmeyen bir tarihte minare ile cami arasına cami ile aynı yükseklikte bir mekân eklenmiştir. Niteliği belirlenemeyen bu mekânın semâhâne veya caminin son cemaat yeri olması ihtimali vardır.

Sezâî-yi Gülşenî Türbesi eskiden bir sebzeçi dükkânı iken Gülşenî'nin vasiyetiyle kendisinin oraya gömülmesi üzerine türbeye dönüştürülmüştür. Kareye yakın dikdörtgen planlı, düzgün kesme taştan inşa edilen yapının üzeri pandantifli kubbeye örtülmüştür. Türbenin batı cephesinde tuğladan sivri kemerli alınlıklı, mermer söveli, kare açıklıklı, demir şebekeli iki adet pencere yer almaktadır. Pencere kemerlerinin ortasında 1153 (1740) tarihli dört satırlık bir onarım kitâbesi bulunmaktadır. Kuzey cephesi üzerinde batı cephesindekilerle aynı karakterde bir adet pencere ile bu pencerenin mermer sövesi üstünde tarihi belli olmayan bir kitâbe mevcuttur. Türbenin sağır olan güney cephesine karşılık doğu cephesinde iki kapı yer almaktadır. Kapılardan güneyde olanı büyük olup yuvarlak kemerli açıklıklı ve sövesizdir, daha sonraları örülerek kapatılmıştır. Küçük olan kapı mermer söveli ve yuvarlak kemerli açıklıklıdır. Kemerin kilit taşında çarkıfelek motifi, kemer köşelerinde gül dalından oluşan süslemeler bulunmaktadır. Bu kapının hemen üstünde kare formlu bir mermer levha üzerinde 1153 (1740) tarihli ve Mehmed Tâib imzalı Hasan Sezâî'nin tuğrası görülmektedir. Türbenin doğu cephesi önüne sonradan dikdörtgen planlı bir birim eklenmiş olup üzeri eğimli bir çatı ile kapatılmıştır. İçeride mekânın ortasında Hasan Sezâî'ye ait mermer sanduka yer almaktadır. Son onarımlar sırasında kapatılan büyük kapı içeride camekânlı bir nişe dönüştürülmüştür. Kuzeydeki şeyhlere ait türbe kare planlı



Sezâî-yi Gülşenî Külliyesi - Edirne

olup üzeri iki yöne eğimli kiremit çatıyla örtülüdür. Sağır kuzey cephesine karşılık güneyde cephede dikdörtgen açıklıklı bir pencere, doğu cephesinde yine dikdörtgen açıklıklı bir kapı bulunmaktadır. Günümüzde betonarme olarak yenilenen türbenin içinde biri üç, diğeri iki kademeli kaide üzerinde yer alan ahşap sandukalar mevcuttur.

Avluda bulunan şadırvan 1164 (1751) yılında Mustafa Efendi tarafından yaptırılmıştır. Çokgen planlı bir alanın ortasında yükselen taş kaideye oturan mermer hazne dilimli bir gövdeye sahiptir. Dilimli gövdenin her bir yüzeyinde birer gülbez-nenk motifi yer almakta ve bunların ortasında da musluklar bulunmaktadır. Son onarımlar sırasında üzeri demir profillerle kapatılan şadırvanın doğu yüzünde Nazîrâ İbrâhim Efendi'nin kaleme aldığı kitâbe mevcuttur. Hasan Sezâî-yi Gülşenî Türbesi'nin güney cephesine bitişik durumdaki çeşmenin yarıya yakın bir kısmı ile yalak ve ayna taşı günümüzde toprak altında kalmıştır. Kesme taştan inşa edilen çeşme kare planlı ve piramidal taş külâhla örtülüdür. Oldukça sade bir görünüşe sahip çeşmede herhangi bir mimari unsur bulunmamaktadır. Avluda yapılan kazı çalışmalarında caminin kuzeyinde tekkeye ait koridorlu hücreler ve bir ocak nişi ortaya çıkarılmıştır. Hasan Sezâî-yi Gülşenî Türbesi'nin doğusunda içinde önemli şahsiyetlerin mezarlarını barındıran hazîre bu özelliğiyle ayrıca incelenmesi gereken bir öneme sahiptir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Abdurrahman Hibri, *Enisü'l-müsâmirin: Edirne Tarihi 1360-1650* (trc. Ratip Kazancıgil), İstanbul 1999, s. 37-39; Evliya Çelebi, *Sevâhatnâme* (Dağlı), III, 253-254; Ahmed Bâdi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne: Edirne Bahçeleri* (trc. Ratip Kazancıgil), İstanbul 2000, II, 91-92; Osman Nuri Peremeci, *Edirne Tarihi*, İstanbul 1939, s. 272-273; Rıfık Melül Meriç, *Edirne'nin Tarihi ve Mimari Eserleri Hakkında*, İstanbul 1963, s. 41; Oral Onur, *Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler*, İstanbul 1972, s. 167-171; a.m.f., *Edirne Minareleri*, Edirne 1972, s. 70; Aynur Narin, *Edirne'nin Medrese-İmaret ve Tekkeleri* (mezuniyet tezi, 1972), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi Bölümü, s. 56; F. Th. Dijkema, *The Ottoman Historical Monumental Inscriptions in Edirne*, Leiden 1977, s. 104; Ali Rıza Özüygun, *Hasan Sezâî-yi'nin Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri, Divanı'nın Tenkitli Metni ve İncelemesi* (doktora tezi, 1999), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 72-80; Ratip Kazancıgil, *Edirne Şehir Tarihi Kronolojisi: 1300-1994*, İstanbul 1999, s. 48, 73, 82, 84, 121, 138, 146; Selma Özkan, *Edirne Türbeleri* (yüksek lisans tezi, 1995), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 67-78; *Yöre* (Hasan Sezâî özel sayısı), sy. 45, İstanbul 2003.



N. ÇİÇEK AKÇIL

### SEZÂİYYE

(سزائییه)

Halvetî-Gülşenî tarikatının  
Hasan Sezâî-yi Gülşenî'ye  
(ö. 1151/1738)  
nisbet edilen bir kolu  
(bk. SEZÂİ-Yİ GÜLŞENÎ).

### SEZGİ

(bk. HADS).

### SEZGİN, Bekir Sıtkı

(1936-1996)

┌Türk müsikisi ses sanatçısı, bestekâr.┐

1 Temmuz 1936'da İstanbul Şehremi-ni'de doğdu. Babası, Kemah'ın Hüdü köyünden Kâdirî şeyhi Hâfız Hüseyin Efendi, annesi Feride Hanım'dır. İlk ve ortaokulu babasının görevi sebebiyle bulunduğu İsparta ve Muğla'da okudu. 1950'de ortaokulu bitirdikten sonra öğrenimine iki yıl ara verdi ve bu süre içerisinde hıfzını tamamladı. 1952'de İstanbul'da Pertevniyal Lisesi'ne ve bir yıl sonra babasının teşvikiyle Belediye Konservatuvarı'na girdi. Her ikisini de başarıyla bitirmesinin ardından (1956) Denizli'de askerliğini yaptı, terhisten sonra Ekim 1958'de İzmir'e yerleşti. 1959'da girdiği İzmir Radyosu'nda iki yıl sonra stajyerliği kalkarak solist ses sanatçısı oldu. Bu görevini Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu (TRT) bünyesinde devam ettirdi. 1965'te birinci sınıf ses sanatçısı oldu. İki yıl sonra İzmir Radyosu'nda sanatçı adaylarına repertuar ve üslup hocalığı yaptı. 1974'te İzmir Radyosu klasik koro şefliğine getirildi.

1975-1976 ders yılında İstanbul'da öğrenime açılan Türk Müsikisi Devlet Konservatuvarı'nın şan bölümünde repertuar hocalığına tayin edildi. Bu münasebetle İzmir'den ayrılarak İstanbul'a yerleşti. 1978'de İstanbul Radyosu'ndaki vazifesine Küçük Koro ve Kadınlar Topluluğu şefliğiyle Repertuar Kurulu üyeliği, ayrıca Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu Merkez Denetleme Kurulu üyeliği ilâve edildi. 1981 yılı sonunda Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu'ndan emekli oldu. 1982'de İstanbul Teknik Üniversitesi'ne bağlanan Türk Müsikisi Devlet Konservatuvarı'ndaki görevi vefatına kadar devam etti. Bir ara Adapazarı Belediye Konservatuvarı'nda öğretim üyeliği de yapan Sezgin'in Türk Müsikisi Devlet Konservatuvarı'ndaki son görevleri Ses Eğitimi ve Temel Bilimler bö-

lümledeki repertuar ve üslup, Sosyal Bilimler Enstitüsü yüksek lisans programında dinî müsikî eğitimi dersleri hocalığıdır. 10 Eylül 1996 tarihinde kalp krizinden vefat etti ve ertesi gün Sahrâyıcedid Mezarlığı'na defnedildi. Oğlu Hüseyin Kutsi Sezgin ses sanatçısı, neyzen ve koro şefi olarak müsikî çalışmalarını sürdürmektedir.

Müsikîyi kendisine bahşedilmiş yüce bir değer, bir nimet olarak kabul edip onun istifade edilmeden iyi kullanılması, iyi icra edilmesi gerektiği anlayışına sahip olan Bekir Sıtkı Sezgin kendine has bir üslup geliştirmiş ve bu üslupla ortaya koyduğu dinî ve din dışı müsikî icraları döneminde çok beğenilmiştir. Klasik ve klasik sonrası dönemleri eserlerinin yanı sıra özellikle dinî formlardaki başarılı icraları onu zamanın müsikîinasları arasında farklı bir konuma getirmiştir. Müsikîye olan kabiliyetinin çok küçük yaşlarda babası tarafından fark edilmesi üzerine müsikideki ilk hocaları bu konuda eğitimli olan annesi ve babası olmuştur. İlkokula başladığında (1942) babasından aldığı dinî müsikî dersleri sonucu pek çok eseri başarıyla icra edebilecek bazı makamları pratik olarak tanıyabilecek seviyedeydi. İlkokul öğrenimi süresince babasından Kur'an tilâveti ve Kur'an ilimleri dersleriyle mevlid, ilâhi, durak, şügül, tevşih, na't, kaside, ezan gibi dinî müsikî form bilgilerini almaya devam etmiştir. Bu arada üdf olan annesinden başladığı şarkı meşklerini ilk ve ortaokul yıllarında da sürdürmüştür. Annesinden ilk meşkettiği eserin Şerif İçli'nin, "Derdimi ummâna döktüm âsumâna inledim" mısraıyla başlayan hicaz şarkısı olduğunu söylemiştir. On yaşlarına geldiğinde babasının onun bir topluluk karşısında okuyabileceği kanaatine varmasıyla ilk defa cami kürsüsüne çıkarak mevlidin "Tevhid" bahrini okumuş, mevlid üzerindeki çalışmalarını "Tevhid" bahrini Hâfız Fahri Tükel, "Nur" bahrini babası Hüseyin Efendi, "Velâdet" bahrini Hâfız Mecit Sesigür, "Merhabâ" bahrini Hâfız Rıza, "Mi'rac" bahrini



Bekir  
Sıtkı  
Sezgin

Hâfız Mahmut Öncü'den meşkederek devam ettirmiştir. Lâleli Camii başmüezzinlerinden Hâfız Numan Efendi'den ezanın her beş vakti için farklı makamlardan okunuşunu öğrenmiştir. Bu arada 1946-1948 yıllarında İzmir'de zaman zaman ziyaret ettiği Hoca Mehmet Râkım Elkutlu'dan bazı eserlerini meşketme imkânı bulmuştur. Ayrıca İzmir'de olduğu dönemde Salepçibaşı Camii imamı ve zâkirbaşı Hâfız İlhâmi Efendi, Manisalı Çorapçızâde Hâfız Ahmed Efendi, Nazıllılı Hâfız İsmail Gürses, Mübâşir Kemal Efendi gibi mûsiki ustalarından üslûp ve klasik repertuar; Servet Özbay, Gürer Erman, Turhan Yalçın ve Mehmet Kutlugün'den nazariyat, solfej ve repertuar; Zeki Baran ve Fuat Edip Bakır'dan edebiyat dersleri almıştır. İstanbul Belediye Konservatuvarı'ndaki eğitimi sırasında Mesut Cemil Tel, Şefik Gürmeriç, Şive Ölmez, Ferdi Ştatzer, Münir Nurettin Selçuk ve Nevzat Atlığ'dan yararlanmış, Sadettin Kaynak'la tanışmıştır. Resmî görevleri dışında bazı özel konserler vermiş, ancak gazinolarda hiç okumamıştır.

Mûsikinin sadece teknik bilgiyle ya da kitaplardan değil meşk yoluyla, yani iyi bir ağızdan (fem-i muhsin) usta-çırak ilişkisiyle dinleyerek ve izleyerek öğrenilebileceğini ifade etmiş ve hayatı boyunca bu anlayışı savunmuştur. Onun için meşk esasında en küçük bir ayrıntı bile önemli olup meşk bir çeşit nefis terbiyesidir. Ona göre iyi bir mûsikişinas olabilmek için mûsiki birikiminin edebiyat ve tasavvuf bilgileriyle desteklenmesi gerekir, ayrıca iyi bir icra bütün bu özelliklere ses tekniğinin ilâvesiyle sağlanır. Aruz vezniyi iyi bilmesi, kafa ve göğüs seslerini kullanarak ortaya koyduğu ses hâkimiyeti, geniş repertuar bilgisi ile yumuşak üslûbu, Bekir Sıtkı Sezgin'in kusursuz icrasındaki unsurlardır. Eserlerini okurken âdeta yaşadığı boyutun daha ötesine geçerek oralardan birtakım sesleri hissettiğini söyler, küçük yaşta aldığı dinî mûsiki eğitiminin onun icracılıktaki en önemli alt yapısını oluşturduğunu hemen her fırsatta vurgulardı. Ses perdelerini basma konusunda gösterdiği hassasiyeti mûsiki çevrelerinde onun "perdeci" diye anılmasına sebep olmuştur.

Klasik mûsiki, tasavvuf ve Mevlvî mûsikisi repertuarı çerçevesinde yurt içinde ve Almanya, Belçika, Fransa, Hollanda, İtalya, İngiltere, İspanya, Japonya gibi ülkelerde her biri başlı başına bir sanat hadisesi olarak nitelendirilen pek çok konser vermiştir. 1978'de Sheraton Oteli Salonu'nda verdiği konser İstanbul'daki ilk konseridir. 1981 yılında Topkapı Sarayı Müzesi Bâ-



Bekir Sıtkı Sezgin Ankara'da bir televizyon konserinde (26 Mart 1975)

büssaâde önündeki konser de onun en başarılı icralarından biri olarak değerlendirilmektedir. Aynı yıl Amsterdam KRO Radyosu arşivi için geniş bir repertuarla Türk mûsikisi klasiklerini seslendirmiştir. Bu icralarda kendisine dönemin en seçkin saz sanatçıları eşlik etmiş olup bazıları şunlardır: Cevdet Çağla, Yücel Aşan, Necdet Yaşar, Abdi Coşkun, Niyazi Sayın, Akagündüz Kutbay, Doğan Ergin, Ömer Erdoğdular, Cınuçen Tanrıkorur, İhsan Özgen, Cüneyt Kosal, Erol Deran. Bekir Sıtkı Sezgin çok az plak doldurmuştur. Ancak özel toplanılarda ve konserlerinde kaydedilmiş pek çok ses bandı bugün mûsiki çevrelerindeki özel arşivlerde yer almaktadır. Ayrıca 1993-1994 yıllarında Yapı ve Kredi Bankası Kültür Yayınları arasında hazırlanıp neşredilen "Büyük Besteler Büyük Ustalar" ve "Güldeste" adlı Türk mûsikisi kaset ve CD'lerinin müzik danışmanlığı ve genel sanat yönetmenliğini yapmasının yanı sıra bu çalışmadaki bazı eserleri de seslendirmiştir. Bu sahada icracı olarak yaptığı son çalışma ise İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı adına gerçekleştirdiği Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin nevâ Mevlvî âyini-dir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* müellif kadrosunda yer alan Bekir Sıtkı Sezgin, ayrıca Şubat 1981 - Aralık 1982 tarihleri arasında yirmi iki sayı yayımlanan, genel yönetmenliğiyle sanat kurulları başkanlığını üstlendiği *San'at ve Kültürde Kök* adlı dergide "Düşüncelerimiz" ve "Usullerimiz" başlıkları altında Türk mûsikisinin meseleleri ve mûsiki usullerini konu alan makalelerle "Sanat Âbideleri-

miz" başlığı altında dinî ve din dışı formlarda pek çok nota neşretmiştir. Ortaya koyduğu mükemmel icranın gelecek nesillere taşınmasında da büyük gayret göstermiş ve talebeler yetiştirmiştir. Oğlu Hüseyin Kutsi Sezgin, Doğan Dikmen, Serhat Sarpel, Necmettin Yıldırım, Aytaç Ergen, Fatih Salgar bunlardan bazılarıdır.

En çok sevdiği bestekârları Eyyübî Zekâi Dede, Hacı Ârif Bey, Mehmet Râkım Elkutlu ve Avni Anıl olarak sıralayan ve hayatını mûsikiye vakfettiğini, ancak henüz hiçbir şey öğrenemediğinin farkına vardığını söyleyecek kadar alçak gönüllü olan Bekir Sıtkı Sezgin, güfte seçiminde gösterdiği hassasiyetin yanı sıra usul mükemmeliyetiyle dikkati çeken sanat değeri yüksek besteleriyle bu sahadaki gücünü de ortaya koymuştur. Hüz zam makamını çok seven Sezgin'in 1962'de bestelediği, sözleri Yavuz Sultan Selim'e ait, "Sanma şâhım herkesi sen sâdikâne yâr olur" mısraıyla başlayan ağır aksak usulündeki şehnaz şarkısı ilk bestesidir. Bu tarihten itibaren vefatına kadar Mevlvî âyini, tevşih, durak, salâ, şügûl, ilâhi, na't, münâcât, peşrev, saz semâisi, kâr-ı nâtık, kârçe, beste, ağır semâi, yürük semâi, şarkı, çocuk şarkısı formlarında 100'e yakın eser bestelemiştir. Son bestelerinden biri Mustafa Tahralı'nın güftesi üzerine yaptığı hüzâm kâr-ı nâtıktır (bestelediği eserlerden doksan bir adedinin listesi için bk. Paçacı, VCD-Kitapçık, s. 28-32).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Cınuçen Tanrıkorur, *Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler*, İstanbul 1998, s. 374-376; Saadet Gültaş, "Bekir Sıtkı Sezgin'le Dinî-Tasavvufî Müsiki ve Klâsik Müsiki Hakkında Mü-lâkât", *San'at ve Kültürde Kök*, sy. 13, İstanbul 1982, s. 24-26; sy. 16 (1982), s. 45; sy. 17 (1982), s. 38-39; Nuran Ürkmez, "Mûsiki Bir Niyettir, Hüsn-i İstîmâl Gerekir", *İzlenim*, sy. 1, İstanbul 1992, s. 125-127; Yalçın Çetinkaya, "Ârif Olan Ağlar", *Aksiyon*, sy. 94, İstanbul 1996, s. 20-22; Mehmet Çınarlı, "İki Büyük Sanatçının Kaybı Üzerine", *TDL*, sy. 539 (1996), s. 561-563; M. Nazmi Özalp, "Bekir Sıtkı'yı Anarken", *TY*, sy. 459 (1997), s. 47-48; İncilâ Bertuğ, "Bekir Sıtkı Sezgin'e Dair ...", *MM*, sy. 460 (1998), s. 22-23; Mustafa Doğan Dikmen, "Türk Müziğinde Şarkı İcrâcılığı", *Musikişinas*, sy. 7, İstanbul 2005, s. 97-99; Gülay Gedik, "Bekir Sıtkı Sezgin, Dinî Müsiki ve Meşk Usûlü", a.e., s. 100-104; Gönül Paçacı, Bekir Sıtkı Sezgin, Türk Müzik Geleneğini Yaşatanlar, Boyut Müzik-Boyut Yayın Grubu, VCD-Kitapçık; a.mlf., Şems-Musikimizde Bir Güneş: Bekir Sıtkı Sezgin, Video filmi, Boyut Yayın Grubu; Mehmet Güntekin, Bekir Sıtkı Sezgin, Türk Müsikisi Vakfı Adına Kaf Müzik Basın Reklam Filmcilik San. ve Tic. Ltd. Şti. tarafından hazırlanan albüm kitapçığı. (Maddenin yazımında Bekir Sıtkı Sezgin'in oğlu Hüseyin Kutsi Sezgin'den alınan şifâhî bilgilerden de faydalanılmıştır).



**SHAW, Jay Stanford**

(1930-2006)

**Amerikalı  
Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti  
tarihçisi.**

5 Mayıs 1930'da Minnosoeto eyaletinde Saint Paul şehrinde dünyaya geldi, ailesi asrın başlarında buraya yerleşen Müsevî göçmenlerindendir. Bu şehirde Webster Elementery ve daha sonra Mechanic Arts High School'u bitirdi. Yüksek öğrenimine Stanford Üniversitesi'nde başladı (1947-1952) ve İngiltere işçi partisinin dış politikası konulu bir çalışmayla yüksek lisansını tamamladı (1955). Ardından Princeton Üniversitesi'ne devam etti. Ortadoğu ağırlıklı tarih öğrenimi sebebiyle Arapça, Türkçe ve Farsça öğrenmeye başladı. Londra ve Oxford üniversitelerinde çalıştı; burada Bernard Lewis, Paul Wittek ve Hamilton A. R. Gibb gibi hocalardan istifade etti. 1955'te Mısır'a gitti, Kahire ve Ezher üniversitelerinde çalıştı, Osmanlı dönemine ait arşivlerde araştırmalar yaptı. Bu konuya verdiği önem sebebiyle arşiv ağırlıklı çalışmalarına 1956-1957 yılları arasında İstanbul Üniversitesi'nde devam etti. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde araştırmalarda bulundu. Mısır'daki Osmanlı dönemini konu alan, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1789* adlı doktora tezini 1958'de Princeton Üniversitesi'nde tamamladı. Böylece Harvard Üniversitesi'ne geçti ve 1958-1968 yıllarında burada hocalık yaptı. Daha sonra 1992 yılındaki emekliliğine kadar çalışacağı Kaliforniya Üniversitesi'ne katıldı. 2000 yılından itibaren Bilkent Üniversitesi hocaları arasında yer aldı. 16 Aralık 2006'da İstanbul'da ölen Shaw, Ortaköy'deki Etzahayim Sinagogu'nda yapılan cenaze töreninin ardından Ulus'taki Eşkenazi Müsevî Mezarlığı'na defnedildi.

Cambridge Üniversitesi tarafından yayımlanan *International Journal of Middle East Studies*'in (*IJMES*) kurucusu olan ve uzun süre baş editörlüğünü yapan Shaw (1967-1980) Türkiye Bilimler Akademisi şeref üyeliğine seçilmiş (2000), Eylül 2006'da Türk ve Türkiye tarihine katkılarında ötürü 1981'den beri üye olduğu Türk Tarih Kurumu tarafından hizmet madalyası ve berati ile taltif edilmiştir. Boğaziçi ve Harvard üniversiteleri kendisine fahri doktora unvanı vermiş olması yanında önde gelen çeşitli tarih kuruluşlarının üyeliğinde



Jay Stanford  
Shaw

bulunmuştur. 1998'de Türkiye Cumhuriyeti cumhurbaşkanı tarafından liyakat madalyası ile onurlandırılmıştır.

Shaw pek çok önemli esere imza atmış, çok sayıda makale kaleme almıştır. Bunların içinde, 1966'da evlendiği eşi Ayşe Ezel Kural ile beraber hazırladığı *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* adlı çalışma, bir Batı dilinde N. Jorga'nın *Osmanlı Tarihi*'nden sonra yayımlanmış en kapsamlı eser olarak kabul edilmektedir. Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar gelen ve büyük kısmı kendi sorumluluğunu taşıyan eserin bilimsel yönden sorgulanması önde gelen pek çok Osmanlı tarihçisi tarafından yapılmış ve olumlu-olumsuz değerlendirmelere konu olmuştur. Shaw, diğer çalışmalarında olduğu gibi bu eserinde de Osmanlı arşivlerinin önemini göstermiş ve arşiv malzemelerinin kullanımına öncelik vermiştir. Bu tür malzemelerin ışığı altında Ermeni iddialarına iştirak etmeyen, 1915 Ermeni tehciriyle ilgili olarak ileri sürülen asılsız iddiaları sorgulayan ve reddeden görüşleriyle öne çıkan Shaw, bu tutumundan ötürü evinin kundaklanması gibi ağır tehdit içeren saldırılara mâruz kalmıştır. Soykırım iddialarını reddedenlere yapıldığı gibi "Türk dostu tarihçi" etiketiyle ilmi saygınlığına gölge düşürülmek istenmiştir. Osmanlı tarihiyle uğraşan pek çok önemli ismin (meselâ Ezel Kural Shaw, A. Hess, C. V. Findley, A. Levy, D. Quateart, R. Jennings, D. Kushner, J. R. Barnes, H. Lowry, J. McCharhty) doktora tezlerini yöneten Shaw son yıllarında çalışmalarına Türkiye'de devam etmiştir.

**Eserleri.** Çeşitli dergilerinde çok sayıda araştırması yayımlanmış bulunan Shaw'un başlıca kitapları arasında şunları saymak mümkündür: *The Financial and Administrative Organisation and Development of Ottoman Egypt 1517-1798* (Princeton 1962); *Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution* (Cambridge,

Mass., 1964); *The Budget of Ottoman Egypt, 1005/06-1596/97* (The Hague 1968); *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III. 1789-1807* (Cambridge, Mass., 1971; *Eski ve Yeni Arasında Osmanlı İmparatorluğu*, trc. Hür Güldü, İstanbul 2008); *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (Ezel Kural Shaw'la birlikte, I-II, Cambridge 1976-1977; *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, trc. Mehmet Harmancı, I-II, İstanbul 1982); *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic* (New York 1991); *Turkey and the Holocaust: Turkey's Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution, 1933-1945* (New York 1993); *From Empire to Republic: The Turkish War of National Liberation 1918-1923: A Documentary Study I-V vols. in 6 Books* (Ankara 2007); *The Ottoman Empire in World War I, Volume I-II* (Ankara 2007-2008). Bazı önemli makaleleri de şunlardır: "The Land Law of Ottoman Egypt (960-1553): A Contribution to the Study of Landholding in the Early Years of Ottoman Rule in Egypt" (*Isl.* [1962], s. 106-137); "The Origins of Representative Government in the Ottoman Empire: An Introduction to the Provincial Councils, 1839-1876" (*Near Eastern Round Table, 1967-1968*, ed. R. B. Winder, New York 1969, s. 53-142); "Selim III and the Ottoman Navy" (*Turcica*, I [Paris 1969], s. 212-241); "The Yıldız Palace Archives of Abdülhamid II" (*Ar.Ott.*, III [1971], s. 211-237); "L'Impero Ottomano e la Turcchia Moderna" (*Storia Universale Feltrinelli*, XV [Rome 1972], s. 21-159); "Ottoman Population Movements during the Last Years of the Empire (1885-1914): Some Preliminary Remarks" (*Osm.Ar.*, I [1980], s. 191-205); "Christian Anti-Semitism in the Ottoman Empire" (*TTK Belleten*, LIV/211 [1991], s. 1075-1149). "The Armenian Legion" (*The Armenians in the Late Ottoman Period*, ed. İlber Ortaylı – Türkkiye Ataöv, Ankara 2001, s. 155-206).

**BİBLİYOGRAFYA :**

Klaus Kreiser, "Clio's Poor Relation: Betrachtung zur Osmanischen Historiographie von Hammer-Purgstall bis Stanford Shaw", *Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit*, X, Wien 1983, s. 24-43; Zafer Toprak, "Yaşayan Türkologlar: Stanford Shaw ile Söyleşi", *TT*, XIII/76 (1990), s. 201-202; Sabahattin Yaşar, "Stanford J. Shaw'un Ardından", *TY*, XXVII/234 (2007), s. 71-73; Adnan Gül, "Türkiyeli Bir Türk Tarihçisi: Stanford J. Shaw (1930-2006)", *a.e.*, XXVII/237 (2007), s. 86-91; [www.bilkent.edu.tr/~shaw/profile.html](http://www.bilkent.edu.tr/~shaw/profile.html).



ATILLA ÇETİN

## SIBGATULLAH

( صبغة الله )

Hak din ve selim fitrat mânasında Kur'an'da geçen bir terkip.

Sözlükte “boyamak, suya batırmak” anlamındaki **sabğ** (sıbg, sıbağ) kökünden **sibga** (boya, renk) ile **Allah** lafzından oluşan **sibgatu'llâh** tamlaması “Allah'ın boyası” demektir. Cevherî bu terkiyi “Allah'ın dini” (eş-Şihâh, “şbg” md.), Râgıb el-İsfahânî ise “Allah'ın insanda yarattığı, onu diğer canlılardan ayıran akıl ve fitratı” (el-Müfredât, “şbg” md.) diye tanımlamıştır. Dilekler Allah'a yaklaşırın her şeyi kastederek söz konusu terkinin “Allah'ın dini, şeriati, hilkatı” anlamlarına geldiğini de belirtmiş (Lisânü'l-Arab, “şbg” md.), boyanın kumaşı süslemesi gibi dinin de onu benimseyen için bir tür ziynet olduğuna işaret etmişlerdir (Kâmus Tercümesi, II, 712). Sibganın aynı mânalara gelen, fakat zamanla Filistinli hıristiyanların lehçesinde “vaftiz” anlamı kazanan Ârâmîce bir kökten gelmiş olması ihtimaline de işaret edilmiştir (Jeffry, s. 192).

Kur'an-ı Kerim'de sibgatu'llah terkihi ve sibga kelimesi aynı âyette (el-Bakara 2/138), “sıbg” (katık) kelimesi de bir başka âyette (el-Mü'minûn 23/20) birer defa geçmektedir. Hadislerde sabğ kökünden türeyen isim ve fiiller sözlük anlamıyla kullanılmakla beraber sibgatu'llah tamlamasıyla ilgili rivayetler tefsir kaynaklarında geçmektedir (Wensinck, el-Mu'cem, “şbg” md.). Bakara sûresinde sibgatu'llah terkihiinden önce ve sonra yer alan âyetler incelendiğinde bu ilâhî beyanlarda Ehl-i kitabın Hz. Muhammed'e ve müminlere karşı asılsız iddialarına cevap verildiği, Allah katında hak dinin özelliklerine dikkat çekildiği ve Hz. Peygamber'in mesajı ile yahudi ve hıristiyanların dinî söylemlerinin karşılaştırıldığı görülür. İslâm âlimleri, sibgatu'llahı kullandığı bağlamdan hareketle, önce Ehl-i kitabın hak dinin özellikleriyle uyuşmayan inanç ve davranışlarını temsil eden hıristiyanların vaftiz âyinleriyle alakalandırılmışlardır. Nitekim Vâhidî âyetin nüzül sebebi olarak hıristiyanların söz konusu uygulamalarını göstermektedir (Esbâbü'n-nüzûl, s. 40). Hıristiyanların çocuklarını sarı renkli bir suya batırmak suretiyle vaftiz etmeleri, bu işlemle temizlenip arındıkları ve hıristiyan dine girdikleri yönünde bir çağırışın olması için bu terkihi kullanıldığını belirten müfessirler, Allah Teâlâ'nın onların suyunun ve boyasının değil kendi dininin, İslâm boyasının insanları temizleyeceğine işaret ettiğini belirt-

mişlerdir. Bu çerçevede İslâm âlimleri sibgatu'llaha genelde “Allah'a iman, Allah'ın dini, O'nun insan fitratına yerleştirdiği özellik” anlamlarını vermişlerdir. Taberî söz konusu terkipli, “Biz Allah'a iman ettik ... Biz O'na teslim olmuş kimseleriz” meâlindeki âyet (el-Bakara 2/136) arasında ilişki kurarak bu imanın “sibgatu'llah” mânasına geldiğini, söz konusu terkinin de “Allah'ın insan fitratına yerleştirdiği hak din” demek olduğunu söyler (Câmi'u'l-beyân, I, 570-572). Mâtürîdî sibgatu'llaha “Allah'ın kesin delili” ve “sünnetullah” mânalarını da eklemiştir, bu durumda, “Boyası Allah'ınkinden daha güzel olan kimdir?” meâlindeki beyanın, “Dini, sünneti ve kesin delilleri Allah'ınkinden daha güzel olan kimdir?” anlamına geleceğini ve bu dinin, şaşkınlık ve gaflet içinde bulunup hiçbir kesin delil ve hükme dayanmayan dinlere benzemeyeceğini ifade etmiştir (Te'vilâtü'l-Kur'ân, I, 254-255). Zemahşerî terkinin “Allah'ın arındırması” mânasına geldiğini, çünkü imanın nefisleri temizlediğini belirtmiş ve hıristiyanların vaftiz âyinine atıf yaparak müslümanların, “Allah'a iman ettik, O, benzeri olmayan iman boyası ile bizi boyadı ve mânevî kirlerden arındırır” veya, “Allah Teâlâ bizi iman boyası ile boyadı, sizin boyanız ile boyanmadık” demekle emredildiklerini ifade etmiştir (el-Keşşâf, I, 195). Fahreddin er-Râzî sibgatu'llah ile “fitrat” ve “Allah'ın dini” anlamları arasında bir yakınlık bulunduğunu söylemiş, neticede müslümanların emredildiği fitratın (dinin) akfî ve şer'î delillerin gerektirdiği bir nitelik taşıdığına dikkat çekmiştir. Mâtürîdî'nin görüşünü benimseyerek terkinin “Allah'ın hücceti ve delili” anlamını kaydetmekle beraber Râzî “Allah'ın dini, insanın yaratılışına koyduğu fitratı” mânalarını diğerlerine tercih etmiştir (Mefâtihu'l-ğayb, IV, 86-87).

Son dönem müfessirlerinden M. Reşîd Rızâ sibgatu'llahın “Allah'ın mahlûkatı yarattığı fitratı” anlamı üzerinde durmuş, O'nun peygamberlerini ve kullarından inananları bu fitratla boyadığını, bu konuda sonradan oluşturulan beşerî müdahalelerin bir rolünün olmayacağını belirtmiştir. Boyası Allah'ınkinden daha güzel olan birinin bulunmadığını, O'nun boyasının nefisleri, akılları ve kalpleri temizlediğini, Ehl-i kitabın din adamlarının dine ekledikleri şeylerin ise beşerî renk taşıdığını ifade etmiştir (Tefsirü'l-menâr, I, 486). Elmalılı Muhammed Hamdi terkihi, “Biz Allah'ın boyası olan fitrî imanla iman ettik, sudan imana, sunî boyaya tenezzül etmedik” şeklinde anlamış, âyetin devamının tefsirinde de dinin, imanın, temizliğin ve güzelliğin

fitrî olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Elmalılı, yapılan bütün temizliklerin fitrî temizliği korumasına ve ârizî kirlerden temizlemesine yönelik olduğunu, insanları suya sokup çıkarmakla bunun gerçekleşmeyeceğini söylemiştir (Hak Dini, I, 515-516).

Sibgatu'llah terkihinin yer aldığı Bakara sûresi hicretin 2. yılından itibaren inmeye başlamıştır. Önceki sûrelerde Ehl-i kitabı yapılan atıfların bu sûrede ve daha sonra nâzil olan diğer sûrelerde sıklaştığı görülür. Bakara sûresinin 40. âyetinden 148. âyetine kadar devam eden kısmında genellikle yahudi ve hıristiyanların hem kendi aralarındaki anlaşmazlıklara hem de her ikisinin İslâmiyet'e yönelik yanlış ve saldırgan beyanlarına yer verilir ve Allah nezdindeki şaşmaz gerçeğin neden ibaret olduğu açıkça ortaya konur. İslâmiyet'le Ehl-i kitabın temsil ettiği Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki sibgatu'llah da yer almaktadır. Terkinin sözlük anlamı Ehl-i kitap'tan alınmışsa da istilâhî muhtevası, yer aldığı kompozisyondan da anlaşılacağı üzere Allah katındaki hak din ve O'nun tarafından insan yaratılışına yerleştirilen selim fitrattan ibarettir. İslâmiyet, tevhide dayanan bu temel özelliği sayesinde kısa bir zaman sonra evrensel din haline gelmiştir; bugün de nitelik açısından bütün dinlere hâkim olma konumunu sürdürmektedir (krş. et-Tevbe 9/33; el-Feth 48/28; es-Saf 61/9).

### BİBLİYOGRAFYA :

Kâmus Tercümesi, II, 712; Taberî, Câmi'u'l-beyân, I, 570-572; Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 254-255; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Kahire 1998, s. 40; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1423/2003, I, 195; Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-ğayb, IV, 86-87; Reşîd Rızâ, Tefsirü'l-menâr, I, 486; Elmalılı, Hak Dini, I, 515-516; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ân, Baroda 1938, s. 192.

 MUSTAFA SİNANOĞLU

## SIBT İBNÜ'İ-ACEMİ

( سبط ابن العجمي )

Ebü'l-Vefâ Sıbtu İbni'l-Acemî  
Burhânüddin İbrâhîm b. Muhammed  
b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî  
(ö. 841/1438)

Hadis hâfızı, âlim.

Aslen Trablusşamlıdır. Kendisinden nakledildiğine göre 22 Receb 753'te (3 Eylül 1352) Halep'te doğdu. Anne tarafından dedesi Ömer b. Muhammed b. Muvaffak

İbnü'l-Acemî'ye nisbetle Sibt İbnü'l-Acemî diye anılır. Kaynaklarda Burhâneddin el-Halebî, İbrâhim el-Muhaddis, Burhânü'l-muhaddis diye de zikredilmiştir. Küçük yaşta iken babası vefat etti. Annesi Âişe bint Ömer b. Muhammed'le bir süre Dimaşk'a gittilerse de tekrar Halep'e döndüler ve annesi onu Kur'ân-ı Kerim'i ezberlemesi için Mektebetü'l-eytâm'a kaydettirdi. Kureyş'in Ümeyyeoğulları koluna dayanan anne tarafı ilim ehli kimselerin çokça bulunduğu bir sülâle olup annesi, İbrâhim b. Sâlih İbnü'l-Acemî'den hadis dinleyen ve oğlu Sibt İbnü'l-Acemî'ye hadis rivayet eden bir hanımdır (İbn Hacer, III, 4). Aynı sülâleden çok sayıda erkek ve kadın muhaddis yetiştiği belirtilmektedir. Büyük dedesi Ebû Tâlib Şerefeddin Abdurrahman b. Hasan İbnü'l-Acemî, Nizâmülmülk'ün Bağdat'ta kurduğu Nizâmiye medreselerinde hocalık yaptı, Halep'e dönünce orada bir medrese kurdu, daha sonra peş peşe inşa edilen medreselerle o bölge ilim merkezi haline geldi. Şâfiî mezhebine mensup olan Sibt İbnü'l-Acemî'nin oğlu Ebû Zer el-Halebî de muhaddis, Şâfiî fakihî, edip ve tarihçidir. O da babası gibi Sibt İbnü'l-Acemî diye tanındığı için baba ile oğlun birbirine karıştırıldığı olmuştur (bk. EBÛ ZER el-HALEBÎ).

Sibt İbnü'l-Acemî, kıraat ilmini öğrenmek için Şehâbeddin İbn Ebû'r-Rizâ el-Hamevî, Abdülâhad el-Harrânî el-Hanbelî, Ebû Abdullah Muhammed b. Meymûn el-Belevî'den Ebû Amr, Kâlûn, Âsım, İbn Âmir, İbn Kesîr kıraatlerini okuyup icâzet aldı. On yaşına gelince kendi arzusuyla hadis ilmiyle meşgul olmaya başladı. Halep'te rivayet edilen hadislerin büyük çoğunluğunu Halepli hocalarından öğrendi. İlk seyahatini 780 (1378) yılında, ikincisini 786'da (1384) Mısır'a gerçekleştirdi. Ayrıca Kahire, İskenderiye, Dimyat, Tinnîs, Kudüs, Halîl, Gazze, Remle, Nablus, Hama, Humus, Trablus, Ba'lebek ve Dimaşk'a giderek muhtelif hocalardan hadis dinledi. 813'te (1410) hacını ifa etmek ve hadis dinlemek üzere Mekke'ye gitti. Firûzâbâdî, Zeynüddin el-İrâkî, Ömer b. Reslân el-Bulkînî, İbn Habîb el-Halebî, İbnü'l-Mulakkın, İbn Câbir, Heysemî ve Cemâl el-Malatî gibi âlimlerden faydalandı. Kendisinin kaleme aldığı "sebet"inde ve talebesi Necmeddin İbn Fehd'in onun adına yazdığı *Mu'cem*'de hocalarının adları bulunmakta ve 200 kadar âlimden faydalandığı belirtilmektedir. Talebeleri arasında Necmeddin İbn Fehd'den başka onun babası Takıyyüddin İbn Fehd, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Hatîb en-Nâsriyye, İbn Nâsırüddin, İbn Emîru

Hâc, İbnü'l-Haydırî, İbnü'l-Kabâkîbî, Ebü'l-Fazl İbnü's-Şihne gibi âlimler yer alır. İbn Hacer el-Askalânî onun hocalarına dair *Meşvehatü'l-Burhân el-Halebî* adlı bir eser kaleme almıştır. Kendisine iki defa Halep'in Şâfiî kadılığı teklif edilirse de kabul etmedi. İlim ve zühdü birleştiren Sibt İbnü'l-Acemî, döneminde Halep'in en önde gelen hadis hâfiziydi. Kendisine "emîrül-mü'minin fi'l-hadis" unvanı verildi. Sibt İbnü'l-Acemî vebaya yakalanarak 20 Şevval 841'de (16 Nisan 1438) Halep'te öldü ve Halep surları içindeki aile kabristanına defnedildi.

**Eserleri. 1. *Mu'cemü's-şüyûh*.** Hocalarından bahsettiği bu hacimli eserin müellif hattıyla bir nüshası Beyrut Amerikan Üniversitesi Jafat Library Özel Koleksiyonlar Bölümü'ndedir. Talebesi Muhibbüddin İbn Fehd'in *Mevridü't-tâlibi'z-zamî min merviyâtü'l-Hâfız Sibt İbni'l-Acemî* adıyla tertip ettiği, hocasının isnadları ve biyografileri hakkında bilgi verdiği eser *Mu'cemü's-şüyûh* adıyla yayımlanmıştır (nşr. Muhammed ez-Zâhî, ts. [Dârü'l-Yemâme]; Riyad 1982). **2. *el-İğtibâtu li-men rumiye bi'l-ihtilât fi ricâli'l-hadis*** (nşr. Muhammed Râgib et-Tabbâh, Halep 1350/1931; Delhi 1406, *Şelâşü resâ'il fi usûli'l-hadis* içinde; nşr. Fevzâ Ahmed Zemerlî, Beyrut 1408/1988 [*Kitâbü'l-İğtibâtu bi-mârifeti men rumiye bi'l-ihtilât* adıyla]; nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Zerkâ, ts. [el-Vekâletü'l-Arabiyye li't-tevzî' ve'n-neşr], *Şelâşü resâ'il fi 'ulûmi'l-hadis* içinde). Eserde ömürlerinin sonunda ihtilât vâki olan râvilerin isimleri sıralanmakta, ihtilât sonrası onlardan kimlerin hadis rivayet ettiği belirtilmektedir. Alâeddin Ali Rızâ eseri tahkik edip bazı ilâveler yapmış ve *Nihâyetü'l-iğtibâtu bi-men rumiye mine'r-ruvât bi'l-ihtilât* adıyla neşretmiştir (Beyrut 1408/1988). **3. *et-Tebyîn li-esmâ'i'l-müdellisîn. et-Ta'liku'l-emîn 'alâ Kitâbi't-Tebyîn li-esmâ'i'l-müdellisîn*** adıyla neşredilmiştir (nşr. Muhammed Râgib et-Tabbâh, Halep 1350/1931; Delhi 1406, *Şelâşü resâ'il fi usûli'l-hadis* içinde; nşr. Yahyâ Şefik, Beyrut 1406/1986; nşr. Muhammed İbrâhim Dâvûd el-Mevsilî, Beyrut 1414/1994). **4. *Nûrü'n-nibrâs 'alâ Sireti İbn Seyyidi'n-nâs. İbn Seyyidünnâs'ın 'Uyünü'l-eşer fi fününi'l-meğâzi ve's-şemâ'il ve's-siyer*** adlı eserinin şerhidir (Râgib Paşa Ktp., nr. 1055/901; Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 1036; Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 768-769, Şehid Ali Paşa, nr. 1963; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1550). **5. *el-Havâşî (Ta'lik) 'alâ Süneni'l-hâfız İbn Mâce*** (Mil-

let Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 496). **6. *Neglü'l-himyân fi mi'yâri'l-Mizân. Mizânü'nü'l-i'tidâl***'in zeyli olup Dârü'l-kütübü'l-Misriyye'de bir nüshası bulunmaktadır (nr. 23346 B). Müellifin aynı konuda *Nağdün-noğşân* adlı başka bir çalışmasından söz edildiği gibi bunun *Neşlü'l-himyân*'ın diğer bir adı olduğu da belirtilmektedir (*Nihâyetü's-sül*, nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnabî, neşreden giriş, I, 31-33). **7. *el-Muktefâ (el-İktifâ) fi (şerhi/dabti/hal-li) el-fâzi's-Şifâ' li'l-Kâdî 'İyâz***. Eserin müellif hattıyla olan nüshaları Dârü'l-kütübü'l-Misriyye (nr. 1301) ve Köprülü Kütüphanesi'nde (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 797) kayıtlıdır. Ayrıca Millet (Feyzullah Efendi, nr. 876), Murad Molla (nr. 453), Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 442), Süleymaniye (Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 76; Kılıç Ali Paşa, nr. 194; Damad İbrâhim Paşa, nr. 863) ve Âtıf Efendi (nr. 472) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. İbnü'l-Kabâkîbî bu eseri *Zübdetü'l-Muktefâ fi tahrici el-fâzi's-Şifâ* adıyla şerhetmiştir (bk. İBNÜ'L-KABÂKİBÎ). **8. *el-Keşfü'l-haşîş 'ammen rumiye bivaz'it-hadis*** (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Bağdat 1404/1984; Beyrut 1407/1987; Kahire 1407). Eseri ayrıca İbrâhim b. Abdullah b. Abdurrahman el-Lâhim yüksek lisans tezi olarak tahkik etmiştir (1403, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye). **9. *Tezkiretü't-tâlibi'l-mu'Allem li-men (bi-men) yükâlû innêhu muhadram*** (nşr. Muhammed Râgib et-Tabbâh, Halep 1350/1931; nşr. Meşhûr Hasan Selmân, Delhi 1406, *Şelâşü resâ'il fi usûli'l-hadis* içinde; Riyad 1414/1994). Eser hakkında Hüseyin M. Hidâyet (Hosain M. Hidayat) "Tadhkirat at-Talib al-Muallam of Sibt ibn al-Ajami" başlığıyla bir makale yazmıştır (*JASB*, XIV [1928], s. 363-365). **10. *et-Telkîh li-fehmi kâri'i's-Şahîh li'l-Buhârî***. Muhtasar bir *Şahîh-i Buhârî* şerhidir (TSMK, III. Ahmed, nr. 392/1-2; Süleymaniye Ktp., Aya-sofya, nr. 689; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 435). **11. *Nihâyetü's-sül fi ruvâti's-sitteti'l-usûl*** (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnabî, I-VI, Mekke 1421-1428/2000-2007). **12. *İhtişârü'l-Gavâmiz ve'l-mübhemâti'l-vâkı'a fi mütüni'l-eḥâdis***. İbn Beşkûvâl'in hadis metinlerinde ismi belirtilmemiş veya meşhur olmayan bir künye yahut lakapla anılmış kişilere dair eserinin muhtasarıdır (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 496).

Sibt İbnü'l-Acemî'nin ayrıca Müslim'in *el-Câmi'u's-Şahîhî (Tuḥfetü'l-müncid ve'l-müthim fi ğaribi Şahîhi Müslim* [Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 118]), Ebû Dâ-

vûd'un *es-Sünen*'i, Zehebî'nin *Tecrîdû's-şahâbe*'si ve *el-Kâşifî* (*Hâşiyetü'l-Kâşif*, nşr. Ahmed Muhammed Nemir Hatîb – Muhammed Avvâme, Cidde 1992), *Alâî'nin Câmî'u't-tahşîl fi ahkâmî'l-merâsîl*'i ve Tirmizî'nin *Şemâ'ilü'n-nebî'si* üzerine yazdığı hâşiyeleri vardır. Şemseddin el-Kirmânî'nin *el-Kevâkibü'd-derârî'sini* *Meşâbihü'l-Câmî'i's-şahîh* adıyla ihtisar etmiş (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, nr. 1291), Zeynüddin el-İrâkî'nin hadis usulüne dair *el-Elfiyye'sine* ve *Şerhu'l-Elfiyye'sine* de birer hâşiyeye yazmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Sibt İbnü'l-Acemî, *et-Ta'likü'l-emîn 'alâ kitâbi't-Tebyîn li-esmâ'il-müdelîsîn* (nşr. M. İbrâhîm Dâvûd el-Mevsîlî), Beyrut 1414/1994, neşredenin girişi, s. 6-14; a.mlf., *Nihâyetü's-sül fi ruvâti's-sitteti'l-uşûl* (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbîn-nebî), Mekke 1421/2000, neşredenin girişi, I, 7-34; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine* (nşr. M. Abdülmu'd Han), Haydarâbâd 1392/1972, III, 4; Necmeddin İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyüh* (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1402/1982, neşredenin girişi, s. 47-50; Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmî'*, I, 138-145; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Lecne), s. 551; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 237-238; İbn Hamza, *Zeylû Tezkireti'l-huffâz* (nşr. Hüsameddin el-Kudsî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye), s. 308-315, 379; Râgîb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebi's-şehbâ*, Halep 1344/1925, V, 205; *Dârü'l-kütübî'l-Misriyye: Fihrisü'l-mahtûât I: Muştalaहु'l-hadis*, Kahire 1375/1956, s. 313; Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Câmî'u's-şürûh ve'l-havâşi*, Ebûzabi 1425/2004, I, 405; *Mu'cemü'l-mahtûâtü'l-mevcûde fi mektebâti İstânbûl ve Ânâtüli* (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 34-35.  İBRAHİM HATİBOĞLU

### SİBT İBNÜ'L-CEVZİ

( سبط ابن الجوزي )

Ebü'l-Muzaffer Şemsüddin Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî (ö. 654/1256)

Tarihçi, âlim ve meşhur vâiz.

581 veya 582 (1186) yılında Bağdat'ta doğdu. Babası, Abbâsî Velîri Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'nin memlûkû Türk asıllı Hüsameddin Kızıoğlu, annesi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin kızı Râbia'dır. Bundan dolayı Sibt İbnü'l-Cevzî olarak tanınmıştır. Küçük yaşta iken babasının ölümü üzerine dedesi tarafından yetiştirildi. Bağdat'ta başladığı tahsilini Musul ve Dimaşk'ta sürdürdü. Ebü'l-Yümn el-Kindî, Fahreddin İbn Teymiyye ve Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî hocaları arasındadır. Genç yaşta dinî ve edebî ilimlerle tarih yazıcılığında ileri bir seviyeye ulaştı, Dimaşk Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam'ın takdirini kazandı. Eyyûbî hükümdarları el-Melikü'l-

Muazzam ve el-Melikü'l-Eşref ile birlikte 607 (1210) yılında Haçlılar'a karşı düzenlenen Nablus seferine katıldı. Dimaşk'taki Şibliyye, Bedriyye, Müstansiriyye medreselerinde müderrislik yaptığı yıllarda aralarında Ebû Bekir b. Abbas, Abdülhâfız Bedrân, Şerefeddin Abdullah, Muhammed b. İlyâs gibi âlimlerin de bulunduğu birçok öğrenci yetiştirdi. Dimaşk camilerinde verdiği vaazlar halk üzerinde uzun yıllar silinmeyen izler bıraktı. Özellikle cumartesi günleri sabaha kadar süren vaazlarını dinlemek için halkın yanı sıra devrin devlet adamlarının Dimaşk'a akın ettiği belirtilir. Kahire, İskenderiye, Mekke, Medine, Halep, Hama, Ba'lebek, Kudüs, Dimyat, Rakka, Harran, Urfa gibi şehirlere giderek oralarda da vaazlar verdi. Sibt İbnü'l-Cevzî 21 Zilkade 654 (10 Aralık 1256) tarihinde Dimaşk'ta Kâsiyûn dağı eteklerindeki evinde vefat etti ve orada defnedildi (İbn Hallikân, III, 142).

**Eserleri. 1. *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*.** Yarattığı müellifin ölüm tarihine kadar gelen kırk ciltlik (a.g.e., a.y.) umumi bir tarihtir. Müellif eserini yazarken Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî'nin *Unvânü's-siye*, İmâdüddin el-İsfahânî'nin *el-Berku's-Şâmî* ve *Harîdetü'l-kaşr*, İbnü'l-Kalânî'sinin *Târîhu Dimaşk*, dedesi İbnü'l-Cevzî'nin *el-Muntazam*, İbnü'l-Ezrak el-Fârîkî'nin *Târîhu Meyyâfirîkin ve Âmid*, İbnü'l-Esir'in *el-Kâmil fi't-târîh*, İzzeddin İbn Şeddâd'ın *el-A'lâku'l-haîre* adlı eserlerini kaynak olarak kullanmış, 448-479 (1056-1087) yılları arasında cereyan eden olayları anlatırken Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh döneminde Dîvân-ı İnşâ'da görevli Garsünnî'me'nin günümüze ulaşmayan *Uyûnü't-tevârih*'inden geniş nakiller yapmıştır. Diğer kaynaklarda bulunmayan Selçuklu tarihiyle ilgili bilgilerin yer aldığı bu nakiller sebebiyle *Mir'âtü'z-zamân* XI. yüzyıl Selçuklu tarihinin önemli bir kaynağıdır. Müellifin XIII. yüzyılda Eyyûbîler'in hâkimiyetinde bulunan ülkelerde ve özellikle Suriye'de cereyan eden, bir kısmına kendisinin de şahit olduğu olayları ayrıntılı biçimde kaydetmesi eseri bu açıdan da önemli bir kaynak haline getirmektedir. Kutbüddin el-Yûnî'nin *Mir'âtü'z-zamân*'i ihtisar etmiş, ayrıca esere 713 (1314) yılına kadar gelen bir zeyil yazmıştır (*Zeylû Mir'âti'z-zamân*, Haydarâbâd 1959). Bunun dışında bir kısım müellifler tarafından eser ihtisar edilip bazı zeyiller kaleme alınmışsa da bunlar günümüze ulaşmamıştır. Eseri "Vücûdî" mahlasıyla tanınan Muhammed b. Abdülâzîz (ö. 1021/1612) Osmanlı Türkçesi'ne çe-

virmiştir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1647-1648). *Mir'âtü'z-zamân*'in çeşitli ciltleri Bibliothèque Nationale, British Museum, Musul, Berlin, Kahire (Brockelmann, *GAL*, I, 424-425; *Suppl.*, I, 589), Topkapı Sarayı Müzesi ile (nr. A 2907-A 2931-2933) Türk ve İslâm Eserleri Müzesi kütüphanelerinde (nr. 2134-2141) bulunmaktadır. Eserin ilk olarak 490-531 (1097-1137) yılları arasında cereyan eden Haçlı seferleriyle ilgili olayları içeren bölümü Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmış (*RHC Or.*, III [1884], s. 517-570), daha sonra 495-654 (1101-1256) yıllarına ait bölümünün tıpkıbasımı yapılmıştır (nşr. James Richard Jewet, Chicago 1907). Bu bölümün iki neşri daha vardır (Haydarâbâd-Dekken 1951-1952; nşr. İhsan Abbas, Kahire-Beyrut 1985). *Mir'âtü'z-zamân*'ın Garsünnî'me'nin *Uyûnü't-tevârih* adlı eserinden geniş nakiller yapılan 448-479 (1056-1087) yıllarına ait kısmı ile 480 (1088) yılını içeren bölümü (448-480/1056-1088) Ali Sevim tarafından neşredilmiştir (Ankara 1968; *Belgeler: Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, XIV/18 [1992], s. 9-260 [genişletilmiş neşri]). Eserin 325-447 (936-1055) yılları arasında Cenân Celîl Muhammed el-Hemevündî (Bağdat 1990), 395-411 (1004-1021) yıllarını Juliette Rossi yayımlamıştır. İbnü'l-Kalânî'sinin *Zeylû Târîhi Dimaşk* adlı eserini neşreden (Beyrut 1908) Henry Frederick Amedroz dipnotlarında yer alan bazı parçaları *Mir'âtü'z-zamân*'dan iktibas etmiştir. *Mir'âtü'z-zamân*'daki Tuğrul Bey, Alparslan ve Sultan Melikşah dönemlerine ait bölümler Ali Sevim tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir (*Belgeler: Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, XVIII/22 [1998], s. 1-90; XIX/23 [1999], s. 1-54; XX/24 [2000], s. 1-75). K. Yazbeck 447-452 (1055-1060) yıllarını içeren kısmını *Les dynasties de l'Islâm à travers le Mir'ât al-zamân ... Partie relative aux années* adıyla Fransızca'ya çevirmiştir (Beyrut 1983). **2. *Tezkiretü havâşş'l-e'imme fi haşâ'ışı'l-e'imme*** (Tahran 1285/1868; Necef 1369/1950; nşr. Muhammed Sâdık Bahrülulûm, Necef 1964; Beyrut 1401/1981). Hz. Ali başta olmak üzere on iki imamın biyografilerini içerir. **3. *el-İntişâr ve't-tercih li'l-mezhebi's-şahîh*** (*el-İntişâr li-imâmi e'immeti'l-emşâr*) (Kahire 1360/1941). İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin menkabeleri ve mezhebini üstünlükleri hakkındadır. **4. *Kenzü'l-mülûk fi keyfiyyeti's-sülûk*** (Gösta Vistam-Lund 1970). **5. *İşârü'l-inşâf fi âşâri'l-hilâf*** (Kahire 1408/1987). Eserde Hanefî mezhebiyle Hanbelî, Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri arasında ihtilâf konusu olan

meseleler hakkında tarafların hadis delilleri sıralanmakta ve bu hadislerin değerlendirilmesi yapılmaktadır. **6. el-Celisü's-şâlih ve'l-enisü'n-nâşih** (nşr. Fevzâ Sâlih Fevzâ, London 1989; nşr. Ahmedî İsevî, Tanta 1411/1991). **7. Vesâ'ilü'l-eslâf ilâ mesâ'ilü'l-hilâf** (nşr. Seyyid Muhammed Mühennâ, Beyrut 1419/1998). Müellif bu eserinde bazı fakihlerin sadece ahkâm âyetleriyle yetinerek hadisleri göz ardı etmelerine karşı çıkarak hadislerin fikhî meselelerin açıklanmasındaki önemini örneklerle ortaya koymaktadır (diğer eserleri için bk. Brockelmann, *GAL*, I, 425; *Suppl.*, I, 589; *DMBİ*, III, 281).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 142; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Kahire 1348, XIII, 194-195; Bedreddin el-Aynî, *'İkdü'l-cümân*, Beyazıt Devlet Ktp., Velîyüddin Efendi, nr. 2391, vr. 371<sup>a</sup>-373<sup>a</sup>; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfi*, TSMK, III, Ahmed, nr. 3018, vr. 859<sup>a</sup>-b; a.m.f., *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, Kahire 1338, VII, 39; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1647-1648; Brockelmann, *GAL*, I, 424-425; *Suppl.*, I, 589; Cl. Cahen, *La Syrie du nord*, Paris 1940, s. 65-66; a.m.f., "İbn al-Djâvîzi", *El'* (İng.), III, 752-753; Abbas el-Azzâvî, *et-Ta'rif bi'l-mü'errihin fi 'ahdi'l-Mogül ve't-Türk-mân*, Bağdat 1376/1957, I, 69 vd.; H. Hilmy – M. Ahmad, "Some Notes on Arabic Historiography during the Zengid and Ayyubid Periods (521/1127-648/1250)", *Historians of the Middle East* (ed. B. Lewis – P. M. Holt), London 1962, s. 91-92; Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 353-363; Şâkir Mustafa, *et-Târihu'l-'Arabî ve'l-mü'errihin*, Beyrut 1980, II, 261-263; Sibt İbnü'l-Cevzî, *İşârü'l-insâf fi âşâri'l-hilâf* (nşr. Nâsir Ali Nâel-Hulefî), Kahire 1408/1987, nesredenin girişi, s. 7-16; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 144-145; Tryggve Kronholm, "Dedication and Devotion, The Introduction to the Kitâb al-Jalis as-Sâlih wa'l-anis an-nâşih, Ascribed to Sibt İbn al-Jauzi (d. 654/1257)", *Orientalia Suecana*, XXXVIII-XXXIX, Uppsala 1989-90, s. 81-91; Yunus Apaydın, "Sibt İbni'l-Cevzî'nin 'İşâru'l-İnsâf' Adlı Hilâfiyet Eseri Üzerinde Fukahanın Hadisler Karşısındaki Tavır Açısından Bir İnceleme", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, Kayseri 1990, s. 133-159; Muhammed Âsaf Fikret, "İbn Cevzî", *DMBİ*, III, 278-281.



ALİ SEVİM

### SİBT İBNÜ'T-TEÂVİZİ

(سبب ابن التوايدي)

Ebü'l-Feth Sibt İbni't-Teâvîzi Muhammed b. Ubeydillâh b. Abdillâh el-Bağdâdî (ö. 584/1188)

**Kâtip ve şair.**

10 Receb 519'da (12 Ağustos 1125) Bağdat'ta doğdu. İbnü't-Teâvîzi (et-Teâvîzi) diye anılan anne tarafından dedesi, zâhid ve muhaddis Ebû Muhammed Mübârek b.

Mübârek b. Ali es-Serrâc el-Cevherî'ye (ö. 533/1139) nisbetle Sibt İbnü't-Teâvîzi (İbnü't-Teâvîzi) olarak tanınır. Kendisini dedesi büyüttüğünden "Sibt" (torun) adını almıştır. Dedesinin İbnü't-Teâvîzi diye tanınmasının, onun babasının muska ve rukye (ta'vîz) yazması dolayısıyla olabileceği belirtilir. Sibt İbnü't-Teâvîzi'nin babasının asıl ismi Nüştegin olup sonraları oğlu tarafından bu ad Ubeydullah şeklinde değiştirilmiştir. Türk asıllı olan Nüştegin, Abbâsî Veziri Reisürrüesâ İbnü'l-Müslime'nin oğlu Muzaffer'in oğullarından birinin âzatlısıdır.

Kâtip olarak yetişen, aynı zamanda şair olan Sibt İbnü't-Teâvîzi edebiyat meclislerine katıldı. İmâdüddin el-İsfahânî gibi döneminin önde gelen edipleriyle dostluk kurdu. Güçlü zekâsından kinaye olarak zıddıyla nitelendirme bağlamında "Ebleh" lakabıyla tanınan Muhammed b. Bahtiyâr ve İbnü'l-Muallim Muhammed b. Ali el-Vâsîfi gibi önde gelen şairlerle atıştı. İmâdüddin el-İsfahânî, Bağdat'tan ayrılarak Dimaşk'ta Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin hizmetine girdiği dönemde de aralarından manzum ve mensur mektuplaşmalar oldu, bu mektuplardan bir kısmını İmâdüddin *Haridetü'l-kaşr* adlı eserine aldı. Sibt İbnü't-Teâvîzi ayrıca Selâhaddîn-i Eyyûbî için üç methiye yazarak Bağdat'tan Dimaşk'a gönderdi (Yâkût, XVIII, 236-242). Babasının Muzafferoğullarıyla münasebeti neticesinde dedesi ve kendisi de bu aile ile ve bilhassa Vezir Adudüddin İbnü'l-Müslime, Vezir Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre ile yakın ilişki kurdu ve Dârülhilâfe'nin sakinleri arasında yer aldı. Bağdat'taki Dîvânü'l-iktâât'a (Dîvânü'l-mukâtaât) kâtip olarak tayininde Vezir İbnü'l-Müslime'nin tesiri oldu. Aynı görevle bir süre Hille'ye de gönderildi. Mesleğindeki mahareti dolayısıyla tarihçiler tarafından "Fahrü'l-küttâb, Emînü'd-devle, el-Ecell, es-Sâhib" unvanlarıyla anılan İbnü't-Teâvîzi kâtiplik görevine gözlerini kaybedinceye kadar (579/1183) devam etti. Bu olayın ardından maaşının evlâtlarına aktarılmasını istedi. Halife Nâsir-Lidînîlâh için yazdığı uzun bir kasidede (a.g.e., XVIII, 247-249) kendisine ömrünün sonuna kadar bir maaş daha tahsis edilmesi talebinde bulundu ve bu isteği yerine getirildi. Sibt İbnü't-Teâvîzi Şevval 584'te (Kasım-Aralık 1188) Bağdat'ta vefat etti ve Bâbübrez Kabristanı'na defnedildi. Onun 583'te (1187) öldüğü de rivayet edilmiştir.

Daha çok övgü şiirleri yazan Sibt İbnü't-Teâvîzi'nin kasideleri genellikle uzun olup bazıları 100 beyti aşar. Nesib kısımları çecikidir. Gözlerini kaybettikten sonra önce-

ki hayatına ve gençliğine duyduğu hasreti dile getiren birçok şiir kaleme almıştır (a.g.e., XVIII, 244-246). Hz. Hüseyin için mersiyesi ve Kûfe Şiirleri nakibi Muhammed b. Muhtâr'a kasidesi (Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, V, 386, 391-395) sebebiyle ona Şîi şairleri arasında yer veren müellifler de olmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber, Selâhaddîn-i Eyyûbî, Nâsir-Lidînîlâh, Müstazî-Biemrillâh, Kâdî el-Fâzıl, Vezir Adudüddin İbnü'l-Müslime ile Vezir Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre hakkında methiye ve mersiye yazmıştır. İhvâniyyât, gazel, tasvir, hamriyyât, itâb, zühd ve hiciv temalarında şiir ve kıtaları vardır. Şiirlerinde mâna ve lafız bakımından kendinden önceki şairlerden aldığı mirası hayal gücü ve tecrübeleriyle ustaca harmanlamış, nesib-medih geçkilerinde hüsn-i tahallüs icrası başarılı bulunmuştur. Şiirlerini anlaşılır bir dil ve üslûpla ortaya koyan, lafzî sanatlara nâdiren başvururan, medihlerine konu ettiği kişilerin ahlâkî ve mânevî özelliklerini dile getiren Sibt İbnü't-Teâvîzi'nin, döneminde Irak'ın en iyi şairi olduğu belirtilmiştir. Özellikle İbn Hallikân'ın onun şiirlerini çok beğendiği, zamanında ve kendinden önceki iki yüzyılda ondan daha iyi bir şairin gelmediğini söyleyerek abartılı bir övgüde bulunduğu görülür (*Vefeyât*, IV, 466). Bunun yanında onu özgün mânalar ortaya koyamamış olmakla eleştirenler de vardır.

Eserleri. Sibt İbnü't-Teâvîzi gözlerini kaybetmeden önce divanını toplayarak dört bölüm halinde tertip etmiş ve baş tarafına takdir kazanan bir giriş yazmıştır. Bunun dışında kalan şiirleriyle daha sonra yazdıklarını "Ziyâdât" başlığıyla divanına eklemiştir; ancak bazı nüshalarda bu ekler yer almamaktadır. Birinci bölümde Abbâsî halifeleri, ikinci bölümde bazı vezir ve devlet adamları, üçüncü bölümde Muzafferoğulları ailesiyle ilgili medihleri, dördüncü bölümde mersiye, zühdiyyât, gazel, itâb ve hiciv temalı şiirleri bulunmaktadır. D. S. Margoliouth, divanı Oxford'da mevcut iki nüshasına dayanarak kafiyelelerine göre alfabetik şekilde düzenlemek suretiyle yayımlamıştır (Kahire 1321). Bu yayının Dârü Sâdir tarafından ofset basması yapılmıştır (Beyrut 1967). Margoliouth yaptığı bu neşrin önsözünde dönemin edebine uygun bulmadığı bazı beyitlere yer vermediğini belirtmiş, ancak bunlar hakkında bilgi vermemiştir. Onun bu tutumu neşir kurallarına uygun bulunmayarak eleştirilmiştir. Margoliouth'un yer vermediği beyitlerden bazılarının Haçlılar ve Frenkler aleyhinde olduğu Müzhir es-Sûdânî ta-



rafından ortaya konmuş, ayrıca Nûrî Şâkir el-Âlûsî bu neşirde 1681 beytin eksik olduğunu tesbit etmiştir (Ali Cevâd et-Tâhir, s. 200-201). Kaynaklarda ayrıca müellifin on beş defterden oluştuğu belirtilen *el-Ĥicâbe (el-Ĥacebe) ve'l-ĥuccâb* adlı bir eserinden söz edilmektedir. Yûsuf Ya'kûb Miskûnî, *Sıbtu İbni't-Te'âvîzî min şu'arâ'i'l-'Irâkı'l-fuhûl fi'l-karni's-sâdis li'l-ĥicre* adıyla bir monografi yazmış (Bağdat 1378/1959), Nûrî Şâkir el-Âlûsî de *Sıbtu İbni't-Te'âvîzî hayâtühü ve şî'ruhü* isimle yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Bağdat 1975).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İmâdüddin el-İsfahânî, *Ĥaridetü'l-kaşr: Kısmü şu'arâ'i'l-'Irâk* (nşr. M. Behcet el-Eserî), Bağdad 1398/1978, IV, 7-44; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, XVIII, 235-249; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 466-473; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahri* (nşr. M. İvaz İbrâhîm Bek – Ali el-Cârim Bek), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 284; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, *el-Müs-tefâd min Zeyli Târihi Bağdâd* (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 107-109; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 11-16; Brockelmann, *GAL*, I, 288-289; *Suppl.*, I, 442; Abdülhüseyn Ahmed el-Ermîni, *el-Gâdir fi'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-edeb*, Tahrân 1366 hş., V, 386-395; Şerefeddin Yalıtıkaya, "Türk-lere Dair Arapça Şiirler", *TM*, V (1936), s. 323-324; Ali Cevâd et-Tâhir, "İbnü't-Te'âvîzî", *Mev-sû'atü'l-ĥâdretü'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 199-202; Ahmed Ali Muhammed, "İbnü't-Te'âvîzî", *el-Mevsû'atü'l-'Arabîyye*, Dimaşk 2002, VI, 591.



SEDAT ŞENSOY

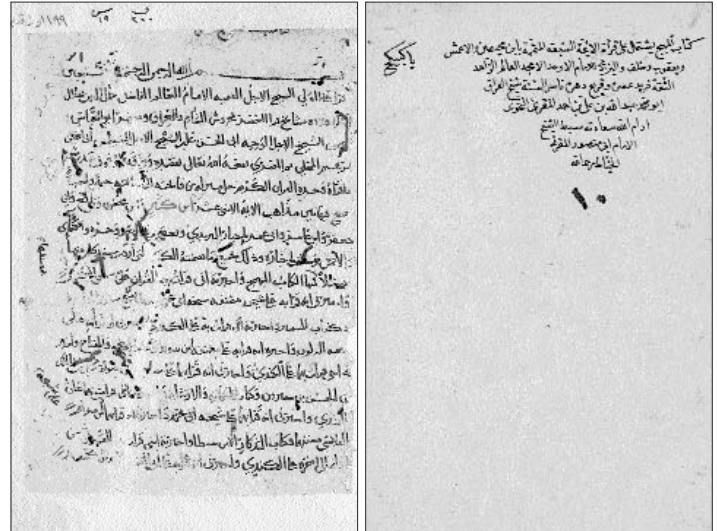
### SIBTU'İ-HAYYÂT

(سبب الخياط)

Ebû Muhammed Abdullah b. Ali  
b. Ahmed el-Bağdâdî  
(ö. 541/1146)

#### Kıraat ve nahiv âlimi.

29 Şâban 464'te (21 Mayıs 1072) Bağdat'ta doğdu. Anne tarafından dedesi Şeyhülislâm Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Hayyât'a nisbetle Sibtu'l-Hayyât diye meşhur oldu. Kendisinden büyük olan kardeşi kıraat âlimi Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali de aynı lakapla anılmıştır. Abdullah ilimle uğraşan bir aile ortamında yetişti. Ebû'l-Hüseyn İbnü'n-Nakûr, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, Tırâd ez-Zeynebî ve Sâbit b. Bûndâr'dan hadis dinledi. Başta dedesi Ebû Mansûr el-Hayyât olmak üzere Şerîf Abdülkâhîr b. Abdüsselâm el-Mekkî el-Abbâsî, İbn Sivâr, Ebû'l-Hattâb İbnü'l-Cerrâh, Sâbit b. Bûndâr, Yahyâ b. Ahmed es-Seyyibî gibi âlimlerden kıraat ilmi tahsil etti. 500 (1107) yılında Mekke'de Abdülhak b. Ebû Mervân es-Selcî'den Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Tey-*



Sibtu'l-Hayyât'ın *el-Mübhic* adlı eserinin unvan sayfasıyla ilk sayfası (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 10)

*sîr* adlı eserini okuduğuna göre (İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 434) aynı yıl hac görevini ifa etmiş olmalıdır.

Sibtu'l-Hayyât yetişme döneminden sonra kıraat, hadis ve nahiv dersleri verdi, telif meşgul oldu. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî eserlerindeki bazı görüşlerinden dolayı ağır bir dille eleştirildiğini, ancak duyduğuna göre bu görüşlerinden rücu ettiğini kaydetmiştir (Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, II, 962). 487 (1094) yılında başlayıp vefatına kadar sürdürdüğü İbn Cerde Mescidi'ndeki imamlığı sırasında kendisinden özellikle kıraat ilminde pek çok talebe istifade etti. Onun Irak'ta, "Benden veya dedemden ya da bizim öğrencilerimizden okumamış kıraat hocası yoktur desem herhalde doğru söylemiş olurum" şeklindeki ifadesi (Kemâleddin el-Enbârî, s. 402) döneminde bu ilmin tedrîsindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir. İbn Sükeyne diye tanınan Ebû Ahmed Abdülvehhâb b. Ali el-Bağdâdî, Muhammed b. Yûsuf el-Gaznevî, Muhammed b. Muhammed b. Hârûn el-Hillî, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbn Sâ'dûn el-Kurtubî ve Ebû'l-Yümn el-Kindî ondan bu ilimde faydalananlardan ve kendisinden hadis rivayet edenlerden bazılarıdır.

Kıraat ilmindeki üstünlüğü ve bu ilmi tedrîsteki şöhreti yanında Sibtu'l-Hayyât güzel tilâvetiyle de tanınıyordu. Özellikle ramazan aylarında halk onun tilâvetini dinlemek için her gece İbn Cerde Mescidi'nde toplanıyordu. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Sibtu'l-Hayyât'ın sesinden daha tatlı ve güzel bir ses duymadığını belirtmiş, talebesi Ahmed b. Sâlih el-Cifî de hayatı boyunca Fâtiha sûresini ondan daha güzel okuyan birini görmediğini ifade etmiştir. Zehebî ise Sibtu'l-Hayyât'ın geniş ilmî birikimine ve ör-

nek kişiliğine işaret ettikten sonra yaşlılık yıllarında dahi çağdaşları arasında Kur'an tilâvetinde çok güzel bir sese sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Sibtu'l-Hayyât, 28 Rebiülâhîr 541'de (7 Ekim 1146) Bağdat'ta İbn Cerde Mescidi'ndeki odasında vefat etti. Câmîu'l-Kasr'da kılınan cenaze namazının ardından Bâbüharb'de dedesinin yanına defnedildi. İbnü'l-Cevzî onun cenazesindeki gibi bir kalabalık görmediğini belirtmektedir.

**Eserleri.** 1. *el-Mübhic fi'l-kırâ'âti's-seb' el-mütemmeme bi-İbn Muḥayşin ve'l-A'meş ve Ya'kûb ve Halef (el-Mübhic fi'l-kırâ'âti's-semân)*. İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inin kaynakları arasında (I, 83) yer alan ve çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan eser, İstanbul'da Millet Kütüphanesi'ndeki nüshasına (Feyzullah Efendi, nr. 11) dayanılarak Seyyid Kesrevî Hasan'ın tahkikiyle neşredilmiştir (I-III, Beyrut 1427/2006; diğer nüshaları için bk. *el-Fihrisü's-şâmil*, s. 180). Müellif, eserin telifinde hocalarından Şerîf Abdülkâhîr b. Abdüsselâm el-Mekkî'den öğrendiği kıraati esas almış (İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 434), meşhur yedi kıraat imamının yanında Mekke kurrâsından İbn Muḥayşin, Kûfe'den A'meş ve meşhur on imamdandır Halef b. Hişâm, Basra'dan yine meşhur on imamdandır Ya'kûb el-Hadramî'nin kıraatine yer vermiştir. Kısa bir mukaddimeden sonra eserde önce müellifi kıraat imamlarına bağlayan isnad zincirleri açıklanmış, ardından idgam, izhar, imâle, vakf, vasl gibi kıraat ve tecvid konuları işlenmiş, daha sonra Fâtiha sûresinden başlanarak Kur'an'ın sonuna kadar imamların ihtilâfları incelenmiştir. 2. *el-İhtiyâr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr (el-İhtiyâr fi'htilâfi'l-'aşereti e'immeti'l-emşâr)*. (Dârü'l-kütübü'l-Mısıriyye,

Tal'at, nr. 177/3; Köprülü Ktp., nr. 10, 219; İzmir Millî Ktp., nr. 663). **3. Tebşîratü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehâ fi'l-kırâ'ât.** İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inin kaynakları arasında (I, 84) yer alan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâla İsmâil, nr. 4, vr. 54-57), diğer nüshaları Milano'da Ambrosiana (nr. 86 A) ve Madrid'de Junta (nr. 81) kütüphanelerinde kayıtlıdır. **4. el-Kifâye fi'l-kırâ'âti's-sit.** Yine İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inin kaynakları arasında (I, 84) yer alan eserin bir nüshası Dârü'l-kütübü'l-Mısıriyye'dedir (Tal'at, nr. 177/2, 40 varak). Sibtu'l-Hayyât'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *el-İcâz fi'l-kırâ'âti's-seb'*, *er-Ravza fi'l-kırâ'âti's-seb'*, *el-Mü'eyyide fi's-seb'a*, *Kaşîde fi kırâ'ati Nâfi'*, *el-Mûdîha fi'l-aşra*, *el-Kaşîdetü'l-müncide fi'l-kırâ'âti'l-aşra*, *İrâdetü't-tâlib ve ifâdetü'l-vâhib* (bir önceki kasidein "ferşü'l-hurûf" bölümünü oluşturan eser İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inin kaynakları arasında [I, 84] yer almaktadır), *eş-Şemsü'l-münîre*.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Kemâleddin el-Enbârî, *Nühzetü'l-elibbâ* (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 402-403; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XVIII, 51-52; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, II, 122-123; Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâ* (Altıkulaç), II, 960-963; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 541-550*, s. 69-72; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 434-435; a.mlf., *en-Neşr*, I, 83-85; *Keşfü'z-zunûn*, I, 52, 206, 338; II, 1344, 1499, 1582; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 723; *Hedîyyetü'l-ârifîn*, I, 455; *el-Fihrisü's-şâmil: 'Ulûmü'l-Kur'ân, mahtûâtü'l-kırâ'ât* (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, I, 108; a.e., Amman 1994, s. 16, 36, 166, 180.



TAYYAR ALTIKULAÇ

## SIBTU'İ-MARDİNÎ

(سيب التمارديني)

Bedrüddin Muhammed b. Muhammed  
b. Ahmed el-Mârdînî  
(ö. 907/1501)

Matematik ve astronomi âlimi.

14 Zilkade 826'da (19 Ekim 1423) Kahire'de doğdu. Anne tarafından ilm-i mîkât alanında yaptığı çalışmaları tanınan Cemâleddin el-Mardînî'nin (ö. 809/1406) torunu olduğu için Sibtu'l-Mardînî diye anılır. Temel eğitimi Şâfiî ulemâsından Nüreddin el-Bilbîsî, Celâleddin el-Mahallî ve Sâlih b. Ömer el-Bulkînî'den aldı. Daha sonra Alâeddin el-Kalkaşendî ile İbn Hacer el-Askalânî'den fıkıh, ferâiz, hadis ve matematikçi-astronom İbnü'l-Mecdî'den hesap, ferâiz, ilm-i mîkât okudu. Hesap hocasının çalışmalarına katkıda bulunduğu için Şin-

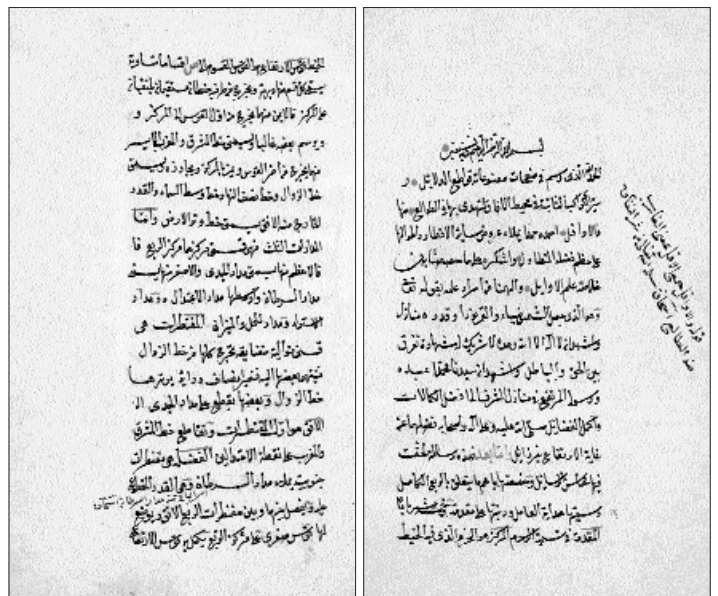
sevri onun hakkında, "İbnü'l-Mecdî'nin hulâsasıdır" demektedir (*Fethu'l-karib*, I, 3). Birçok defa Mekke, Medine ve Kudüs'e, iki defa Dimaşk'a ve Hama'ya gidip âlimlerden ders aldı; özellikle Mekke'de Ebü'l-Feth Şerefeddin İbnü'l-Merâgî'den istifade etti. Fıkıh, ferâiz ve dil gibi çeşitli alanlarda eser verdi, fakat daha çok matematikçi ve astronom olarak tanındı. Kahire'de Ezher Camii'nde uzun yıllar muvakkitlik yaptı; burada ve Tolunoğlu Camii gibi birçok yerde ders verdi. Hesap, mîkât ve ferâiz sahasında dönemin en meşhur âlimi olarak tanınıyordu. Pek çok öğrenci yetiştirdi; bunlardan İbn Kâsım el-Gazzî fıkıh, Muhammed b. Ebü'l-Feth astronomi, Şemseddin Muhammed en-Neşîlî, Şemseddin Muhammed el-Bilbîsî, İbn Haccî Necmeddin Yahyâ ed-Dimaşkî ve Ebü'l-Cüd Muh-yiddin Abdülkâdir b. Ali es-Sehâvî kendisi gibi hesap sahasında ünlü kazanmıştır. Kahire'de vefat eden Sibtu'l-Mardînî'nin İslâm matematik-astronomi ilmine yaptığı en önemli hizmetlerden biri de hocası İbnü'l-Mecdî'nin hesâb-ı sittîni için mukadime olarak kaleme aldığı *Keşfü'l-hakâ'ik fi hisâbi'd-derec ve'd-dekâ'ik* adlı kitabını, daha sonra hemen hemen bütün İslâm coğrafyasında bu hesap sistemi için temel kaynak halini alan *Rekâ'ıku'l-hakâ'ik fi hisâbi'd-derec ve'd-dekâ'ik* adıyla şerhetmesidir (*DİA*, XVII, 255, 266, 267).

Sibtu'l-Mardînî'nin çizgisi Şâfiî fıkıh geleneğinin, Gazzâlî ile başlayan felsefî muhtevadan arındırılmış riyâzî ilimler anlayışının bir devamıdır. Mağrib'deki İbnü'l-Bennâ okulundan beslenerek Mısır'da İbnü'l-Hâim'le zirveye ulaşan, İbnü'l-Mecdî ile devam edip Mardînî ile olgunlaşan bu gele-

nek "felsefe yapma" anlamındaki bir matematik-astronomi ilmini önemsememiş, daha çok somut nesnelere uygulanan fonksiyonel semboller sistemi çerçevesinde kalmıştır. Böylece Mısır okulu sayıların yahut astronomik olguların mahiyetlerini araştırmamış, bunların arasındaki ilişkilerin sayısal veya geometrik ifadelerini vermekle yetinmiştir. Bu yöntem neticede Mısır matematik okulunu içeriksiz, düşünce boyutunu dikkate almayan ve hesap yönü ağır basan uygulamalı bir matematik-astronomiye ulaştırmıştır. Öte yandan Sibtu'l-Mardînî'nin tavrında dikkat çeken başlıca özellik, mensubu olduğu geleneğin en üst düzeydeki ismi İbnü'l-Hâim ile hocası İbnü'l-Mecdî'nin aksine hesâb-ı Hindî ile ilgilenmemesi ve hesap anlayışını tamamen fikhî geleneğe bağlı kalarak hesâb-ı hevâî ile sınırlandırmasıdır.

**Eserleri.** Sibtu'l-Mardînî hesap, ferâiz, vesâyâ, mîkât, astronomi aletleri, nahiv ve daha başka ilim dallarında pek çok eser kaleme almıştır. Bu eserler başta Mısır ve çevresi olmak üzere Osmanlı coğrafyasında yaygın biçimde ve el kitabı mahiyetinde kullanılmıştır. Sehâvî, bizzat Sibtu'l-Mardînî'nin kendisine ifade ettiğine göre yalnızca mevâkit sahasında irili ufaklı 200 eser kaleme aldığını belirtir (*ed-Dau'ü'l-lâmî*, IX, 36). Bunlardan elliye aşkın çalışması günümüze ulaşmış olup önemlileri şunlardır: **1. İrşâdüt-tullâb ilâ Vesileti'l-hisâb** (Süleymaniye Ktp. Lâleli, nr. 2700/1; nşr. Mustafa Mevâldî, *MMMA*, XLVI/1 [Kahire 1423/2002], s. 7-46). İbnü'l-Hâim'in *el-Vesile* adlı hesâb-ı hevâîye dair eserinin şerhidir. **2. Keşfü'l-ğavâmir fi 'ilmi'l-ferâiz.** Çok kullanılan düzenli ve muhtevalı

Sibtu'l-Mardînî'nin *Hidâyetü'l-âmil* adlı eserinin iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 876/1)



bir eser olup (nşr. Avad b. Recâ el-Avfî, Medine 1417/1996), bizzat müellifi tarafından *İrşâdü'l-fâriż ilâ Keşfi'l-gavâmiz* adıyla şerhedilmiştir (nşr. Mecdî Muhammed Sürûr Bâselûm el-Mekkî, Mekke 1421/2000). **3. Tuḥfetü'l-aḥbâb fî 'ilmi'l-ḥisâb.** Osmanlı coğrafyasında hesab-ı hevâî sahasında yaygın biçimde kullanılan bir kitap olup (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2701/2, 2704/1; Hacı Mahmud Efendi, nr. 5732/1) Şinşevrî tarafından şerhedilmiştir. **4. et-Tuḥfetü'l-Mârdîniyye fî şerḥi'l-Yâsemîniyye.** Mağribli matematikçi İbnü'l-Yâsemîn'in cebir alanındaki urcûzesinin şerhidir (nşr. Abdullah el-Cebûrî, *Âlemü'l-kütüb*, II/2 [Riyad 1401/1981], s. 294-300). Müellif aynı eseri *el-Lüm'atü'l-Mârdîniyye fî şerḥi'l-Yâsemîniyye* adıyla tekrar şerhetmiş, bu şerh de yaygın biçimde kullanılmıştır (nşr. Muhammed Süveysî, Küveyt 1403/1983). **5. el-Ḳavlü'l-muđî fî şerḥi'l-Mukni' (İzâhu'l-meknûn**, II, 251). İbnü'l-Hâim'in cebirle ilgili eserinin şerhi olup müellif bu esere *el-Mümti' fî şerḥi'l-Mukni'* adıyla başka bir şerh daha yazmıştır. **6. er-Risâletü'l-fethîyye fî'l-a'mâli'l-ceybiyye.** Rub'u'l-müceyyeb adı verilen aletin yapımı ve kullanılışıyla ilgili trigonometrik hesapları gösteren tanınmış bir eserdir (nşr. Sabâh Mahmûd Muhammed, *Mecelletü Âdâbi'l-Müstaşriyye*, VIII [Bağdat 1984], s. 411-419). Onu aşkın manzum ve mensur şerhi yapılmış, iki defa Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İzgi, I, 435-438). **7. Şerḥu'r-Raḥbiyye fî 'ilmi'l-ferâ'iz (Şerḥu'l-manzûmeti'r-Raḥbiyye).** Muhammed b. Ali er-Raḥbî'nin *er-Raḥbiyye* diye tanınan *Buğyetü'l-bâḥiş 'an cümeli'l-mevâriş* adlı kitabının şerhidir (Atıyye el-Kahvefî'nin hâşiyesiyle birlikte, Bulak 1284; Kahire 1315; nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ, Kahire, ts., Dimaşk 1408/1988; nşr. Kemâl Yusûf el-Hût, Beyrut 1409/1989; nşr. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî, Devha 1404/1984). **8. Laḳṭü'l-cevâhir fî taḥdî di'l-ḥuṭûṭ ve'd-devâ'ir.** Küresel astronominin terimleri hakkındadır (Kahire 1299). **9. Kifâyetü'l-kânûn fi'l'amel bi'r-rub'î ş-şimâli el-maḳṭû'.** Mukantarât adlı astronomi aletinin yapımı ve kullanımı üzerine kaleme alınmış bir eser olup üç defa da Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1273/1856; İzgi, I, 443-444). **10. Şerḥu'l-fuṣûli'l-mühimme fî mevârişi'l-ümme** (nşr. Ahmed b. Süleyman el-Ureynî, Riyad 1425/2004). **11. Hidâyetü'l-âmil (sâ'il) fi'l'amel bi'r-rub'î'l-kâmil** (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 876/1; Köprülü Ktp., M. Âsım, nr. 720). (Eserleri için ayrıca bk. Rosenfeld – İhsanoğlu, s. 293-298).

## BİBLİYOGRAFYA :

Sibtu'l-Mardîni, *Keşfü'l-gavâmiz fî 'ilmi'l-ferâ'iz* (nşr. Avad b. Recâ el-Avfî), Medine 1417/1996, nesredenin girişi, s. 9-32; Şinşevrî, *Fethu'l-karîbi'l-müceb bi-şerḥi Kitâbi't-Tertib*, Kahire 1301, I, 3; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, I, 300; II, 36; III, 312; V, 19, 161; VI, 271; VII, 35, 161; IX, 35-36, 60; X, 252; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 289; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 242; Brockelmann, *GAL*, II, 216-218; 468; *Suppl.*, II, 215-217, 484; *İzâhu'l-meknûn*, I, 238; II, 251; *Hediyetü'l'ârifin*, II, 218-219; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 121, 173; III, 279; VI, 230, 283; VII, 282; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'el-lifin*, I, 221; II, 20; V, 9; VI, 53; VIII, 311; IX, 108; XI, 188; Abbas el-Azzâvî, *Târîḥu 'ilmi'l-felek fi'l-'Irâk*, Bağdat 1378/1958, s. 187-196; Kadri Hâfiz Tükân, *Türâşü'l-'Arabî'l-'ilmi fi'r-riyâziyyât ve'l-felek*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ş-şark), s. 459; H. Suter, *Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam*, Frankfurt 1986, I, 189-191; D. King, *A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library*, Winaona Lake 1986, s. 80-82; a.mlf., "Al-Mâridîni, Jamâl al-Dîn and Badr al-Dîn", *Encyclopedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures* (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 601-602; B. A. Rosenfeld – Ekmeleddin İhsanoğlu, *Mathematicians, Astronomers and Others Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> c.)*, İstanbul 2003, s. 293-298; Sâlihîyye, *el-Mu'cemü'l-ş-şimâli*, III, 145-146; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, I, 229, 240, 434-439, 443-444; Bedr Abdürrezzâk Elmâs, "Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dimaşki eş-şehîr bi-Sibtu'l-Mardîni 'aşrühü ve hayâtüh", *Mecelletü'l-ş-şer'â ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, XIII/34, Küveyt 1418/1998, s. 191-230.



İHSAN FAZLIOĞLU

## SIBYAN MEKTEBİ

(bk. MEKTEP).

## SİDDİK

(الصديق)

Doğru sözlü, doğruluktan ayrılmayan, gerçeği tasdik eden anlamında bir Kur'an terimi.

Sözlükte "gerçeği konuşmak, gerçeğe uygun bilgi vermek, dürüst ve güvenilir olmak" anlamlarına gelen **sıdk** masdarından isim olan **siddik** "son derece doğru sözlü, asla yalan söylemeyen, sözünde duran, gerçek olduğuna inandığı şeyi onaylamakta tereddüt göstermeyen kimse" şeklinde tanımlanmaktadır (Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "şdk" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "şdk" md.; Fahreddin er-Râzî, XXI, 223). Cürcânî, siddikî "diliyle dışa vurduğu her söze mutlaka kalbiyle ve işiyle gerçeklik kazandıran kimse" olarak tarif etmektedir. Tehânevî'nin siddik konusunda naklettiği "Resûlullah'ın bilgi, söz ve fiil biçiminde

ortaya koyduklarının hepsini tasdik etmekte ve Peygamber'le mânevî münasebeti sebebiyle onun iç dünyasına yakın olmakta en ileri seviyede bulunan kimse" şeklindeki daha özel bir tarifte Resûl-i Ekrem ile Hz. Ebû Bekir arasındaki ilişkinin göz önüne alındığı anlaşılmaktadır (*Keşşâf*, II, 851).

Siddik Kur'an-ı Kerim'de biri müennes (siddika) olmak üzere dört âyette tekil, iki âyette çoğul (siddikün, siddikîn) olarak geçmektedir. Tekil biçimiyle geçtiği âyetlerin birinde Hz. Yûsuf (Yûsuf 12/46), birinde Hz. İbrâhîm (Meryem 19/41), birinde Hz. İdrîs (Meryem 19/56), birinde Hz. Meryem (el-Mâide 5/75) hakkında kullanılmıştır. Bu âyetlerde zikredilen şahsiyetlerin özellikle siddik sıfatıyla anılması doğruluk, dürüstlük ve güvenilirliğin yüksek bir erdem olduğuna işaret eder. Fahreddin er-Râzî, Hz. İbrâhîm'le ilgili âyette geçen siddikî açıklarken her nebînin aynı zamanda siddik olduğunu, fakat her siddikün nebî olması gerekmediğini, siddikün nebîye en yakın mertebede bulunduğunu, bundan dolayı orada bu iki kelimenin yan yana kullanıldığını belirtir (*Mefâtiḥu'l-gayb*, XXI, 223). Bu âyetin devamında (Meryem 19/42-48) onun "çevredeki müşriklere karşı tevhidin kararlı kahramanı" olarak tanımlandığı görülmektedir. Nitekim babasını şirkten vazgeçirememişse de tehditlere rağmen korkmadan ve tereddüt göstermeden sonuna kadar dinine sadık kalmış, Allah'a olan güçlü imanını korumuş, bu suretle siddik vasfını almaya lâyık olduğunu göstermiştir (İzutsu, s. 135-136).

Fahreddin er-Râzî, Hz. Meryem'in siddika oluşunu (el-Mâide 5/75) Allah'ın âyetlerini ve oğlunun bildirdiği ilâhî gerçekleri tasdik etmesi veya İsâ'nın doğumu öncesinde kendisine görünen varlığın (Meryem 19/17) Cebrâil olduğuna tereddütsüz inanması ya da kulluğunda sadık ve gûnahlardan uzak oluşuyla açıklar (*Mefâtiḥu'l-gayb*, XII, 61). Bu âyetin maksadı, İsâ ile annesi Meryem'e atfedilen ve Allah'ın mutlak birliği inancıyla bağdaşmayan kutsiyet iddiasını reddetmek ve her ikisinin de diğer ölümler gibi yemek yiyen birer ölümlü olduğunu vurgulamaktır. Onların diğer insanlardan farkı İsâ'nın Allah'ın elçilerinden biri, Meryem'in de son derece erdem sahibi bir kadın olmasıydı (İzutsu, s. 134-135).

Bir âyette (el-Hadîd 57/19) Allah'a ve resulüne iman edenler siddiklar diye anılmıştır. Tefsirlerde kaydedildiğine göre ilk dönem müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr, bu âyete dayanarak Allah'a ve resulüne

iman eden herkesin siddiklar grubuna girildiğini belirtmiştir. Âyetteki siddiklar kelimesini Mukâtil b. Süleyman “verdikleri haberler konusunda peygamberlerden kuşku duymayanlar, onları yalanlamayanlar”, Dahhâk b. Müzâhim ise “Allah’a iman edip peygamberleri tasdik edenler” diye açıklamıştır (Taberî, XI, 683; Şevkânî, V, 201). Kelimenin Nisâ sûresindeki kullanımı (4/69) müfessirlerin daha çok ilgisini çekmiştir. Burada genel olarak Allah’a, resulüne ve ülü’l-emre itaati emreden, bu hususta münafıkların ikiyüzlülüklerini eleştiren ve bir anlaşmazlık çıkması durumunda Hz. Peygamber’in hakemlik yapmasını isteyen ifadelerin ardından, “Allah’a ve resulüne itaat eden kimseler Allah’ın kendilerine lutufta bulunduğu peygamberler, siddiklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraber olacaktır. Bunlar güzel arkadaşlardır” buyurulmuştur. Âyetin nüzûl sebebiyle ilgili rivayete göre bir sahâbînin Resûl-i Ekrem’e gelerek onu kendisinden ve çocuğundan daha çok sevdiğini, evine gittiğinde bile onu özlediğini, o öldüğünde cennetteki yüksek makamı dolayısıyla kendisinden uzak kalacağından kaygılanıp üzüldüğünü söylemesi üzerine bu âyet inmiştir (Şevkânî, I, 545-546). Fahreddin er-Râzî bu âyetteki siddiklarla kimlerin kastedilmiş olabileceği konusunda üç görüşten söz eder. **a)** Dini şeksiz şüphesiz kabul edenler; **b)** Hz. Peygamber’in sahâbîlerinin önde gelenleri; **c)** Resûlullah’ı ilk tasdik edip bu hususta sonraki müminlere önder olanlar. Son açıklamaya göre İslâm’ı ilk benimseyenlerin başında Hz. Ebû Bekir yer aldığı için siddik vasfına en çok lâyık olan da odur. Râzî’ye göre siddikyyetten bir basamak yukarı çıkılırsa nübüvete ulaşılır. Bundan dolayı Ebû Bekir vefat edince ashap onu Resûlullah’ın yanına defnetmiştir (*Mefâtihu’l-ğayb*, X, 171-173).

Siddik kelimesi hadislerde de geçmektedir. Bu hadislerin bazılarında kelime Hz. Ebû Bekir’in sıfatı olarak sıkça zikredilir. Hz. Ebû Bekir mi’rac olayı başta olmak üzere gayba dair haberleri hiç tereddütsüz kabul ettiği için bizzat Resûl-i Ekrem tarafından kendisine siddik lakabı verilmiş ve İslâm literatüründe bununla şöhret bulmuştur (meselâ bk. *Müsned*, IV, 4; Buhârî, “Fezâ’ilü aşhâbi’n-nebî”, 5; Tirmizî, “Tefsîr”, 30/4; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 136). Resûlullah’ın vefat eden oğlu İbrâhim’in ardından, “Eğer yaşasaydı muhakkak ki siddik bir nebî olurdu” dediği rivayet edilmekle birlikte (İbn Mâce, “Cenâ’iz”, 27) bu rivayet asılsız sayılmıştır. Diğer bir hadiste de siddik mertebesindeki birine başkalarını

lânetle anıp kötölemenin yakışmayacağı ifade edilmiştir (Müslim, “Birr”, 84). Doğru sözlülüğün, özellikle ticarî hayatta dürüstlüğün önemine vurgu yapan hadislerde de siddik kelimesi geçmektedir (bk. SİDK).

Ahlâk ve tasavvuf kitaplarında siddik erdemi münasebetiyle siddik terimine yer verilmektedir. Kuşeyrî siddikî “bütün sözlerinde, fiillerinde ve hallerinde doğru olan kişi” diye tarif etmiştir. Aynı mutasavvıf, Hâris b. Esed el-Muhâsibî’nin bir kimsenin kendi kötülüklerine insanların vâkıf olmasından hoşlanmamasını siddikların ahlâkıyla bağdaştırmadığını nakleder. Maksadı ve niyeti doğru, iradesi hayra yönelmiş her insanın sadık veya siddik diye isimlendirilebileceğini ifade eden Gazzâlî’ye göre Allah’tan başka varlıklar karşısında özgürlüğünü kazanmış olan kimse sadık olarak anılır; varlığını Allah’a ve O’nun sevgisine adanmış olan ise siddiklar mertebesine ulaşır. Sadık ve siddikın iradesi herhangi bir sapma, zayıflık ve tereddüt göstermeden bütün gücüyle iyiliklere yönelir. Doğruluk ve dürüstlüğün sonsuz sayıda dereceleri bulunmakta olup bunların hepsinde siddik mertebesine ulaşanlar gerçek siddiklardır. Siddikyyet velâyet derecesinin üstünde, nübüvvet derecesinin altındadır. Siddikyyetle nübüvvet arasında vasita bulunmamaktadır, yani siddikyyeti geçeren Allah’ın lutfuyla nübüvete ulaşmışlardır (Tehânevî, II, 850).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*et-Ta’rifât*, “Siddik” md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 850, 851; Wensinck, *el-Mu’cem*, “şdk” md.; M. F. Abdülbâkî, *Mu’cem*, “şdk” md.; *Müsned*, IV, 4; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, Beyrut 1412/1992, XI, 683; Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 448, 452; Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 388-392; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, X, 171-173; XII, 61; XXI, 223; İbn Hacer, *el-İşâbe*, I, 94; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, Beyrut 1412/1991, I, 545-546; V, 201; T. Izutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar* (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 134-136.



MUSTAFA ÇAĞRICI

### SİDDİK HASAN HAN

( صدیق حسن خان )

Ebü’t-Tayyib Muhammed Siddik Bahâdır Hân b. Hasen b. Ali el-Kannevcî (ö. 1307/1890)

Hindistanlı âlim.

19 Cemâziyelevvel 1248’de (14 Ekim 1832) Hindistan’ın Uttar Pradeş eyaletine bağlı Bans Bireli’de doğdu. Hüseyinî ve Buhârî nisbeleriyle ve Seyyid lakabıyla da zik-

redilmiştir. Ayrıca Kannevcî diye anılması yetişiş büyüdüğü Uttar Pradeş eyaletine bağlı Kannevc (Kannûc, Kinnevc, Kannauc) şehrine nisbetledir. Babası ilmiyeden olup yirmiye yakın kitabı vardır. Annesi Necbün-nisâ Begüm, Müftü Muhammed İvaz’ın kızıdır. Nesebinin babası tarafından Hz. Hüseyin’e, annesi tarafından Hz. Osman’a dayandığı belirtilmiş, dedesinin ve büyük dedelerinin Şii olduğu ve Buhara’dan Mültan’a göçtükleri kaydedilmiştir (Nevşehrevî, s. 278). Bopal emîresiyle evlendikten sonra “Newâb” (eyalet reisi veya valisi) unvanını da kullanmıştır.

Beş yaşında iken babasını kaybettiğinden ailesi malî sıkıntı içine düştü. Ancak annesinin özel ilgisiyle öğrenim görmeyi başardı. Başta ağabeyi Seyyid Ahmed Hasan Arşî olmak üzere çeşitli hocalardan aldığı ilk eğitimden ve dil öğreniminden sonra Ferruhâbâd, Kanpûr ve Delhi gibi şehirlere gitti; buralardaki hocalardan akli ve nakli ilimleri okuyarak icâzetler aldı. Delhi müftüsü Sadreddin Han Bahadır Âzurred-Dihlevî’den yararlandı. Tahsilini yirmi bir yaşında tamamlayınca Kannevc’e döndü ve kısa bir süre sonra iş bulmak için Bopal’e gitti (1855). Burada iki yıl devlet dairesinde kâtiplik ve mütercimlik yaptı. 1857 bağımsızlık savaşı sırasında görevinden alındıysa da 1860 yılında görevine tekrar döndü. 1861’de Bopal Emîrlığı Başveziri Şeyh Cemâleddin’in dul kızı Zekiyye Begüm ile evlendi. Kendisinden iki çocuk üzerine hacca gitti (1285/1868-69); sekiz ay Hicaz ve Yemen’de kaldı. Burada Hint ulemâsından ve diğer âlimlerden ders okudu, hadis ve tefsir ilmine dair senedler edindi. Şah Abdülaziz ed-Dihlevî’nin torunu Muhammed Ya’kûb ed-Dihlevî, Şevkânî’nin talebesi Abdülhak b. Fazlullah Benâresî ve Hudeyde Müftüsü Şeyh Hüseyin (Hasan) b. Muhsin el-Ensârî el-Yemânî yararlandığı hocalardan bazılarıdır. Onun Şevkânî merkezli bir çizgi oluşturmasında bu dönemin önemli etkileri olmuştur. Mevlevî Muhammed Hüseyin Şahcihanpûrî, Hakîm Asgar Hüseyin, Molla M. Murad Buhârî, Mevlevî M. Muhibbullah Pânîpetî çeşitli zamanlarda istifade ettiği veya icâzet aldığı diğer hocalarından bazılarıdır. Siddik Hasan Han ikinci evliliğini, ölmüş olan Bopal emîresi İskender Begüm’ün o tarihte Bopal emîresi bulunan dul kızı Şah Cihan Begüm’le yaptı (1871). Şah Cihan Begüm, Siddik Hasan’ı devlet işlerindeki yetkisine ortak etti ve kendisine yıllık 75.000 rupi maaş bağlanmasını sağladı. Uzun bir süre yönetici konumunda bulunduktan

sonra bazı suçlamalar üzerine 28 Ağustos 1885'te görevine son verildi. Bundan sonra ilmî çalışmalarına ağırlık veren Siddik Hasan Han 29 Cemâziyelâhîr 1307'de (20 Şubat 1890) Bopal'de vefat etti ve buradaki aile mezarlığına defnedildi.

Siddik Hasan Han, XIX. yüzyılda Hint alt kıtasında kurumsal yapıya kavuşmuş bir fikir hareketi olarak ortaya çıkan Ehl-i hadîs ekolünün kurucularındandır. Şah Velîyullah ed-Dihlevî'nin görüşleri doğrultusunda Kur'an ve Sünnet'i esas alarak müslümanların problemlerine çözüm getirmeyi amaç edinmekle birlikte aşırı bir çizgiye kayan bu ekol, bid'at ve hurafe kaynağı kabul ettiği fıkıh mezhepleri ve tasavvufu karşı sert bir mücadele vermiştir. Nezîr Hüseyin'in eğitim faaliyetleri ve yetiştirdiği öğrenciler sayesinde Delhi'de gelişen ekol Siddik Hasan Han'ın Bopal'de yürüttüğü teşkilatlanma, telif ve yayın faaliyetleriyle kökleşmiş ve İslâm dünyasına adını duyurmuştur (Saeedullah, s. 124-130; Birışık, s. 113-117).

Bopal emîresiyle evliliği sonrasında Siddik Hasan Han elde ettiği imkânları şehrin bir ilim merkezi haline gelmesi için kullanmıştır. Bu arada matbaalar kurulmuş, başta tefsir ve hadis olmak üzere çeşitli alanlarda eserler basılmış, birçok kitap ücretsiz olarak ilim çevrelerine gönderilmiştir (*İbkâ'ü'l-minen*, s. 75). Medrese-i Belkisi, Medrese-i Süleymâniyye, Medrese-i Cihangîri ve Medrese-i Siddiki adlarıyla medreseler açılmış, başka yerlerden öğrenci gelişine imkân hazırlanmıştır. Temel hadis külliyyatı Arapça'dan Urduca'ya tercüme ettirilmiş, bazılarında Urdu dilinde şerhler yazılmıştır. Siddik Hasan Han kendisi için çok zengin bir kütüphane (Kütübhâne-i Vâlâcâhî) oluşturmuş ve büyük meblağlar ödeyerek önemli yazmaları bir araya getirmiştir. Onun kütüphanesi oğlu tarafından Leknev'deki Nedvetü'l-ulemâ'ya bağışlanmış olup halen bu kuruluşun kütüphanesinde muhafaza edilmektedir (Nevşehrevî, s. 291-292). Döneminde halkın hayatını kolaylaştıracak sosyal projelere öncelik verilmiş, şehirde İslâm'a aykırı görülen fiiller yasaklanmış, Hindu âdetlerinden kaynaklanan merasimler düzene konulmuştur. Ehl-i hadîs ekolünün gelişmesindeki bütün bu katkılarına rağmen Siddik Hasan Han'ın Bopal emîresiyle evliliği Aziz Ahmed tarafından Ehl-i hadîs mensuplarının ilkelerine aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirilmiş, Siddik Hasan Han'ın yöneticilerle iş birliği zemini aradığı ileri sürülmüştür. Siddik Hasan Han'ın İslâmî ilimlerin her alanında Arapça, Fars-

ça ve Urduca olmak üzere ortaya koyduğu yüzlerce eser, Ehl-i hadîs ekolünün ve düşüncesinin bütün İslâm dünyasına yayılmasında çok etkili olmuştur. Ancak bunların büyük ölçüde derleme ve ihtisar niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *Tercümânü'l-Kur'ân* adlı tefsiri gibi bazı eserlerini bütünüyle kendisi yazmamış, nezaretinde çalışan bir komisyon tarafından hazırlanan bu tür eserler de onun adıyla neşredilmiştir. Bu yüzden *Tercümânü'l-Kur'ân* başarılı bir tefsir çalışması olarak kabul görmemiş ve Hindistan'da çok etkili olmamıştır (Abdülhay el-Hasenî, VIII, 191; Van Dyck, s. 497; Birışık, s. 119-126, 278). Ayrıca *'Avnü'l-bârî li-ğalli edilleti'l-Buğârî* ve *es-Sirâcü'l-vehhâc min keşfi me'tâlibi Şaḥîhi Müslim İbni'l-Haccâc* gibi şerh, *Huşûlü'l-me'mûl min 'ilmi'l-uşûl* ve *Ravzâti dâri's-selâm* gibi ihtisar çalışmalarıyla *Bulûğu'l-merâm*'ın Farsça'ya, *ed-Dürerü'l-Behiyye*'nin *Fethu'l-muğis* adıyla Urduca'ya tercümelelerinde asıl müelliflerin adına sadece önsözlerde yer verilmesi de eleştiri konusu olmuştur.

Siddik Hasan küçük bir emirliğin yöneticisi olmasına rağmen uluslararası ilişkilere önem vermiş, Osmanlı Padişahı Abdülhamid ile iyi ilişkiler kurmuş, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu malî darlığın giderilmesi için yardım göndermiştir. Savaşın ve şehitlikten bahsettiği kitabında Türk-Rus savaşından söz ederken bütün müslümanların Osmanlı padişahının başarısı için dua ettiğini zikretmiştir (*el-İb-re mimmâ câ'e fi'l-ğazu ve's-şehâde ve'l-hicre*, s. 7-8). Sultan Abdülhamid de kendisine ikinci dereceden Mecidi nişanı, eşi Şah Cihan Begüm'e Şefkat nişanı göndermiştir (ilgili belgeler için bk. BA, HR.TO. dosya nr. 387, gömlek nr. 78, tarih 09.6.1879; BA, HR.TO. dosya nr. 387, gömlek nr. 87, tarih 07.7.1879; HR.TO. dosya nr. 387, gömlek nr. 89, tarih 07.7.1879; HR.TO. dosya nr. 387, gömlek nr. 91, tarih 07.7.1879; BA, HR.TO. dosya nr. 387, gömlek nr. 88, tarih 24.9.1879).

**Eserleri.** Siddik Hasan Han'ın Arapça, Farsça ve Urduca olarak çeşitli konularda yazdığı 220'yi aşkın eserin tamamına yakınının ilk baskıları Bopal, Agra, Kanpür, İstanbul ve Kahire gibi merkezlerde yapılmış olup bunlardan bazıları şunlardır (eserlerinin listesi için bk. *Ebcedü'l-ulûm*, III, 274-279): **A) Tefsir.** **1.** *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân* (I-XV, Bopal 1290; I-X; Kahire 1975; nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, I-XV, Beyrut 1412/1992). **Ebû'l-Berekât en-Neseffî'nin Medârikü't-tenzil,**

İbn Kesîr'in *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* ve Şevkânî'nin *Fethu'l-kadîr* adlı tefsirlerinden alıntılar yapılan ve rivayetlerle desteklenen eserde İsrâiliyat'a yer verilmemiştir. **2.** *Tercümânü'l-Kur'ân bi-leṭâ'ifi'l-beyân* (I-XVI, Lahor 1890-1905, 1916). Baştan Kehf sûresinin sonuna kadarki bölümüyle Mülk sûresi ve sonrası 1885-1890 yılları arasında yazılan eser, müellifin vefatı üzerine talebelerinden Muhammed b. Hâşim ve Zülfikar Ahmed Bopalî tarafından 1891-1897 yıllarında tamamlanmıştır. İlk cildi 1888'de Lahor'da basılan tefsirin Siddik Hasan Han'a ait diğer ciltleri ilk defa Lahor'da 1888-1892 yılları arasında yedi cilt olarak yayımlanmış, diğerleri ise 1892-1901 yıllarında sekiz cilt halinde neşredilmiştir (tanıtımı için bk. Birışık, s. 119-126). **3.** *Neylü'l-merâm min tefsîri âyâtü'l-aḥkâm* (Leknev 1292; Kahire 1347, 1963, 1979; nşr. Ali es-Seyyid Subhî el-Medenî, Cidde 1979; nşr. Râid b. Sabrî İbn Ebû Ulfe, Demmâm 1418/1997). *Fethu'l-beyân*'dan önce kaleme alındığı anlaşılan tefsirde müellife göre hüküm içerdiği düşünülen 253 âyetin tefsiri yapılmış, ahkâm âyeti içermediği kabul edilen yetmiş dokuz sûreye hiç yer verilmemiştir. Müellif bu eserinde de Şevkânî'nin görüşlerinin etkisi altındadır. **4.** *Hulâsatü'l-Keşâf* (Leknev 1289). *Zemahşerî'ye* ait eserin özetidir. **5.** *el-İksîr fi uşûli't-tefsîr* (Kanpür 1290/1873). Farsça olan eseri Seyyid Nûrü'l-Hüseyin Hüseyinî Kalpevî Arapça'ya çevirmiştir.

**B) Hadis.** **1.** *'Avnü'l-bârî li-ğalli edilleti'l-Buğârî* (I-II, Bopal 1299/1881; I-V, Halep 1984). *Zebîdî'nin et-Tecridü's-şariḥ* adlı eserinin şerhidir. **2.** *es-Sirâcü'l-vehhâc min keşfi me'tâlibi Şaḥîhi Müslim b. Haccâc* (Bopal 1302; nşr. Ahmed Ferîd Mezdîf, I-VIII, Beyrut 1425/2004; nşr. Abdüttewâb Heykel, I-XI, Doha-Katar 1984-1995). *Münzirî'nin Şaḥîh-i Müslim* üzerine yazdığı *Muḥtasaru Şaḥîhi Müslim*'in şerhidir. **3.** *Fethu'l-'allâm li-şerhi Bulûğî'l-merâm* (I-II, Bulak 1302; nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyda, I-II, Beyrut 1418/1997; nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, I-IV, Beyrut 1422/2001; I-II, Beyrut, ts. [Dârü Sâdir]). İbn Hacer'in ahkâm hadislerine dair eserinin şerhidir. Siddik Hasan Han bu eseri *Miskü'l-ḥitâm min şerhi Bulûğî'l-merâm* adıyla Farsça olarak da şerhetmiş (I-III, Leknev, ts.), ayrıca *er-Ravzü'l-bâsim min tercemeti Bulûğî'l-merâm* ismiyle Farsça'ya tercüme etmiştir. **4.** *ed-Dînü'l-ḥâliş* (I-II, Kahire 1959; nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, I-IV, Kahire, ts.; nşr. M. Sâlim

Hâşim, I-IV, Beyrut 1415/1995). Eserde tevhid, ulûhiyyet, bid'at ve hurafe gibi konular ele alınmıştır. **5.** *el-İdrâk bi-tahrîci eĥâdişi Reddi'l-işrâk* (Kanpûr 1290/1873). İsmâil Şehîd'e ait eserdeki hadislerin tahrîci yapılmıştır. **6.** *Yaĥzâzâtü üli'l-i'tibâr mimmâ verede fî zikri'n-nâr ve aşhâbi'n-nâr* (Kahire 1398/1978; nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1978, 1981). **7.** *el-İbretü mimmâ câ'e fî'l-ğazv ve ş-şehâde ve'l-hicre* (Bopal 1293; İstanbul 1293; nşr. Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1985, 1408/1988). **8.** *el-Hıttâ fî zikri's-Şihâhi's-sitte* (Lahor 1977; Beyrut 1405/1985, 1987). **9.** *Mevâ'idü'l-âvâ'id min uyûni'l-aĥbâr ve'l-fevâ'id* (Bopal 1298/1880). **10.** *Nüzûlü'l-ebâr bi-ilmî'l-me'sûri mine'l-ed'iyeti ve'l-ez-kâr* (İstanbul 1301; Beyrut, ts. [Dârü'l-mâ'rife]), **11.** *Temîmetü's-sabiy fî tercümeti'l-erba'in fî eĥâdişi'n-nebî* (Lahor 1390).

**C) Akaid.** **1.** *Ķatfû's-semey fi beyâni 'akideti ehli'l-eşer* (nşr. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî, Kahire 1984; nşr. Muhammed Emîn el-Ganâvî, Beyrut 2000). **2.** *el-İzâ'a li-mâ kâne ve mâ yekünü beyne yedeysi's-sâ'a* (Bopal 1293; İstanbul 1294; Medine 1971; Kahire 1379; Beyrut 1986; nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Beyrut 1421/2000; nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Dımaşk 2001). **3.** *el-İntikâdü'r-racîh fî şerhi'l-i'tikâdi's-şahîh* (Kahire 1292; Bulak 1298, *Cilâ'ü'l-ayneyn fî muĥâkemeti'l-Aĥmedeyn* ile birlikte; Beyrut 2000). **4.** *Mel-lâkü's-sa'âde fî ifrâdillâhi Te'âlâ bi'l-ibâde* ([baskı yeri yok] 1887).

**D) Fıkıh ve Fıkıh Usulü.** **1.** *Huşûlü'l-me'mûl min 'ilmi'l-usûl* (İstanbul 1296; Kahire 1938; nşr. Muktedî Hasan el-Ezherî, Kahire 1985; Benâres 1982). Şevkânî'nin *İrşâdü'l-Fuĥûl*'ünün muhtasarı olan eser daha sonra *Müntehes-sûl fî 'ilmi'l-usûl* adlı kitapla birlikte *Taĥşîlü'l-me'mûl* adıyla da basılmıştır (Beyrut 1424/2003). **2.** *er-Ravzâtü'n-nediyye şerhu'd-Düleri'l-behiyye* (Bulak 1296; I-II, Beyrut 1406/1986, 1990; nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, I-II, Riyad 1418/1997; I-II, Kahire, ts.). Şevkânî'nin *ed-Düleri'l-behiyye fî'l-mesâ'ili'l-fıĥiyye* adlı kitabının şerhidir. **3.** *Hüsnü'l-üsvem bimâ şebete 'anillâhi ve resûlihî fi'n-nisve* (İstanbul 1301; nşr. Muhammed Abdürrezzâk er-Raûd, Amman 1989; nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Mansûre 1996; nşr. Hedy Mahmûd Karâa, Kahire 1401/1981; nşr. Mustafa Saîd el-Hın Muhyiddin Misto, Beyrut 1416/1997). **Eser,** *Fıĥhü'n-nisâ fî'l-Ķur'âni'l-Kerîm* ve's-

*Sünneti'n-nebeviyye* adıyla da basılmıştır (nşr. Hamza en-Neşretî – Abdülhafız Feragî, Kahire 1998). **4.** *Zaferü'l-lâdi bimâ yecibü fi'l-kaĥdâ'i 'ale'l-kaĥdâ* (Bopal 1294/1877; nşr. Ebû Abdurrahman b. İsa el-Bâtenî, Beyrut 1422/2001). **5.** *e't-Tarîĥâtü'l-müslâ fi'l-irşâdi ilâ terki'd-taklîd ve'ttibâ'u mâ hüve'l-evlâ* (İstanbul 1296). **6.** *Delîlü't-tâlib 'alâ tercihi'l-me'tâlib.* Müellifin Farsça olarak kaleme aldığı fetvalarını ihtiva eden eseri Leys Muhammed Lâl Muhammed Arapça'ya çevirmiş, Muhammed Lokmân es-Selefi de *Fetâva'l-İmâmi's-Şerîf Şiddîk Hasan el-Ķannevcî el-Buĥârî* adıyla yayımlamıştır (Riyad-Medînetü'sselâm 1422). **7.** *Tahrîcü'l-veşâyâ min ĥabâya'z-zevâyâ: veşâyallâh ve veşâyâ resûlih ve veşâyâ şâlihi'l-e'imme ve aĥkâmü'l-vaşıyye fi's-sünneti'l-mu'tahhare* (Bulak 1302; nşr. Abdullah el-Leysi el-Ensârî, Beyrut 1986). **8.** *Züĥrû'l-muĥtî min âdâbi'l-müftî* (Beyrut 2000). **9.** *İklîlü'l-kerâme fi tibyâni maĥâsidi'l-imâme* (Bopal 1294; Beyrut 1990). **10.** *el-İklîd li-edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd* (İstanbul 1295). Şevkânî'nin *et-Teşĥîk 'ale't-teĥkîk* adlı risâlesinin özetidir. Şükrü Özen tarafından Türkçe'ye tercüme edilip *Mezheplerin Doĥuşu ve İctihâd Tartışması* adlı derleme içerisinde yayımlanmıştır (İstanbul 1987, s. 275-317). Bunların dışında Arapça, Farsça ve Urduca yazılmış daha birçok fıkıh kitabı bulunmaktadır.

**E) Dil, Edebiyat, Tarih, Biyografi.** **1.** *Neşvetü's-sekrân min şahbâ'i tezkâri'l-gizlân* (Bopal 1294; İstanbul 1296; Kahire 1338; Beyrut 2007). Kur'an, sünnet ve önemli kaynaklarda kadınlar hakkında geçen bilgilerin derlendiği ve değerlendirildiği bir çalışmadır. **2.** *el-Mev'izâtü'l-ĥasene bimâ yuĥtebû fî şühürî's-sene* (Beyrut 1962, 1984). **3.** *el-'Alemü'l-ĥafâk min 'ilmi'l-iştikâk* (Bopal 1294; İstanbul 1296; nşr. Nezîr Muhammed Mektebî, Dımaşk 1985). **4.** *el-Bülĝa fî usûli'l-luĝa* (İstanbul 1294; nşr. Nezîr Muhammed Mektebî, Beyrut 1988). **5.** *Ĝusnü elbâni'l-müverraĥ bi-muĥassenâti'l-beyân* (İstanbul 1294; nşr. Ahmed Abdülfettâh Temmâm – Semîr Hüseyin Halebî, Beyrut 1987). **6.** *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri me'âşiri't-tırâzi'l-âĥiri ve'l-evvel* (nşr. Abdülhakîm Şerefeddin, Bombay 1963; Beyrut 1983). Kitapta 543 kişinin biyografisine yer verilmiştir. **7.** *Ebcedü'l-ulûm\** (I-III, Bopal 1295/1878; nşr. Abdülcebbâr Zekkâr, I-III, Dımaşk 1978, 1988; I-III, Beyrut 1978; nşr. Abdullah el-Hâlidî, Beyrut 2001). İlimlerin tasnifine dair an-

siklopedik bir eserdir. **8.** *Lükâtü'l-'aclân mimmâ temessü ilâ ma'rifetihî ĥâce-tü'l-insân* (Bopal 1878; İstanbul 1296; Beyrut 1985). **9.** *Ĥabî'etü'l-ekvân fi'ftirâkı'l-ümem 'ale'l-mezâhib ve'l-ed-yân* (İstanbul 1296 [Lükâtü'l-'aclân ... ile birlikte]; Beyrut 1405/1984, 1989). **10.** *Lef-fü'l-kimât 'alâ taşĥihî ba'zı me'sta'malehü'l-'âmmetü 'ani'l-mu'arrebî ve'd-daĥlî ve'l-müvelledi ve'l-aĝlât* (Bopal 1291). **11.** *Rihletü's-Şiddîk ile'l-Beyti'l-'atîk* (nşr. Abdurrahman Şerefeddin, Bombay 1961; Demmâm/Riyad 1985; eserleri için ayrıca bk. Serkîs, II, 1201-1205; Abdülhay el-Hasenî, VIII, 194; *Hedıyyetü'l-'ârîfîn*, II, 388-390; Raziyye Hamîd, s. 373-387; Eserî, s. 91-96; Ferîvâî, s. 21-25; Saedul-lah, s. 104-123, 185-190, 195-198; Nevşehrevî, s. 298-311).

Siddîk Hasan Han'la ilgili olarak çok sayıda çalışma yapılmıştır. Abdülhay el-Leknevî'nin *Naĥdü evĥâmi Şiddîk Ĥasan Ĥân el-müsemma ibrazü'l-ĝay el-vâkı' fî şifâ'i'l-ay* adlı kitabı (nşr. Salâh Muhammed Ebü'l-Hac, Amman 1421/2000) red-diye türündedir. Ebû Nasr Muhammed Ali Hasan Han'ın *Me'âşiri'l-Şiddîki* adlı eseri (Leknev 1925) konuyla ilgili önemli bir kaynak niteliğindedir. *Kurretü'l-a'yân ve meserretü'l-ezhân fi me'âşiri'l-meliki'l-celîl en-Nevvâb Muhammed Şiddîk Ĥasan Ĥân* (İstanbul 1298) çağdaş âlimlerin görüşlerini bir araya getirmesi açısından faydalı bir derlemedir. Saedul-lah *The Life and Works of Muhammad Siddiq Hasan Khan, Nawab of Bhopal 1248-1307/1832-1890* (1970, Cambridge Üniversitesi; Lahore 1973); Ömer Han Âsîfî *Menhecü's-Şeyĥ Şiddîk Ĥasan Ĥân fî tefsîrihî Fetĥi'l-beyân fî maĥâsidi'l-Ķur'ân* (1415, İslâmâbâd, el-Câmiatü'l-İslâmiyye el-âlemiyye külliyyetü usûliddîn); Şâziye Hâlid Seyf en-Nevvâb *Şiddîk Ĥasan Ĥân ve cühûdühü el-cebbâre fî ĥidmeti'l-'Arabıyye* (1417, İslâmâbâd, National Institute of Modern Languages); Ali b. Ahmed el-Ahmed *Da'vetü'l-emîr el-'âlim Şiddîk Ĥasan Ĥân rahîmehullâh ve intisâbüh* (1420, Riyad, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd); Zübeyr b. Muhammed b. Eyyûb *Şiddîk Ĥasan Ĥân ve cühûdühü fi'd-dirâsâti'l-luĝaviyye* (1420, Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye) adlarıyla yüksek lisans çalışmaları yapmış; Raziyye Hamîd *Nevvâb Şiddîk Ĥasan Ĥân* (1982, Bopal Üniversitesi; Delhi 1983); Cüneyt Eren *Sıddık Hasan Han (1832-1890) ve Neylü'l-merâm min Tefsîri Âyâtü'l-ahkâm* (1994, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Erzurum 2001);

Ahter Cemâl Lokman *es-Seyyid Şiddîk Hasan Hân el-Kannevci: Ârâ'ühü'l-l'itî-kâdiyye ve mevkıfuhû min 'aķideti's-Selef* (1409, Mekke, Câmîatü Ümmi'l-kurâ; Riyad 1417/1996) ismiyle birer doktora tezi hazırlamıştır. Muhammed İctibâ Nedvî de *el-Emîr Seyyid Şiddîk Hasan Hân: Hayâtüh ve âşâruh* (Dımaşk 1999) adlı Urduca bir kitap yazmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Siddîk Hasan Han, *İbkâ'ü'l-minen bi-ilkâ'i'l-mihen*, Lahor 1986, s. 30, 38, 69-71, 75, 78; a.mlf., *Ebcedü'l-ülüm* (nşr. Abdülcebbar Zekkâr), Dımaşk 1978, III, 271-280; a.mlf., *el-'İbre mimmâ câ'e fi'l-gazu ve's-şehâde ve'l-hicre* (nşr. Ebû Hacer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1408/1988, s. 7-8; a.mlf., *et-Tâcü'l-mükellel* (nşr. Abdülhakîm Şerefeddin), Beyrut 1404/1983, s. 541-550; a.mlf., *er-Ravzatü'n-nediyye*, Beyrut 1988, I, 191; *Kurretü'l-a'yân ve meseretü'l-ezhân fi me'âsiri'l-meliki'l-celîl en-Nevvâb Muhammed Şiddîk Hasan Hân*, İstanbul 1298/1881, tür.yer.; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1201-1205; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir*, VIII, 187-195; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 388-390; Rahmân Ali, *Tezkire-i 'Ulemâ-i Hind* (trc. M. Eyyûb Kâdirî), Karaçi 1961, s. 250-251; Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964*, London 1970, s. 119; Saeedulah, *The Life and Works of Muhammad Siddiq Hasan Khan: Nawab of Bhopal*, Lahore 1973, s. 21-80, 104-130, 185-190, 195-198; Abdurrahman Abdülcebbar el-Ferivâi, *Cühûdü ehli'l-hadîş fi hîdmeti'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Benâres 1980 s. 21-25; Seyyid Hamîd Şettârî, *Kur'ân-i Mecîd key Urdû Terâcim u Tefâsir ka Tenkıdı Mü'tâla'a*, Haydarâbâd 1982, s. 436; Raziyye Hamîd, *Nevvâb Şiddîk Hasan Hân*, Delhi 1983, s. 73-227, 373-387; Ahmed Han, *Kur'ân-i Kerim key Urdû Terâcim: Kitâbiyât*, İslâmâbâd 1987, s. 107-108; E. A. van Dyck, *İktifâ'ü'l-kanûf bimâ hüve ma'bûf*, Kum 1409, s. 497; İrsâdülhak Eserî, *Pâk u Hind meyn 'Ulemâ'ey Ehl-i Hadîş ki Hîdmât-ı Hadîş*, Faysalâbâd 1990, s. 91-96; Halîd Zaferullah Daudî, *XIX. Asır Hindistan Hadis Âlimi Siddîk Hasan Han'ın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti* (doktora semineri, 1991), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., *Pakistan ve Hindistan'da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 181-195; Ebû Yahyâ İmâm Han Nevşehrevî, *Terâcim-i Ulemâ'ey Hadîş-i Hind*, Lahor 1992, s. 277-297, 298-311; Cemîl Nakvî, *Urdû Tefâsir: Kitâbiyât*, İslâmâbâd 1992, s. 47; Abdülhamîd Birşık, *Hind Altkitâsı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 113-117, 119-126, 278; Muhyiddin el-Elvâi, "el-Mü'el-fâtü'l-'Arabiyye li-'ulemâ'i'l-Hindî'l-müslimîn", *ME*, XXXVIII/8 (1967), s. 844-850; Cüneyt Eren – Nurullah Yılmaz, "Hindistan Bhopal Emiri ve Müfessir Siddîk Hasan Han'ın Osmanlı Devleti ile İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, IX/19, Erzurum 2002, s. 233-238; Cüneyt Eren – Laith Suud Jassim, "Türk Dostu Bhopal Emiri Siddîk Hasan Han'ın Arap Dilindeki Yeri", a.e., IX/20 (2002), s. 43-60; Zafarül-İslâm Khân, "Nawwâb Sayyid Şiddîk Hasan Khân", *EP* (İng.), VII, 1048-1049; "Siddîk Hasan Hân Kannevci", *UDMİ*, XII, 103-106.



ABDÜLHAMİT BİRİŞİK – A. CÜNEYT EREN

**Fikihî Görüşleri.** XIX. yüzyılda Hint alt kıtasında Hanefî mezhebi başta olmak üzere fıkıh mezheplerine karşı mücadelesiyle tanınan Ehl-i hadîs ekolünün öncülerinden Siddîk Hasan Han, hem bu coğrafyada hem İslâm dünyasının diğer bölgelerinde ekolün akaid ve fıkıh anlayışının yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Şâh Velîyullah ed-Dihlevî'nin babası tarafından kurulmuş olup XVIII. yüzyıldan itibaren Hint alt kıtasındaki farklı düşünce hareketlerine kaynaklık eden Rahîmiyye Medresesi'nde eğitim gördüğünden düşüncelerinde Dihlevî ve öğrencilerinin önemli etkisi vardır. Ancak Hasan Han önce Bopal'de, ardından Mekke ve Yemen'de görüştüğü Yemenli âlimlerin yanı sıra elde ettiği kitapları sayesinde Şevkânî, Muhammed b. Abdülvehhâb ve İbn Teymiyye'nin fikirlerini öğrendikten sonra Selefi-Hanbelî geleneğine, hatta Zâhirîliğe daha yakın bir anlayışı benimsemiştir.

Şirk, bid'at ve taklidi üç büyük sapkınlık olarak nitelendiren Siddîk Hasan fıkıh alanında yazdığı eserlerinde iki konuyu sürekli vurgular: Birincisi, Kur'an ve hadis metinlerinin mutlak otorite kabul edilmesi ve re'yi ichtihadının tamamen devre dışı bırakılması, ikincisi taklidden ve mezhep bağlılığından kurtulmanın gerekliliğidir. Siddîk Hasan Han'a göre Ehl-i kitabın, özellikle de yahudilerin dinleri konusunda tefrikaya düşmelerinin ve sonuçta mensup oldukları dinin tahrif edilmesinin sebebi re'ydir. Aynı tehlike ilk üç nesilden sonra müslümanlar için de söz konusu olmuş, ilk nesillerde tefrikaya sebep olmayan dinde ihtilâf, re'yin müstakil bir hüküm kaynağı olarak kullanılmaya başlandığı sonraki nesillerden itibaren bir tefrika sebebi haline gelmiştir. Bu olumsuz gelişmede en büyük pay re'yin sonucu olarak ortaya çıkan mezheplere aittir. Çünkü mezhepler sünnete bağlılık yerine taklidi yaygınlaştırmak suretiyle dinî meselelerde tefrikaya yol açan ve bu yüzden haram olan ihtilâfî körüklemişlerdir. Dolayısıyla mezheplerin ve taklit düşüncesinin ortaya çıkışını bir tahrif unsuru olarak gören Hasan Han, mezhep mukallidlerini birçok âyette geçen "Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenler" ya da "dinde ihtilâfa ve tefrikaya düşenler" şeklindeki ifadelerin kapsamında değerlendirir (*ed-Dinü'l-hâlis*, III, 308-319; *Delilü't-tâlib*, s. 185-206); bu arada, "Ümmetimin ihtilâfı rahmettir" ve "Ashabım yıldızlar gibidir" anlamındaki hadislerin hem rivayet bakımından ciddi zaafı taşıdığına hem de ihtilâfî tasvip ve taklidi tecviz anlamı içermediğine dikkat çeker

(*Delilü't-tâlib*, s. 207-215). Ona göre bütün müslümanların sapkınlık üzerinde birleşmeyeceğini, Allah'ın yardımının cemaat üzerinde olacağını ve bu cemaatten ayrılan bütün yolların cehenneme götürüleceğini ifade eden hadiste (Tirmizî, "Fiten", 7) ve yetmiş üç fırka hadisinde (İbn Mâce, "Fiten", 17) işaret edilen, örnek alınması gereken ve kurtuluşa erecek olan tek cemaat (fırka-i nâciye) Ehl-i hadîs'tir. IV. (X.) yüzyılda ortaya çıkan fıkıh mezheplerine müntesip fakihler, özellikle de kendi yaşadığı dönemde Hindistan'da yaygın olduğu üzere aşırı mezhep taassubuna sahip olanlar bu kapsamda değerlendirilemez (*a.g.e.*, s. 187-194, 202-204). Bununla birlikte Siddîk Hasan Han, Zâhirîler başta olmak üzere Ehl-i hadîs'in yolundan giderek taklidi terk edip sünnete tâbi olan bütün âlimleri ve ilim ehli mütekaddimîn süffelerini de ilim ve amel bakımından örnek alınması gereken seçilmiş zümre içinde görür (*ed-Dinü'l-hâlis*, III, 356-357).

Bütün mezhep mukallitlerini kapsayan genel ifadeler kullanmakla birlikte Hasan Han'ın mezheplere yönelik eleştirilerinde daha ziyade Hint alt kıtasında etkili olan Hanefî mezhebini hedef aldığı anlaşılmaktadır. Hasan Han, mezhepleri ilke olarak tamamıyla reddetmenin yanı sıra uygulamada onları sünnete bağlılıkları açısından değerlendirir ve Hanefî mezhebini bu açıdan en zayıf ve re'ye en fazla önem veren mezhep olmakla itham eder. Hanbelî, Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri ise sırasıyla sünnete bağlılık yönünden daha makbul ve muteberdir. Ebû Hanîfe dahil olmak üzere mezhep imamlarını mezheplere yönelik eleştirilerinin dışında tutmaya özen gösteren Siddîk Hasan Han onların nasları esas alarak ichtihad ettiklerini, re'ye dayalı bir fıkıh üretmediklerini ve taklide karşı olduklarını vurgular. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin hadis konusunda zayıf olduğu ve Arap dilini hakkıyla bilmediği kanaatindedir. Öte yandan fıkıh mezheplerinin dörtle sınırlandırılması anlayışına itiraz ederek İbn Huzeyme, Süfyân es-Sevrî ve Taberî mezheplerinin de sünnete uydukları ölçüde en az dört mezhep kadar muteber olduklarını, ancak bir bütün halinde herhangi bir mezhebi tercih etmenin hiçbir dayanağı bulunmadığını belirtir (*ed-Dinü'l-hâlis*, III, 350, 357; *Ebcedü'l-ülüm*, II, 402; III, 122, 159-160). Ona göre müctehidlerî taklide ihtiyaç duyulmasının sebebi ilk dönemlerde sahih hadislerin ve âsârın tedvin edilmemiş olmasıdır. Daha sonra tedvin edilen hadis kitapları her seviyedeki müslümanın dinî bilgi ihtiyacını karşılamak

için yeterlidir (*Ebcedü'l-ʿulûm*, II, 403). Aslında şerʿî delillerden hüküm çıkarmanın yollarını öğreten, dolayısıyla icthad melekesi kazandırması beklenen fıkıh usulü amacından uzaklaşarak müctehid dereesindeki fakihleri mukallit durumuna düşüren, naslardan uzaklaştırıp reʿye mahkûm eden ve yalnızca eskilerin görüşlerini aktaran bir ilim haline gelmiş, kuralları tartışılmaz, kesin doğrular olarak telakki edilmiştir. *İrşâdü'l-fuhûl*'ün muhtasarı olan *Huşûlü'l-meʿmûl* adlı eserinin girişinde Şevkânî'nin bu konudaki eleştirilerini aynen tekrarlayan Siddîk Hasan Han (*Huşûlü'l-meʿmûl*, s. 3-6; Şevkânî, s. 15-16), ansiklopedik bir nitelik taşıyan *Ebcedü'l-ʿulûm*'da ise fıkıh usulü hakkındaki genel kanaatleri aktarır ve yalnızca Ehl-i hadîs'in bu alanda zayıf kaldığı iddiasına itiraz ederek en iyi fıkıh usulü eserinin Şevkânî'nin kitabı olduğunu vurgular (II, 70-78). Bir diğer eleştiri konusu da bazı tabakat müelliflerinin mezhep taassubuyla kendilerinden olmayanları öyleymiş gibi göstermeleridir. Esasen mezhep imamlarının çoğu mukallit olmayıp müstakil görüşlere sahip müctehidlerdir; ancak fitne endişesiyle başkasına intisap etmeyi veya bir mezhebe nisbet edilmelerini kabullenmek durumunda kalmışlardır (a.g.e., II, 404-405).

İcmâ ve kıyas konusunda Dâvûd ez-Zâhirî ve Şevkânî'nin çizgisini sürdüren Siddîk Hasan Han'a göre sahâbe icmâi hüccet olmakla birlikte mutlak olarak icmâi ve kıyası şerʿî delil kabul etmenin hiçbir dayanağı yoktur. Ayrıca sahâbeden sonraki nesillerde icmâin gerçekleşmesi aklen imkânsız olduğu gibi fiilen de vâki değildir. Bu yüzden inkârı küfrü gerektirmez (a.g.e., II, 405; *Huşûlü'l-meʿmûl*, s. 66-74; *el-İklid*, s. 279, 294-305). Kıyası reddeden Nazzâm ve Dâvûd ez-Zâhirî gibi âlimlerin doğru anlaşılması gerektiğini belirten Siddîk Hasan Han fikhî kıyası kesin şekilde reddeder. Ancak nassın kapsamına girmekle birlikte açıkça zikredilmeyen hususların nassa ilhakı niteliğindeki istidlâl türlerinin kıyas olarak nitelendirilmesinin yanlış olduğunu, bir mezhebe taassup dereesinde bağlı olmayan fakihlerin bütün fikhî meselelerin hükmünü bu yolla Kur'an ve Sünnet'te bulabileceklerini belirtir. Allah'ın dinini tamamladığını ifade eden âyetler buna işaret etmektedir (*Huşûlü'l-meʿmûl*, s. 159-160; *el-İklid*, s. 315-317). Fikhî görüş ve fetvalarında sık sık istishâb'ül-hâl ilkesine başvuran Siddîk Hasan Han, maslahatlar ve ahkâmın değişmesi hususunda daha ziyade Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin eserlerine atıfta bulunur.

Siddîk Hasan Han'ın fıkıh anlayışı ve görüşlerinde XIII. (XIX.) yüzyılın müceddidi ve asrın müctehidi olarak nitelendirdiği Şevkânî'nin önemli etkisi vardır. Fetvalarında genellikle onun görüş ve yaklaşımlarını aktarır (*Delilü't-tâlib*, s. 6). Fıkıh alanındaki eserlerinin bir kısmı onun eserleri üzerine yapılmış şerh ya da ihtisar çalışmalarıdır. Ayrıca Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Taqıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Hacer el-Askalânî, Ferrâ el-Begavî ve Muhammed b. Abdülvehhâb da sık sık görüş ve eserlerine başvurduğu âlimlerdir. Âlimlerin kısa biyografilerine yer verdiği *Ebcedü'l-ʿulûm*'da Şevkânî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Abdülvehhâb'a oldukça uzun yer ayırması dikkat çekicidir. Her ne kadar kendi kitaplarında delile dayalı bir fıkıh anlayışını benimsediğini, bu yüzden geçmiş fukahânın görüşlerine delillerle irtibatı açısından güçlü ya da zayıf olduklarını göstermek amacıyla yer verdiğini belirtmişse de (*Delilü't-tâlib*, s. 10; *er-Ravzatü'n-nediyye*, I, 49) çağdaşları tarafından Şevkânî ve İbn Teymiyye'yi taklit edip delillerinin zayıflığına bakmaksızın onların görüşlerini aynen benimsediği belirtilerek eleştirilmiştir. Eleştirenlerin başında Dihlevî ekolüne mensup Hanefî hadis âlimi Abdülhay el-Leknevî gelir. Siddîk Hasan Han'a saygı göstermekle birlikte görüşlerini tenkit amacıyla pek çok eser kaleme alan Leknevî, eleştirilerinin onu çok rahatsız ettiğini ve görüşlerini inatla savunmaya teşvik ettiğini öğrenince bu konuda bir şey yazmama ya karar verir. Ancak Siddîk Hasan Han'ın yakın arkadaşlarından birinin Ebû Abdünasîr takma adıyla kendisine yönelik bir reddiye yazması üzerine (*Şifâ'ü'l-ʿay ʿammâ evradehü's-Şeyh ʿAbdülhay*, Delhi 1297) o da *İbrâzü'l-gayyî'l-vâkıʿ fi Şifâ'ü'l-ʿay* adlı bir kitap yazarak (Salâh Muhammed Ebû'l-Hâc tarafından *Naqdü evhâmi Şiddîk Hasan Hân* adıyla neşredilmiştir, Amman 1421/2000) Siddîk Hasan Han'a yönelik eleştirilerini özetler ve bu karşılıklı reddiyeler Leknevî'nin vefatına kadar devam eder (Leknevî, s. 13-18; Veliyyüddin ed-Nedvî, s. 304-309). Hz. Peygamber'in kabrinin ziyareti bid'at olduğu, kasten terk edilen namazların kazâ edilmeyeceği, başkasının küçük ya da büyük abdest bozduğu durgun sudan abdest alınabileceği gibi fikhî görüşlerinin yanı sıra Siddîk Hasan Han'ın başta Ebû Hanîfe olmak üzere birçok âlim hakkındaki olumsuz kanaatleri ve eserlerinde aktardığı tarihî mâlûmat da eleştiri konusu olmuştur. Ebû Ha-

nîfe ve mezhebine yönelik ağır ithamlarda bulunmasına rağmen namazlarını Hanefîler gibi kılmasını hayretle karşılayan Abdülhay el-Hasenî'nin onun yakın arkadaşı Zülfikar Ahmed el-Hüseynî el-Mâlevî'den aktardığına göre Siddîk Hasan Han, ölümüne yakın fıkıh ve tasavvuf imamları hakkındaki olumsuz kanaatlerinden dolayı tövbe etmiş, bu pişmanlığını, Abdülkâdir-i Geylânî'nin *Fütûhu'l-ğayb* adlı eserinin Urduca çevirisi olan son kitabı *Maqâlâtü'l-ih-sân ve maqâmâtü'l-irfân*'ın son kısmında ifade etmiştir (Abdülhay el-Hasenî, VIII, 191-193).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Siddîk Hasan Han, *ed-Dinü'l-hâlis* (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire, ts. (Mektebetü dâri't-türâs), I, 5; III, 245-246, 299-301, 308-336, 350, 356-357, 391-392; a.mlf., *Ebcedü'l-ʿulûm*, Beyrut 1978, II, 70-78, 400-413; III, 122, 159-160; a.mlf., *Delilü't-tâlib* (trc. Leys Muhammed Lâl Muhammed, nşr. M. Lokmân es-Selefi), Riyad-Medinetüselâm 1422, s. 6, 10, 187-215, 362-369; a.mlf., *Huşûlü'l-meʿmûl min ʿilmi'l-uşûl*, İstanbul 1296, s. 3-6, 66-74, 159-160; a.mlf., *el-İklid li-edilletü'l-ictihâd ve't-taklid* (trc. Şükrü Özen, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması* içinde), İstanbul 1987, s. 277-317; a.mlf., *er-Ravzatü'n-nediyye şerhu'd-Düerü'l-behiyye* (nşr. M. Subhî Hallâk), Riyad 1418/1997, I, 49; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl* (nşr. Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 15-16; Abdülhay el-Leknevî, *Naqdü evhâmi Şiddîk Hasan Hân* (nşr. Salâh M. Ebû'l-Hâc), Amman 1421/2000, s. 5-8, 13-26; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetu'l-havâtir*, VIII, 191-193; Veliyyüddin ed-Nedvî, *el-İmâm ʿAbdülhay el-Leknevî*, Dimaşk 1415/1995, s. 304-309; Abdülhamit Birşik, "Hint Alt-Kitasında İslam Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmi Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Divân: İlmi Araştırmalar*, sy. 17, İstanbul 2004, s. 4, 7-8.



ALİ HAKAN ÇAVUŞOĞLU

**İtikadî Görüşleri.** Tefsir, hadis, fıkıh ve akaide dair eserler yazan Siddîk Hasan Han, itikadî görüşleri ve din anlayışıyla dikkat çeken son devir Hindistan âlimlerindedir. Ehl-i sünnet kelâmının Eş'ariyye ekolünü benimsediğini söylemekle birlikte (*ed-Dinü'l-hâlis*, I, 143-146) ilâhî sıfatlar meselesinde Selefiyye'nin görüşlerini savunmuş (*Katfû's-semer*, s. 47), bütün mezhepleri Kur'an ve Sünnet'e dönmeye davet etmiştir. Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye mensuplarının başlangıçta birbirini dalâletle itham ettiğini belirten Siddîk Hasan Han, sonunda bu iki Sünnî mezhep arasında önemli bir fark bulunmadığı anlaşılınca uzlaşmanın gerçekleştiğini belirtir (*ed-Dinü'l-hâlis*, III, 34-35; *Habîretü'l-ekvân*, s. 49). Dinî düşüncesinde İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ile Şevkânî'den etkilenmiştir. XIX. yüzyılın sonun-



da Hindistan Ehl-i hadîs ekolünün önderi kabul edilen Siddîk Hasan Han, Vehhâbîlik'le itham edilmişse de bu husus daha çok bazı tasavvuf ve tarikat erbabının hatalı tevessül anlayışlarını, şeyhlerden veya kabirlerinden yardım beklemek gibi tevhi-de aykırı inanç ve davranışlarını, ayrıca bütün bid'at ve hurafeleri eleştirmesinden kaynaklanmıştır.

Siddîk Hasan Han, bir taraftan dinî konularda bilgiler üretip bunları savunmayı ve İslâm'a yönelik eleştirileri reddetmeyi en büyük cihad sayarken (*Fethu'l-beyân*, XII, 160) diğer taraftan kelâm ilmini eleştirmiş; aklî bilgiler konusunda farklı görüşler benimsedikleri için kelâmcıların çelişkiye düştüklerini, sıfatlara dair nasları belirledikleri bu çelişik ilkelerin ışığında yorumladıklarını, nitekim Fahreddin er-Râzî ve Şevkânî gibi bazı âlimlerin hayatlarının belli bir döneminden sonra kelâm yönteminin yanlışlığını itiraf ettiklerini ileri sürmüştür (a.g.e., IX, 333-334; *Delilü't-tâlib*, s. 13-21). Tasavvuf erbabını da Hz. Peygamber'i vesile edinerek Allah'a dua etmekten ibaret olan (Tirmizî, "Da'avât", 118; İbn Mâce, "İkâme", 189) meşrû tevessül sınırlarını aştıkları, sâlihlerin kabirlerini ibadet yeri haline getirdikleri, vahdet-i vücûd nazariyesini benimsedikleri ve diğer ilâhî buyruklara itaat etmeden sadece Allah'ı zikretmekle müslümanın kurtuluşa ereceği zannını uyandırdıkları vb. gerekçelere dayanarak şiddetle eleştirip tekfir etmiştir (*Delilü't-tâlib*, s. 283).

Başta ulûhiyyet olmak üzere itikadî konularda Selefiyye'den etkilenen Siddîk Hasan Han'ın akaidе dair dikkati çeken görüşleri şöylece özetlenebilir: Allah'ın varlığı ve birliği konusunda Kur'an'da belirtilen kesin aklî deliller kelâm veya felsefede geliştirilen kanıtlara ihtiyaç hissettirmeyecek yeterliliktedir. Bu deliller evrenin oluşumu ve işleyişle insanın fizyolojik ve zihnî niteliklerinin, bilgi, kudret ve irade sahibi yüce bir yaratıcı olmaksızın vücüt bulamayacağı gerçeğini ortaya koyar (*Fethu'l-beyân*, I, 327-329; XIII, 197-198; *Delilü't-tâlib*, s. 36-38). Tevhidin esas ulûhiyyet niteliklerini Allah'tan başka herhangi bir varlığa nisbet etmemektir, aksi bir tutum şirk'e düşmeye yol açar. Nitekim Ehl-i kitap'tan Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu ileri sürenler şirk'e düşmüştür. Sâlih müminlerin kabirlerini ibadet yeri haline getirmek, her şeyin Allah'tan geldiğine inanmak yerine sebeplere bel bağlamak, Hz. Peygamber'e tanrısal özellikler / ulûhiyyet izâfe eder biçimde ona beşer üstü seviyede saygı göstermek ve vahdet-i vü-

cûd nazariyesini benimsemek de bir tür şirk'tir (*Delilü't-tâlib*, s. 110-117; *ed-Dinü'l-hâlis*, I, 59; II, 273-274; *Neylü'l-merâm*, I, 146).

Allah zâtıyla yaratılmışların arasında değil en yüksek olan yedinci göğün üstündedir; fakat ilmi, kudreti, hâkimiyeti, rahmeti ve ihsanıyla yarattıklarına yakındır. Firavun'un Allah'ı göklerde araması, Hz. İsa'nın Allah'a yükseltilmesi, meleklerin ölen müminlere ait ruhları gök kapılarını aşip ilâhî huzura çıkarması vb. hususları ifade eden açık anlamlı naslar bunun kanıtıdır. Ancak Allah'ın zâtıyla en yüksek göğün üstünde bulunması bir maddî varlığın uzay boşluğunda yer tutmasına benzetilemez (*Fethu'l-beyân*, IV, 159, 374-375; XIII, 398; *Delilü't-tâlib*, s. 26-27; *Kaṭfû's-semer*, s. 39). Yed, vech, kabza, ityân gibi haberî sıfatların dil kurallarına göre te'vil edilmesi mümkündür (*Fethu'l-beyân*, I, 421-423; XII, 142-143). Âdil olan Allah, kullarını emirlerine isyan etmeye zorlamaz ve üstesinden gelemeyecekleri bir yükümlülük altında bırakmaz. Ancak Allah ümmül-kitâbda yazılanları insanın davranışlarına göre değiştirir ve bu değiştirme kaderin kapsamı içinde olur. Kadere inanmak başa gelen kötü olayların acısını hafifletir, kin ve haset duygularını yok eder (a.g.e., V, 318; VII, 69-70; XIII, 308; *Delilü't-tâlib*, s. 24; *ed-Dinü'l-hâlis*, III, 155; *Kaṭfû's-semer*, s. 84-86). Allah ezeli olan ilminde her sonucu bir sebebe bağlamıştır. Bu sebeple iyilik yapmak ömrü arttırır, kötülük yapmak ise ömrü azaltır ve bu durum kaderle çelişmez (*Fethu'l-beyân*, IV, 343-352; XI, 230-231). Allah'ın insanı saptırması, ona inkârcılığı karşılığında verdiği bir ceza, hidayete erdirmesi ise iman etmesine karşılık lutfettiği bir mükâfattır (a.g.e., XII, 354). Resûlullah'ın isrâ ve mi'rac mucizelerinin bedenle ve uyanık halde gerçekleştiği sahih rivayetlerle sabit olup bunu inkâr etmek dinden çıkmayı gerektirir.

Kur'an'da ve sahih hadislerde kişinin berzah âleminde azap veya nimet göreceğine dair açık bilgiler yer almaktadır. Kabirlerle gidip ölümler için dua etmek sünnet olmakla birlikte mezarlıkta Kur'an okumak bid'attır. Ruhun mahiyetini bilmek mümkün değildir. Kur'an'da nefis kelimesi "ruh" mânâsında kullanılmıştır. Naslardan açıkça anlaşılacağı üzere cehennem azabı ebedidir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin naslardan cehennem azabının sona ereceği hükmünü çıkarmaları ise indî yorumdan ibarettir (a.g.e., VI, 249-253; XI, 334-356; *Delilü't-tâlib*, s. 232).

Sonunda insanı helâk olmaktan kurtardığı için Allah'a iman etmek en yüksek itaattir, Allah'ı inkâr etmek veya O'na şirk koşmak ise isyanların en büyüğüdür. İman tasdik itibarıyla güçlü veya zayıf olabilir. Ölüm anında melekleri müşahede eden insanın iman ve tövbe etmesi geçerli değildir. İman altı esasta toplanmışsa da bunların her birine dahil bulunan başka iman konuları da vardır. Meselâ Kur'an'da, anlaşmazlığa düşülen konularda Allah'a ve resulüne (Kitap ve Sünnet) başvurmak imanın bir gereği olarak zikredilmiştir (en-Nisâ 4/59). Aslında İslâmiyet açısından insandan istenen dinî hayat inanmak, inandığını açıklamak ve inancını eyleme dönüştürmek şeklinde üç boyutlu bir içeriğe sahiptir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin ircâ görüşü sünnete aykırı değildir. Çünkü Ehl-i sünnet günah işleyenin dinden çıkmış olmayacağı hususunda icmâ etmiştir. Ehl-i kitap olmalarına rağmen yahudiler ve hristiyanlar Hz. Peygamber'e ve getirdiği vahye inanmadıkları için Kur'an'da kâfir olarak nitelendirilmiştir (*Fethu'l-beyân*, I, 354-355; III, 283-284; IV, 284-286; *Delilü't-tâlib*, s. 263-264).

Mezhebin din yerine konulmaması, değişik ilmi görüşlerden faydalanılması, dinî problemlerin Kur'an ve sahih sünnete baş vurularak ve ictihad edilerek halledilmesi gerektiği gibi görüşleriyle Siddîk Hasan Han'ın yeni dönem İslâm düşüncesinin öncüleri arasında yer aldığını, ancak bazı akaid meselelerinde muhalif mezhep mensuplarını ve Süfiyye'yi tekfir ederken Selefiyye'yi taklit ettiğini söylemek mümkündür. İtikadî görüşleri Ahter Cemâl Lokmân tarafından *es-Seyyid Şiddîk Ḥasan Ḥân el-Kannevci: Ârâ'ühü'l-i'tikâdiyye ve mevki'uhû min 'akîdeti's-Selefi* (Riyad 1417/1996) adlı doktora tezinde incelenmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Siddîk Hasan Han, *Fethu'l-beyân fi makâşidi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî), Beyrut 1992, tür.yer.; a.mlf., *Delilü't-tâlib* (trc. Leys Muhammed Lâl Muhammed, nşr. M. Lokmân es-Selefi), Riyad-Medinetüsselâm 1422, s. 13-21, 24, 26-27, 36-38, 58, 66-67, 110-117, 214-216, 232, 263-264, 283; a.mlf., *ed-Dinü'l-hâlis* (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire, ts. (Mektebetü dârit-türâs), I, 59, 78, 87, 90-91, 99, 121, 143-146, 186, 193, 196, 417; II, 273-274, 360-364, 375; III, 34-35, 62, 155, 244-245; IV, 5-15, 26; a.mlf., *Kaṭfû's-semer fi beyâni 'akîdeti ehli'l-eşer* (nşr. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî), Kahire 1404/1984, s. 12, 39, 47, 84-86; a.mlf., *Neylü'l-merâm min tefsiri âyâti'l-ahkâm* (nşr. Râid b. Sabrî İbn Ebû Ulfе), Demmâm 1418/1997, I, 146, 344; II, 217-219, 585; a.mlf., *el-İzâ'a li-mâ kâne vemâ yekûnû beyne yedejî's-sâ'a* (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Beyrut 1421/2000, s. 146, ayrıca

bk. neşredenin girişi, s. 8-9; a.mlf., *Ḥabî'etü'l-ekvân fi'tirâki'l-ümem 'ale'l-mezâhib ve'l-ed-yân*, Beyrut 1405/1984, s. 49; Aziz Ahmad – G. E. von Grunebaum, *Muslim Self-Statement in India and Pakistan: 1857-1968*, Wiesbaden 1970, s. 6, 7; Saeedullah, *The Life and Works of Muhammad Siddiq Hasan Khan: Nawab of Bhopal*, Lahore 1973, s. 124.



SÜLEYMAN AKKUŞ

## SİDDİKİYYE

(الصّدیقیّة)

Hz. Ebû Bekir'e

(ö. 13/634)

nisbet edilen bir tarikat.

Hz. Ebû Bekir'den geldiği kabul edilen tarikata Bekriyye veya onun Siddik lakabına nisbetle Siddikiyye adı verilmiştir. Ebû Bekir'e ulaşan silsilelerin ilk yazılı örneklerinden biri, Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'ye (ö. 575/1179) nisbet edilen *Maḳâmât-ı Yûsuf-ı Hemedânî* adlı eserde görülür. Bu eserde Gucdüvânî'nin şeyhi Yûsuf el-Hemedânî'den şu sözler nakledilir: "Bu zikir telkini önce Hz. Ebû Bekir'in gönlüne olmuştur. Ondan Selmân-ı Fârisî'ye ulaşmış, ondan Ca'fer es-Sâdık'a, ondan Bâyezîd-i Bistâmî'ye, ondan Ebû'l-Hasan el-Harakânî'ye, ondan büyük şeyh Ebû Ali el-Fârmedî'ye ve ondan da bana ulaşmıştır" (*Risâle-i Şâhibiyye*, s. 81). Hâcegân tarikatı şeyhlerinden Muhammed b. Ahmed el-Buhârî tarafından VIII. (XIV.) yüzyılın başlarında yazıldığı tahmin edilen *Meslekü'l-ârifin* adlı eserde de aynı silsile tekrarlanmış, ayrıca Hz. Peygamber'e nisbet edilen, "Allah Teâlâ benim kalbime ne dökmüşse ben de onu Ebû Bekir'in kalbine döktüm" şeklindeki rivayet nakledilmiştir (Ali el-Kârî, s. 454).

Bahâeddin Nakşibend'in müridlerinden Muhammed Pârsâ *Risâle-i Kudsiyye* adlı eserinde bu silsileye yeni bir düzenleme getirmiş, Ca'fer es-Sâdık ile Selmân-ı Fârisî'nin arasında Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir es-Siddik'in bulunduğunu belirtmiş, ayrıca Bâyezîd-i Bistâmî'nin Ca'fer es-Sâdık'ı, Ebû'l-Hasan el-Harakânî'nin Bistâmî'yi dünya hayatında görmediğini ve bunların Üveysî yolla birbirinden feyiz alıp terbiye gördüklerini ifade etmiştir. Bahâeddin Nakşibend'in bir diğer müridi Ya'küb-i Çerhî de *Risâle-i Ünsiyye* adlı eserinde Ebû'l-Kâsım Kürregânî'yi (ö. 450/1058) Ebû Ali el-Fârmedî ile Ebû'l-Hasan el-Harakânî'nin arasına yerleştirerek yeni bir ilâve yapmıştır.

XVI. yüzyılda Semerkant'ta bazı Kübriyye tarikatı mensupları, meşhur tarikatların Hz. Ebû Bekir yoluyla değil Hz. Ali yo-

luyla sonraki nesillere aktarıldığını söyleyerek Nakşibendîler'in Siddikî silsilesine ima yoluyla itiraz etmişlerdir. Bu itiraz, bazı Nakşibendî mensuplarını Siddikî silsileyi savunmak için yeni rivayetlerin arayışına itmiş olmalıdır. Nitekim Muhammed b. Hüseyin el-Kazvîni 978'de (1570) Dimaşk'ta kaleme aldığı *Silsilenâme-i Hâcegân-ı Nakşibend* adlı eserinde Resûl-i Ekrem'in Medine'ye hicret ederken Sevr mağarasında Hz. Ebû Bekir'e diz üstü ve gözleri kapalı olarak kalbî zikri üç defa telkin ettiğini ve Nakşibendîler'in esas aldığı Siddikî silsilenin bu şekilde doğduğunu söyleyerek konuya yeni bir izah tarzı getirmiştir. Hadis ve tarih kitaplarında, tasavvuf klasiklerinde ve hatta ilk dönemde yazılan temel Nakşibendî kaynaklarında bulunmayan bu rivayet sonraki dönem Nakşibendî çevrelerinde çoğunlukla kabul görmüşse de bir Nakşibendî şeyhi olan Kazanlı Şehâbeddin Mercânî, Hz. Ebû Bekir yoluyla geldiği söylenen silsilenin ilmî temeli bulunmadığını ifade etmiştir.

Diğer birçok tarikatın aksine Hâcegân ve onun devamı olan Nakşibendî mensuplarının silsilelerini Hz. Ebû Bekir'e bağlamaları bu tarikatın doğup yayıldığı Mâverâünnehir ve özellikle Buhara bölgesinin karakteristik yapısı ile açıklanabilir. Sünnî muhitlerde ashabin en üstünü olarak Hz. Ebû Bekir kabul edilirken Şiiler, Resûl-i Ekrem'den sonra ilk halifenin Hz. Ali olması gerektiğini, çünkü onun diğer halifelerden daha üstün olduğunu iddia ediyorlardı. Sünnî-Şii tartışmalarının yoğun olduğu VI. (XII.) yüzyıl ve sonrasında bazı tarikatların Hz. Ali'ye ulaşan silsileler beyan etmeleri, Mâverâünnehir Sünnîleri'ni Alevîlik (Şîa) niteliği taşımayan bir tarikat ve silsile kurgusuna itmiş olmalıdır. Öte yandan Ebû Bekir'in teheccüd namazı kılarak diğer bazı sahâbîlerin aksine çok alçak sesle (hafî) Kur'an okuduğu bilinmektedir (Ebû Dâvûd, "Tatavvû", 25; Hücvîrî, s. 83). Hafî zikri esas alan Hâcegân şeyhlerinin bu konuda Ebû Bekir'i örnek almış ve onu kendilerine pîr telakki ederek silsilelerini ona bağlamış olmaları da muhtemeldir.

### BİBLİYOGRAFYA :

Hücvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb* (nşr. Hüseyin Tesbîhî), İslâmâbâd 1995, s. 83; Abdülhâlik-ı Gucdüvânî, *Risâle-i Şâhibiyye: Maḳâmât-ı Yûsuf-ı Hemedânî* (nşr. Saîd-i Nefîsî, *Ferheng-i İrân-zemîn*, I/1 içinde), Tahran 1332 hş./1953, s. 81; Muhammed b. Ahmed b. Es'ad el-Buhârî, *Meslekü'l-ârifin*, İÜ Ktp., FY, nr. 185, vr. 6<sup>a</sup>b, 61<sup>a</sup>; Salâh b. Mübarek el-Buhârî, *Enisü't-tâlibîn* (nşr. Halil İbrahim Sanoğlu – Tefvîk Sübhânî), Tahran 1371 hş./1992, s. 113-115; Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye* (nşr. Ahmed Tâhîrî İrâkî), Tahran 1354 hş./1975, s. 10-14; Fahreddin Safî, *Reş-*

*hât-ı 'Aynü'l-ḥayât* (nşr. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 1977, I, 11-13; Ya'küb-i Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye* (nşr. M. Nezir Râncâhâ), İslâmâbâd 1983, s. 15-16; Muhammed b. Hüseyin el-Kazvîni, *Silsilenâme-i Hâcegân-ı Nakşibend*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1381, vr. 3<sup>a</sup>; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-aḥbârî'l-mevzû'a*, Beyrut 1986, s. 454; Harîrizâde, *Tibyân*, I, vr. 12<sup>b</sup>-18<sup>a</sup>; Abdülmecîd el-Hânî, *el-Ḥadâ'iku'l-verdiyye*, Kahire 1308, s. 8; M. M. er-Remzî, *Telfîku'l-aḥbâr ve telkîhu'l-âşâr fi vekâ'ic Kazân ve Bulğâr ve mülûki't-Tatâr*, Orenburg 1908, II, 479-480; Zâhid Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, İstanbul 1328, s. 28-29; Ma'sûm Ali Şah, *Tarâ'ik*, II, 11-12; Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandî Order", *Naqshbandis* (ed. M. Gaborieau v.dğr.), İstanbul-Paris 1990, s. 5; Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İstanbul 2002, s. 33-38, 385-386; Bakhtiyor Babajanov, "Mawlânâ Lutfullâh Chûstî. An Outline of His Hagiography and Political Activity", *ZDMG*, CXLIX/2 (1999), s. 263-264.



NECDET TOSUN

## SİDK

(الصّدق)

Niyette dürüstlük,  
söz ve davranışların  
doğru ve gerçeğe uygun olması  
anlamında bir ahlâk terimi.

Eski sözlüklerde "vâkıya uygun hüküm ifade eden söz, yalanın karşıtı" diye tanımlanan **sıdk** kelimesi (Cevherî, I, 580; *Lisânü'l-ʿArab*, "şdk" md.; *Tacü'l-ʿarûs*, "şdk" md.; *et-Ta'rifât*, "şıdk" md.) âyet ve hadislerle diğer İslâmî kaynaklarda "hakikati konuşmak, gerçeğe uygun bilgi vermek, dürüst ve güvenilir olmak, vaadine sadâkat göstermek" anlamında masdar; "hakikati ifade eden, gerçeğe uygun olan söz, doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik" anlamında isim olarak kullanılır. Bir şeyin objektif gerçekliği **hak**, bunun aslına uygun biçimde anlatılması sıdk kavramıyla ifade edilir. Hak doğrunun nesnel yanı, sıdk ise sözün nesnel doğruya uygunluğudur. Sıdk ayrıca "sözün hem objektif gerçeğe hem de sözü söyleyenin zihnindeki bilgiye uygunluğu" şeklinde tanımlanır. Buna göre bir kimsenin sözü -aslında gerçeği ifade etse bile- o kişi kendi zihninde yalan söylediğini düşünüyorsa bu söz yalan (kezib, kizb) sayılır. Böyle bir durumda sözün bir yünden doğru, bir yünden yalan olabileceği de belirtilir. Meselâ bir inkârcının, "Muhammed Allah'ın elçisidir" şeklindeki sözü içindeki inancı ifade etmemesi yönünden yalan, Hz. Muhammed'in Allah'ın resulü olduğu gerçeğine uygun düşmesi bakımından doğrudur. Nitekim Kur'an-ı Kerim (el-Münâfikün 63/1) münâfikların Hz. Peygamber'e gelerek, "Şahitlik ederiz ki sen ger-

çekten Allah'ın elçisisin" şeklindeki sözlerini, "Allah da biliyor ki sen O'nun elçisisin" sözleriyle söyleneni doğrulamış, "Ancak Allah da münafıkların yalancı olduğuna şahitlik eder" ifadesiyle gerçekte buna inanmadıkları için münafıkların yalancılığını bildirmişdir. Sıdk esas itibarıyla geçmiş, şimdiki zaman veya gelecekle ilgili haber, bilgi ve vaad içeren söz için kullanılır. Ancak soru, talep ve duada da gizli yahut dolaylı bir bilgi saklıdır. Meselâ bir konuda soru soran kimse dolaylı biçimde o hususta bilgisi bulunmadığını, yardım isteyen veya dua eden de ihtiyaç içinde olduğunu belirtmiş olur (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "şdk" md.; *ez-Zerf'a*, s. 270-271; İzutsu, s. 129-132, 140-143).

Sıdk kelimesi Kur'an-ı Kerim'de bazıları mecazi anlamda olmak üzere on beş yerde geçer. Ayrıca üç âyette "doğru sözlü" anlamında **sâdik**, elli kadar âyette bunun çoğul şekilleri (sâdikün, sâdikîn, sâdikât), altmış kadar âyette aynı kökten çeşitli fiil ve isimler yer almaktadır (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "şdk" md.). Sıdk iki âyette (*ez-Zümer* 39/32-33) Kur'an-ı Kerim'in isimlerinden biri olarak kullanılmıştır. Yunus sûresinin 2. âyetindeki "kademe sıdk" ifadesi "hakiki menzîl, yüksek derece, üstün şeref" gibi mânâlarla açıklanır. Hasan-ı Basrî bu tabirle Hz. Muhammed'in yüksek şahsiyetinin, Hakîm et-Tirmizî onun makâm-ı mahmûddaki mevkiinin kastedildiğini, Mukâtil b. Süleyman ise bunun hayattayken öbür dünyaya gönderilen amelini ifade ettiğini söyler (yorumlar için bk. Taberî, VI, 527-529; Şevkânî, II, 480-481). Müfessirlere göre İsrâ sûresinin 80. âyetinde geçen "doğrulukla giriş" (müdhale sıdk) Hz. Peygamber'in hicret sırasında Medine'ye girişine, "doğrulukla çıkış" da (muhrace sıdk) Mekke'den çıkışına veya ilki onun Mekke fethi için Medine'den çıkışına, ikincisi Mekke'ye girişine işaret eder (Zemahşerî, II, 372; Şevkânî, III, 285). Ancak İbn Âşûr, sûrenin Mekke'de indiğini dikkate alarak son yorumu isabetsiz bulmuş (*et-Tahtîr ve't-tenvîr*, XV, 187), Fahreddin er-Râzî ise bu tabirlerin önceki iki âyette söz konusu edilen namazla ilgili olduğunu belirterek doğrulukla girişi "namaza giriş", doğrulukla çıkışı da "namazdan çıkış" diye açıklamıştır (*Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 29). Meryem sûresinin 50. âyetindeki "lisâne sıdk", "sözü doğru" veya "doğruluk ve dürüstlikle anılma" (Zemahşerî, II, 512), Ahkâf sûresinin 16. âyetindeki "va'dü's-sıdk", "dünyada insanlara peygamberlerin diliyle bildirilen gerçek vaad" (Taberî, XI, 287; Şevkânî, V, 23) diye açıklanır. Bir âyette

Allah'ın kelâmının iki temel niteliği doğruluk ve âdillik şeklinde gösterilir (el-En'âm 6/115). Aynı ifade bir hadiste de geçmektedir (Nesâî, "Cihâd", 42). Fahreddin er-Râzî'ye göre Kur'an'ın bütün âyetleri ya haber veya yükümlülük bildirmekte olup buradaki doğruluk haber bildiren, âdillik de yükümlülük içeren âyetlerin niteliği şeklinde zikredilmiştir (*Mefâtihu'l-gayb*, XIII, 161).

Hadislerde hem sıdk kelimesi hem de çeşitli türevleri geçmektedir. Bazı hadis mecmualarında sıdk konusuna özel bablar ayrılmıştır (meselâ bk. *Müsned*, V, 14, 20; Buhârî, "Edeb", 69; Tirmizî, "Birr", 46; Dârimî, "Büyû", 8). Hz. Peygamber'in şu öğüdü, hadis kaynaklarının yanında sıdk konusuna yer veren hemen bütün ahlâk ve tasavvuf kitaplarında kaydedilmiştir: "Size doğruluğu öğütlerim; çünkü doğruluk iyiliğe, iyilik de cennete götürür. Doğruluğu şiar edinen kimse Allah katında sıddîk diye yazılır. Yalan söylemekten sizi menederim; çünkü yalan söylemek günaha, günah da cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye nihayet Allah katında kezâb diye yazılır" (*Müsned*, I, 3, 5, 7, 8, 9, 11; Buhârî, "Edeb", 69; Müslim, "Birr", 103-105). Hadislerde doğruluğun huzur, yalancılığın kuşku ve huzursuzluk kaynağı olduğuna dikkat çekilmekte (*Müsned*, I, 200; Tirmizî, "Kıyâmet", 60), dürüst tâcirin âhrette peygamberlerle birlikte olacağı belirtilmektedir (Tirmizî, "Büyû", 4; İbn Mâce, "Ticârât", 1). Üç kişinin bir mağarada sıkışık kaldığını anlatan uzun bir hadiste zor durumlarında insanları ancak doğruluklarının kurtarabileceği bildirilir (Buhârî, "Enbiyâ", 53). Bazı hadislerde Resûl-i Ekrem "sâdik ve masdûk" (doğru olan ve doğruluğu herkesçe kabul edilen) şeklinde nitelenir (Buhârî, "Enbiyâ", 1; "Kâder", 1). Ebû Süfyan'ın henüz müslüman olmadığı dönemde Bizans İmparatoru Herakleios'un sorusu üzerine Hz. Peygamber'in kişiliği ve daveti hakkında verdiği bilgiler arasında, "O bize doğruluğu, iffetli olmayı ve akrabalık hukukunu gözetmeyi emrediyor" ifadesi de yer almaktadır (*Müsned*, I, 262, 263; Buhârî, "Bedü'l-vaḥy", 6; Ebû Dâvûd, "Edeb", 85). Bizzat Resûlullah da, "Aranızda Allah'tan en çok korkan, en doğru olan ve en çok iyilik yapan benim" demıştır (Buhârî, "İftişâm", 27). Kelâm ilminde bütün peygamberlerin beş niteliğinden birinin sıdk olduğu belirtilir (bk. PEYGAMBER).

Hemen bütün ahlâk ve tasavvuf kitaplarında sıdk başlıca ahlâkî erdemlerden biri diye gösterilir. Bu terimi oldukça ge-

niş bir kapsamda ele alan Râgıb el-İsfahânî, sıdkı evrenin varlık sebeplerinin en önemlilerinden biri sayar. Çünkü sıdk hakikatin ifadesi olup hakikatin bir an ortadan kalktığı farzedilse artık evrenin düzeni de ortadan kalkar. Aynı âlime göre doğruluk bütün iyi ve güzel şeylerin temeli, peygamberliğin dayanağı, takvânın meyvesidir. Öte yandan bir kimsenin yalancı huy haline getirmesi onu insanlıktan çıkarır. Çünkü konuşma yeteneği insanın özelliğidir. Yalancı olarak tanınmanın sözüne güvenilmez, sözüne güvenilmeyenin konuşması fayda getirmez; sözü faydasız olan ise hayvanlarla eşit duruma düşer, hatta böylesi hayvandan da aşağıdır; çünkü yalan söyleyerek zarar verir. Kur'an-ı Kerim'de doğru yoldan sapanlar için, "Onlar hayvanlar gibidir, hatta onlar yolca daha da şaşkındır" ifadesi (el-Furkân 25/44) kullanılmıştır (*ez-Zerf'a*, s. 270-271).

Sıdkı biraz daha dar kapsamlı olarak "bir konu hakkında gerçeğe uygun bilgi vermek", yalancı ise "bir konu hakkında gerçeğin aksini söylemek" şeklinde tanımlayan Mâverî doğru söylemenin de yalan söylemenin de bazı sebeplerinin bulunduğunu, ancak doğruluğun sebeplerinin temelli, yalancılığın sebeplerinin ise ârızî olduğunu belirtir. Çünkü doğruluk aklın ve dinin gereğidir; buna karşılık akıl ve din yalancılığı reddeder. Nitekim doğru bilgiler yaygınlık kazanıp tevâtür derecesine ulaşabilirken asılsız bilgiler böyle bir itibara lâyık görülmemektedir. Mâverî doğruluğu gerekli kılan sebepleri akıl, din, ahlâk (mürüvvet) ve insanlardaki doğrulukla tanınma arzusu olarak sıralar. Akıl, bilhassa bir fayda sağlamayan ve bir zararı önlemeyen yalancının kötülüğüne hükmeder. Aklın doğru bulmadığı bir tutumu din de onaylamaz, aksine din aklın hükmünü pekiştirir, aklın pratikte faydalı bulunduğu yalancı da sakıncalı görür. Ayrıca ahlâk çirkin tutumları reddettiği gibi söylenen bir sözün yalan olduğunun ortaya çıkması ve sonuçta kişinin itibarını zedelemesi de insanlarda doğrulukla tanınma arzusu meydana getirir (*Edebü'd-dünyâ ve'd-din*, s. 254-255). Mâverî, bazı durumlarda sıdkın yalanla aynı derecede kötü ve çirkin, hatta yalandan daha zararlı olabileceğini de belirterek bunları gıybet, nemîme ve siâye (bozgunculuk çıkarmak için insanlar arasında söz taşıma) şeklinde sıralar (*a.g.e.*, s. 257-260).

Gazzâlî ve daha sonraki bazı âlimler sıdkın altı çeşidinden söz eder. a) Konuşmada sıdk. Söylenen her sözün -dinî ve toplumsal bir zarara yol açmadıkça- gerçeği

yansıtması, verilen her sözün yerine getirilmesi ahlâkî bir ödevdir. Hadislerde sadece karı-koca arasındaki geçimsizliği gidermek, savaşta düşmana üstün gelmek ve insanlar arasında barışı sağlamak niyetiyle yalan söylenebileceği bildirilmiştir (*Müsned*, VI, 459, 461; Ebû Dâvûd, "Edeb", 50; Tirmizî, "Birr", 26). **b)** Niyet ve iradede sıdk. Bir kimsenin sözünde doğru olması yanında iç dünyasında da dürüst olması, hakikati ifade etme niyet ve isteği taşıması gerekir. Hz. Peygamber'in, "Allah sizin bedenlerinize (şekillerinize) ve mallarınıza değil kalplerinize ve amellerinize bakar" (Müslim, "Birr", 33, 34); "Ödemek niyetinde olmadığı halde borçlanan kimse hırsızdır" (İbn Mâce, "Şadâkât", 10, 11) anlamındaki hadisleri bunu ifade etmektedir. Gazzâlî'ye göre bir kimsenin amacı gerçek, niyeti doğru olur, iradesi hayra yönelirse böyle biri sâdik veya siddîk diye nitelenir. Ahlâkî bakımdan önemli olan sözün kelimeleri değil bunların arkasındaki niyet ve iradedir. Buna göre bir kimse diliyle, "Allah'a yöneldim; ben Allah'ın kuluyum; Allahım! Yalnız sana kulluk ederim" derken kalbi Allah'tan başka şeylerle meşgul olursa onun bu söyledikleri yalandan ibarettir. Gerçek kul varlığını nefesine değil mevlâsına adayandır, bu da siddîkların derecesidir (*İhyâ*, IV, 388-389; ayrıca bk. **SİD-DÎK**). **c)** Karar vermede sıdk. Niyet ve iradeden sonraki bir doğruluk ve dürüstlük aşaması olup insanın iyi ve doğru olduğuna inandığı bir işi yapmaya dürüstlükle karar vermesini ifade eder. **d)** Kararında durma hususunda sıdk. Bir konuda verilmiş olan doğru kararı sürdürmeyi ifade eder. Karar verme ve kararında durmadaki dürüstlük, özellikle kötü alışkanlıklardan tövbe edip bir daha bunlara dönmeme hususunda büyük önem taşır. **e)** Amelde sıdk. Ahlâk âlimleri amelde dürüstlüğü "iyilikleri gösteriş için değil sırf iyi ve gerekli olduğu için yapma, kötülükleri de aynı anlayışla terketme bilinci ve sorumluluğu" olarak açıklamışlardır. **f)** Dinî ve mânevî hallerde sıdk. Özellikle tasavvufî kaynaklar kulun Allah'a saygı ve bağlılığını gösteren havf, recâ, tâzim, zühd, rıza, tevekkül, muhabbet gibi mânevî hallerdeki doğruluk ve samimiyeti sıdkın en ileri derecesi olarak değerlendirmiştir (a.g.e., IV, 386-392). Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin kaydettiğine göre hakikat ehli sıdkı "ölümü pahasına da olsa gerçeği söyleme" diye tarif etmiştir (*et-Ta'rifât*, "sıdk" md.). Cüneyd-i Bağdâdî'nin de sıdkı böyle anladığı belirtilir (Kuşeyrî, II, 451). Ancak İslâm âlimleri hayatî bir tehlike karşısın-

da yalan söylemeyi câiz görmüştür (bk. **YALAN**).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Cevherî, *eş-Şihâh* (nşr. Nedîm Mar'aşlı - Üsâme Mar'aşlı), Beyrut 1974, I, 580; Wensinck, *el-Mu'cem*, "şdk" md.; *el-Muvaţta'*, "Kelâm", 17; *Müsned*, I, 3, 5, 7, 8, 9, 11, 200, 262, 263; II, 177; V, 14, 20; VI, 459, 461; Taberî, *Câmi'u'l-beğân*, Beyrut 1412/1992, VI, 527-529; XI, 287; Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-din* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Beyrut 1978, s. 253-260; Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 448-453; Râgîb el-İsfahânî, *eş-Zer'â ilâ mekârimi's-şerî'a* (nşr. Ebû'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 270-271; Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 386-392; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 372, 512; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIII, 161; XXI, 29; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut 1412/1991, II, 480-481; III, 285; V, 23; M. Tâhir İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, XV, 187; T. İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar* (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 129-132, 140-143; Abdülhalîm Ahmedî, "Taḥkîku şıdkı'n-niyye 'inde'l-Gazzâlî", *Mecelletü's-şerî'a ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye*, VI/13, Küveyt 1409/1989, s. 77-154.



MUSTAFA ÇAĞRICI

#### SIFAT

(الصفة)

Allah'ın insanlarca bilinebilmesi için zâtına nisbet edilen mâna ve mefhumlar anlamında kelâm terimi.

Sözlükte "bir varlığın nitelik, hal ve özelliklerini belirtmek" anlamında masdar ve "bir varlığın tanınmasını sağlayan hal ve nitelik" mânasında isim olan **sıfat** kelimesi (*Kâmus Tercümesi*, III, 759-760), terim olarak "Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik" veya "Allah'ın zâtına nisbet edilen mâna ve mefhum" diye tanımlanır. Normal zihni yetenekteki insanlar, kendi fizyolojik ve psikolojik yapılarından başlamak üzere tabiatta müşahede ettikleri fevkalâde kuruluş ve işleyişe bakarak bunların bir yaratıcı, düzenleyici ve yöneticinin varlığına işaret ettiğini hisseder, duyu vasıtalarıyla algılanamayan bu yüce varlığı bazı kavramlarla niteleyip ifadelendirirler. İslâm literatüründe Allah'a nisbet edilen bu mâna, mefhum ve kavramlara isim veya sıfat denilir. Bazı düşünürler, isim kelimesinin açık bir muhteva taşıdığından mahiyeti bilinmeyen Allah'a izâfe edilmeyeceğini söylerken (Fahrreddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-beyyinât*, s. 10-18) İbn Hazm gibi nasçı-muhafazakâr âlimler Kur'an'da yer almadığı için sıfat kelimesinin kullanılmayacağını söylemiştir (*el-Faşl*, II, 283). İsim ve sıfat terimlerinin kullanımı ilk defa Ebû Hanîfe'de görülmüşse de bu iki terim arasındaki ince fark Mâtürîdî tarafından açık-

lığa kavuşturulmuştur. V. (XI.) yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan "el-esmâ ve's-sıfât" adlı eserlerde isimle sıfat arasında şöyle bir ayırım yapılmıştır: Hay, âlîm, hâlik gibi kuruluşu açısından sıfat olan kelimeler isim, diğerleri sıfattır (*DîA*, II, 482). Aslında sıfat için yapılabilecek en özlü tarif "Allah'ın zâtına nisbet edilen mâna" şeklindedir. Bu mâna ve muhtevanın kelime çeşidi bakımından isim, fiil, sıfat veya zarf olması konunun özünü etkilemez.

**Semavî Dinlerde Tanrı'nın Sıfatları.** Semavî dinlerde Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını belirlerken vahye dayanmak gerektiği vurgulanmakla birlikte kutsal metinlerde yer almayan isim ve sıfatların da O'na nisbet edilebileceğini benimseyenler vardır. Yahudi kutsal metni Tanah'ta Tanrı, **Yahova** (sonsuz kadar var olan, ebedî; Çıkış, 3/14; 6/2-3), **Elohim** (en güçlü; Çıkış, 20/3), **El Elyon** (en yüce; Tesniye, 32/8), **El Olam** (sonsuz olan; Tekvîn, 21/33), **El Roi** (gören, işiten; Tekvîn, 16/13-14), **El Şadday** (güçlü olan; Çıkış, 3; Hezekiel, 1/23) isimleriyle nitelendirilmektedir (*EJd.*, VII, 674-682). Yahudi filozofları, Tanrı'nın zâtına vâkîf olunamayacağı halde O'nun sıfatlarından epistemolojik olarak anlamlı bir şekilde nasıl bahsedilebileceği konusunu tartışmışlardır. Erken dönem filozofu Philo (ö. 40) Tanrı'nın zâtının değil varlığının bilinebileceğini ifade etmiş, O'nun bir ve basit olduğunu, araz, madde ve sûret gibi yaratılmışlara ait sıfatlardan münezzehe bulunduğunu söylemiştir. Aynı filozof kutsal metinde Rab Yahova'ya nisbet edilen el, yüz, göz gibi organlarla gezmek, inmek, koklamak, kıskanmak ve insan şekline bürünmek gibi beşerî özelliklerin (Tekvîn, 3/8, 8/1, 21, 9/6, 11/5, 18/1-3, 22; Çıkış, 20/6, 32/12; İşaya, 59/17) O'nun yaratılmışlık belirtilerinden tenzihine uygun biçimde yorumlanması gerektiğine işaret etmiştir. İslâm teolojisinden ileri derecede etkilenen Endülüslü yahudi filozofu Saadia Gaon (Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî) kutsal metinden hareketle Rab Yahova'nın tek, hayat sahibi, kâdir-i mutlak, her şeyi bilen ve yaratılmışlara benzemeyen yüce varlık niteliklerini taşıdığını, O'nun eşsizliğinin yegâne yaratıcılığının mantıkî bir neticesi olduğunu belirtmektedir. Saadia Gaon'un ilâhî sıfatlara zâtın dışında varlık nisbet etmeyen görüşünde Mu'tezile'nin sıfat anlayışının etkisi açıkça görülmektedir. Yahudi filozofu İbn Meymûn, zâtını kavramanın imkânsızlığı sebebiyle Tanrı hakkında selbî sıfatlarla konuşulabileceğini belirtmiş olup bunda da Fârâbî tesiri vardır. İbn Meymûn kutsal metinlerde geçenler-

le sınırlı kalmayıp kudret, ilim ve irade gibi faklen gerekli olan sıfatların Tanrı'ya nisbet edilebileceğini, ancak bunları tenzih çerçevesinde selbî yorumlarla açıklamanın gerektiğini ifade etmiştir (a.g.e., VII, 664-669). Feyyûmî, Jdah Halevi, Abraham b. Dâvûd ve İbn Meymûn gibi yahudi filozofları tevhid anlayışına aykırı düşeceği, ayrıca beşerî dilin niteliği ve çağrıştıracığı yaratılmışlık özellikleri sebebiyle teşbih ve tescime götürceği endişesiyle Tanrı'ya sübûtî (olumlu) sıfatlar nisbet etmeyi uygun bulmamışlardır. Buna karşılık Levi b. Gershom ve Hasdai Crescas gibi bazı filozoflar Tanrı'ya olumlu sıfatlar nisbet edilmesi gerektiğini, bu tür sıfatların tevhid anlayışını ve O'nun kemalini ihlâl etmeyeceğini belirtmişlerdir (a.g.e., VII, 659-660; Jacobs, s. 38-71).

Hıristiyan kutsal metinlerindeki Tanrı tasavvuru genel yahudi anlayışından farklı olmamakla beraber Hıristiyanlık'ta Tanrı'nın sıfatları konusu teslîs anlayışıyla bağlantılı biçimde değerlendirilmelidir. Yeni Ahid'e göre Tanrı iyilik, hakikat ve hikmetin kendisidir (Markos, 10/18; Romalılar'a Mektup, 3/5; 16/27). Gökler âlemi O'nun tahtıdır; O ebedî olarak kutsaldır; yeryüzündeki her şeyi O kontrol eder (Matta, 5/34; 23/22; Romalılar'a Mektup, 9/5, 14). O yaratıcıdır ve hiçbir şey bilgisinin dışında değildir (meselâ bk. Matta, 6/30; 10/29; 19/4; Markos, 13/19; Luka, 12/24; Resullerin İşleri, 4/24). Tanrı yaratıcı olarak yaratılmışlardan ayrı olsa bile (Romalılar'a Mektup, 1/25) onlarda mündemictir (Efesliler'e Mektup, 4/6). Yeni Ahid'de İsa, Tanrı'nın kelâmı olarak ilâhî bir konuma sahip gösterilmekle birlikte (Yuhanna, 1/1-18) teslîs anlayışı formülasyonuna rastlanmamaktadır. Pavlus'un Korintoslular'a Birinci Mektubu'nda (12/4-6) ruh, rab ve Tanrı arasında kurduğu ilişki ve Matta'da (28/19) ortaya çıkan baba, oğul, ruh üçlüsü teslîs düşüncesi yönünden yorumlanmaz. Hıristiyan teologları Hıristiyanlığı monoteist bir din şeklinde görmektedir. Nitekim erken dönemlerde Hıristiyanlığın Tanrı inancı yahudi inançlarını yansıtmaktaydı. Baba, oğul, Rûhulkudûs'ten oluşan klasik teslîs doktrini de monoteist bakış açısından yorumlanmaktadır. Bununla birlikte bu üç kavrama başvurmadan Hıristiyanlık'taki Tanrı inancını açıklamak imkânsızdır. İlk dönemde kilisedeki yahudi kökenli Tanrı inancı, yaklaşık I. yüzyılın sonuna doğru Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisi ve Yunan-Roma kökenli insanları hıristiyanlaştırma amacının sonucunda şekil değiştirmeye başlamış, böylece Tanrı kavramı biri teslîs, di-

ğeri Tanrı'nın enkarnasyonu olarak İsa gücü ile ilişkilendirilmiştir. Hıristiyan teologları Tanrı'nın bir, ezeli, ebedî, yaratıcı, kâdir-i mutlak, değişmez, kavranamaz, yegâne ilim ve kudret sahibi olduğunu, yaratıcılara benzemediğini kutsal metinlerden hareketle açıklamış (Quick, s. 44-76; *New Catholic Encyclopedia*, VI, 540-543), kutsal metinlerde yer alan ve Hz. İsa'ya tanrı nitelikleri atfeden inançları da savunmuştur (Matta, 28/19; Korintoslular'a Birinci Mektup, 12/4-6; Efesoslular'a Mektup, 1/3-14).

**Kur'an ve Hadiste Sıfatlar.** Kur'an-ı Kerim'de sıfat kelimesi Allah'a nisbet edilmemiş, ancak müşriklerin politeist tanrı anlayışından söz edilirken Cenâb-ı Hakk'ın bu tür telakkilerden münezzehe olduğunun beyanı sırasında "vasf" kavramı kullanılmıştır (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "vşf" md.). Bunun yanında Allah'ın güzel isimlerinin (el-esmâü'l-hüsna) olduğu belirtilmiştir (el-A'râf 7/180; el-İsrâ 17/110; el-Haşr 59/24). Kur'an'da acz, eksiklik ve yaratılmışlık özelliği taşıyan birçok kavram ilâhî zâttan nefyedildiği gibi (selbî-tenzihî sıfatlar) hay, âlim, kadîr, hâlik, rezzâk gibi birçok sübûtî ve fiilî sıfat O'na izâfe edilmiştir. Yaratılmışlık özelliği taşıdıkları için Allah'tan nefyedilmesi gerektiği halde naslarda yer alan nefis, vech, ayn, yed, istivâ vb. kavramlar da (haberî sıfatlar) Kur'an'da yer almıştır (el-Kasas 28/88; Tâhâ 20/39, 41; Sâd 38/75; Yûnus 10/3). Kur'an'da kelime çeşidi bakımından isim, sıfat, fiil ve zarf konumunda bulunan sıfatlar çoktur. Sadece sıfat biçiminde olanlar üzerinde yapılan bir çalışmada bunların tür sayısı 109 olarak belirlenmiş, farklı sîgalarının eklenmesiyle sıfat türünün 161'e ulaştığı görülmüştür (Yarımbaş, s. 141-150). Ebû Abdullah ez-Zübeyrî ve Hattâbî'den itibaren bütün kelime çeşitlerinden hareketle yapılan tesbitlerde sayı 313'ten 552'ye kadar yükselmektedir (*DİA*, XI, 409). Hadislerde ise açıkça sıfat kavramı geçer ve zât-sıfat ayrımı yapılır. İlgili hadislerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber dualarında Allah'ın izzetine sığınmış, O'nun yarattıklarına seslendiğini ve insanları görüp dualarını işittiğini haber vermiş, rahmânın sıfatlarını içerdiği için İhlâs sûresini namazda okuyan sahâbiyi Allah'ın sevdiğini söylemiştir (Buhârî, "Tevhîd", 1, 7, 9, 14; *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 192). Yine hadislerde "zâtullah" terkibi kullanılmış; Allah'a ilim, kudret, kelâm, yed, kadem, isbâ, hicâb, yakınlık, nüzûl, istivâ gibi sıfat ve fiiller nisbet edilmiştir (Buhârî, "Enbiyâ", 8; "Tevhîd", 10, 15, 24; Müslim, "İmân",

293, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 168; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 114-119).

**Problem Ortaya Çıkışı.** Kur'an-ı Kerim'de İslâmiyet'teki Allah anlayışı açıklanırken tevhid ilkesine dayanan tenzihî sıfatlar ısrarla vurgulanmış, bunun yanında kâinata ve özellikle insana yansıyan birçok kemal sıfatı zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir. Kur'an'ın ilk muhatapları olan as-hap bu ilâhî beyanları sözlük muhtevaları çerçevesinde anlamış, Kur'an'ın müteşâbih âyetlerde dile getirilen ve sözlük anlamı itibarıyla Allah'ın insana benzediği izlenimini veren beyanları te'vile başvurmadan benimsemiştir. Ashabın bu tavrı tâbiîn döneminin ortalarına kadar devam etmiştir. Ahmed b. Hanbel, müteşâbih âyetleri yanlış te'villere tâbi tutan ve ilâhî sıfatlar hakkında yeni görüşler ileri süren ilk kişinin Cehm b. Safvân (ö. 128/745) olduğunu belirtmiştir (*er-Red*, s. 64-68). İbn Haldûn'a göre II. (VIII.) yüzyılın başlarında müslümanlar arasında ilâhî sıfatlar konusunda ihtilâflar çıkmaya başlayınca Allah'ın sıfatlarına ve fiillerine ilişkin müteşâbih âyetleri sözlük anlamından hareketle teşbih yönünde tefsir edip açıklamaya ve Selef'e uyduklarını savunan bir grup hadîşçi ortaya çıkmış, "Allah görülen cisimler gibi olmayan bir cisimdir" diyerek O'nun zâtını insana benzetmiştir. Bunların ardından, ilâhî sıfatlar hakkında "bilâkey" (mahiyeti bilinmeksizin) ifadesini kullanmasına rağmen insanın sesine benzemeyen bir sesle konuşma ve arşa yükselme (tahta oturma) örneklerinde görüldüğü gibi bu sıfatları insanın sıfat ve fiillerine benzetmekten kurtulamayıp sonuçta teşbihe düşen Selefîye zuhur etmiştir. Selefîye'nin bu tutumuna karşı çıkan Mu'tezile, tenzihde aşırılığa saparak ilâhî sıfatları O'nun zâtına ait gerçek nitelikler saymak yerine zihnî kavramlar ve hükümler düzeyine indirgemıştır. Ardından bu iki farklı sıfat telakkisini isabetli görmeyen İbn Küllâb el-Basrî, Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî, Hâris b. Esed el-Muhâsibî gibi ilk Ehl-i sünnet kelâmcıları, daha sonra da Sünnî kelâm okullarına öncülük eden Eş'arî naslara bağlı kalarak Allah'ın ilim, kudret, irade, sem', basar, kelâm adı verilen ve zâtını niteleyen gerçek anlamda sıfatlarının bulunduğunu kabul ederken bu konuda teşbihe yönelen görüşleri reddetmiştir (*Mukaddime*, III, 1042-1058). İbn Haldûn tarafından zikredilmemekle birlikte Ebû Mansûr el-Mâtûrî'di ilâhî sıfatlar problemine geniş yer vermiş ve sonraki dönemlerde Sünnî kelâm eserlerinde göze çarpan kelâmî bakış açısını Eş'arî'den belki de daha önce ve daha

zengin bir şekilde temellendirmiştir. İbn Teymiyye ise sıfatlar konusundaki tartışmaların ilk defa Ca'd b. Dirhem tarafından başlatıldığını, bu zâtın bazı akfî istidlallere dayanarak gerçek anlamıyla Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiğini, Cehm b. Safvân'ın da ona tâbi olduğunu söylemiştir (*Minhâcû's-sünne*, V, 392).

D. B. MacDonald gibi bazı şarkiyatçılar, ilâhî sıfatlar meselesinin yahudi ve hıristiyan teolojilerinin yanı sıra eski Yunan felsefesinin etkisiyle ortaya çıktığını, daha sonra müslümanlar arasındaki iç ihtilâfların bu süreci geliştirdiğini iddia etmiştir (*İA*, I, 368). Ancak sıfatlarla ilgili tartışmayı İslâm ilâhiyatının kendi iç dinamiğinin bir sonucu saymak gerekir. Çünkü ilâhî sıfatlar, âyet ve hadislerde üzerinde durulan itikadî bir konu olup müslümanların bunları anlayıp açıklamaya çalışması tabii bir gelişmedir. Allah'a iman eden bir müslümanın, O'na yönelip gönülden bağlanması ve O'nunla mânevî bir iletişim kurabilmesi için O'nun hakkında zihin ve gönül dünyasında olabildiğince aydınlığa kavuşması gerekir. Bu da ancak Cenâb-ı Hak'ın güzel isimleriyle yüce sıfatları hakkında bilgi edinmekle gerçekleşir. Bu sebeple İslâm âlimleri Allah'ın insan idrakini aşan zâtı etrafında konuşmak yerine sıfatlarını konu edinmiş ve bu yolla kâinatın yaratıcısını tanıyıp tanıtmayı amaç edinmiştir.

**Sıfatları Anlama Yöntemleri. 1. Teşbih.** "Allah'ı yaratılmışlara veya yaratılmışları Allah'a benzetmek" anlamına gelen teşbih anlayışının İslâm dünyasında belirmesinde Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsîlik'ten intikal eden gerçek dışı telakkilerin bazı hadisçilerce nakledilmesinin etkili olduğu kabul edilir. Bunun yanında aşırı Şîî ve sûfî gruplarının anlayışları ve tevhid ilkesinde titizlik göstererek ilâhî zâtı tenzihte iletirden Mu'tezile'ye karşı tepkiler de teşbih anlayışının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Dâvûd el-Hârizmî gibi teşbihte aşırılığa düşenlere göre cinsel organ ve ağız dışında insanlarda bulunan organlar Allah'ta da mevcuttur. O cisimden oluşmuştur, bir mekânda ve bir yönde bulunur, mekânı göklerin üstünde olan arştır. Allah'ın bilmek, güç yetirmek, görmek, işitmek, konuşmak, gelmek, gitmek, oturmak, inmek, çıkmak gibi sıfatları ve fiilleri de insanlarınkine benzer (Şehristânî, I, 103-113; Miklâtî, s. 174; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Esmâ' ve's-şifât*, II, 165). İslâm tarihinde gerek sayıları gerekse ilmî-fikrî durumları itibariyle önemli olmayan bu kişilerin anlayışları âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından naslara ve akla aykırı bu-

lunmuştur (bk. MÜCESSİME; MÜŞEBBİHE; TEŞBİH).

**2. Tefviz.** "Allah'ın zâtı ve sıfatlarının mahiyetine ilişkin bilgiyi ilâhî ilme havale etmek" anlamındaki tefviz Selef ulemâsınca benimsenmiştir. Bu âlimlere göre Allah'ın naslarda belirtilen sıfatları vardır, ancak bunlar yaratıkların sıfat ve fiillerine benzemez; gerçek mânalarını ve mahiyetlerini bilmek mümkün değildir. Bundan dolayı te'vile başvurmadan ve aralarında bir ayırım yapmadan naslarda zikredilen sıfatların hepsine iman etmek gerekir (İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-Tedmüriyye*, s. 7). Çünkü insan Allah'ın zâtının keyfiyet ve mahiyeti gibi, sıfatlarının mahiyetini de bilemez. İlahî sıfatlar beşerî sıfatlar gibi görülmeyip mahiyetleri bilinemeyen ulûhiyyete özgü kavramlar olarak düşünüldüğü takdirde problem çözülmüş olur (Muhammed b. Emân el-Câmi', s. 214-218). Sıfat konusuna akfî istidlâl açısından yaklaşıldığı takdirde Allah'ın üstün sıfatlara sahip olması gerekli görülür, ancak vahiy olmadan akıl tek başına ilâhî sıfat ve fiilleri belirleyemez. Yaratılmışlara ait sıfatların aksine Allah'ın sıfatları ulûhiyyet makamına lâıyk bir yetkinlik taşıyıp her türlü eksiklikten münezzehtir. Meselâ arşa istivâ etmesi O'nun "yüce zâtının yaratıkları arasında yani madde âleminde bulunmaması" anlamında olup bir insanın tahta oturmasına benzemez (Takıyyüddin İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-Tedmüriyye*, s. 29; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Kavâ'id*, s. 22-23, 75-76; Sâbir Abdurrahman Tuayme, s. 292-299). Kelâmcıların, genellikle Selefîyye'yi ilâhî sıfatlar konusunda teşbih ve tescim inancını benimsemekle itham etmesine karşılık Selefîyye, onları özellikle haberî sıfatları ve ilâhî fiilleri yorumlamak suretiyle geçersiz kılmak, hatta bunları inkâr etmekle suçlamıştır.

**3. Te'vil.** "İlk bakışta Allah'ın yaratılmışlara benzediği izlenimini veren nasları dil bilimi kuralları ve akfî bilgiler ışığında yorumlama" diye tanımlanabilir. Cehmîyye, Mu'tezile, Şîa, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve felâsife te'vili benimsemekte ittifak etmekle birlikte bunlar ilâhî sıfatlara yaklaşımda farklı tutum izlemişlerdir. Tenzihte aşırı gidip bazı sıfatları nefyeden Cehmîyye, Mu'tezile ve felâsife Muattıla ve Nüfât diye isimlendirilmiş, sıfatları ispat eden Müşebbihe, Mücessime, Selefîyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye, Sifâtîyye, Ashâbû's-sifât ve Müsbite diye anılmıştır (Hayyât, s. 50; Şehristânî, I, 32, 92-113; Sâbir Abdurrahman Tuayme, s. 50).

Mu'tezile, Usûliyye Şîası, felâsife, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye, naslarda Allah'a atfedilen ve sözlük anlamı bakımından O'nun yaratıklara benzediği izlenimi veren sıfat ve fiillerin tenzihe uygun bir tarzda te'vil edilmesi gerektiğinde ittifak halindedir. Mu'tezile'ye göre ilâhî sıfatlarda öne çıkan unsur tenzihtir. Allah duyularla algılanamayan kadîm, hay, alîm, adl, hakîm, vâhid, ganî bir varlıktır; fakat böyle oluşu zâtında müstakil mânalar halinde sıfatlarının olduğu anlamına gelmez (İbnü'l-Murtazâ, *el-Kalâ'id*, s. 7-8). Mu'tezile kelâmcıların ileri gelenlerinden Kâ'bî'ye göre sıfatlar, Allah'ın zâtında gerçek mânada bulunmayıp sadece insan zihni tarafından O'na yöneltilen nitelermelerden ibarettir (Mâtürîdî, s. 79, 87). Bu sebeple Mu'tezile'nin çoğunluğu, Allah'ın yanında başka kadîm varlıkların mevcudiyeti (taaddüd-i kudemâ) sonucuna götürceğini düşünerek Allah'ın zâtından başka, varlıkla nitelenebilecek (sübütî) kadîm sıfatlara sahip olmasını tevhid ilkesine aykırı görmüştür. Esasen sıfat bir araz olduğundan O'nun zâtına nisbet edilemez. Sıfatlar açısından Allah hakkında ancak şu tabirler kullanılabilir: Allah zâtıyla veya zâtından dolayı yahut zâtındaki halden dolayı hay, alîm kadîr, mevcûd, mürîd, semî', basîrdir; bunların zıtları ise Allah hakkında muhaldir (Hayyât, s. 50; Kâdî Abdülcebbar, s. 128-129; Şehristânî, I, 44). Şîa'nın önde gelen kolları olan Zeydiyye ve İsnâaşeriyye ilâhî sıfatlar konusunda büyük ölçüde Mu'tezile'ye yakın görüşler benimsemiştir. Şîa'ya göre Allah'a sıfat nisbet edilebilir, ancak bu O'nun zât ve sıfatlardan oluşmuş bir varlık olduğu anlamına gelmez (İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, s. 9-25; Ali b. Abdülkerîm b. Fudayl Şerefeddin, s. 49-50; Sâmi el-Gureyrî el-Garrâvî, s. 317-321, 588). Yeni dönemde bazı İsnâaşeriyye mensupları ilâhî sıfatlar meselesinde naslara daha uygun bir tutum ortaya koymuştur (Ca'fer es-Sübhanî, I, 82-85).

İlahî sıfatlar konusunda tenzihçi bir tutum benimseyen İslâm filozofları Allah'ın varlığı ile mahiyetinin bir olduğu düşüncesinden hareketle O'nun sıfatlarını zâtının aynı kabul etmiş ve sıfatlarını zihnen de olsa zâtından ayrılmasını imkânsız görmüştür. Kelâmdan felsefeye geçiş döneminin temsilcisi sayılan Ya'kûb b. İshak el-Kindî ilâhî sıfatları zâta indirgmeden Allah'ı alîm, kadîr, hay, hâlik, ilk sebep, son sebep, ilk yönetici gibi sıfatlarla niteleyip birlik ve ezelliğini öne çıkarmıştır (bk. KİNDÎ, Ya'kûb b. İshak). Fârâbî ise tevhid ilkesini korumak için zât-sıfat ayırımı yapma-

miş; Allah'ın sadece selbî sıfatlarını öne çıkarmakla birlikte O'nun mutlak hakikat ve kâmil varlık olduğunu açıklamak amacıyla ilâhî zâtî ilk varlık, zorunlu varlık, ilk prensip, ilk sebep, hak, hakîm, akıl, âkil, ma'kûl, hay, mürîd gibi sıfatlarla nitelendirmiştir (meselâ bk. *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 3-17). İbn Sînâ âlemin mevcudiyetini (südüür) Allah'ın ilmüne dayandırır. Ona göre var oluş Allah'ın kendisini bilmesi sayesinde gerçekleşmiştir. Allah'ın mahiyeti varlığı demek olduğundan vücut onun asıl sıfatıdır ve O'nda "akıl" anlamına gelir, akıl akledince kendini bilir. Varlığı ve mahiyeti aynı olduğundan Allah'ın cinsi, faslı, türü, eşi, benzeri ve ortağı yoktur. Bu sebeple Allah hakkında yapılabilecek nitelermeler şöyle olmalıdır: O biricik, en yetkin, en güzel varlık ve tek gerçektir; kendini sevdiği için aşk, âşik ve mâşuktur. Hayat, ilim, irade, kelâm, tekvin gibi sıfatları Allah'ın varlığında çokluk oluşturmazsa da varlığını tam olarak tanıtmaz, O meliktir ve ganîdir (*er-Risâletü'l-arşîyye*, s. 23-34).

Erken dönem Ehl-i sünnet kelâmcılarından İbn Küllâb el-Basrî'nin Allah'ın kadîm olan isim ve sıfatları bulunduğunu kabul edip (Eş'arî, *Ma'kâlât*, s. 169) bunları temellendirmeye çalışmasından sonra Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'ye mensup kelâmcılar Allah'ın yaratılmışlara benzemekten münezzehe olduğunu söylemekle birlikte üstünlük ve kemal niteliği taşıyan bütün sıfatları O'nun zâtına nisbet etmeyi hem aklen hem naklen zaruri görmüştür. Zira naslarda Allah'a ilim ve kuvvet gibi (sübütî) sıfatlar atfedilmiştir. Ekmel varlık olan Allah'ta kemal sıfatlarının bulunmadığını iddia etmek O'nu yaratılmışlara nisbetle eksik varlık olduğunu ileri sürmek anlamına gelir (Seyfeddin el-Âmidî, s. 53; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkan-dî, s. 60). Sünnî kelâmcıları ayrıca ilâhî sıfatları duyu ötesini duyular âlemine kıyas ederek kanıtlamaya çalışmıştır. Duyular âleminde ilmi olana âlim denildiğine göre duyu ötesinde de âlim olanın ilme sahip olması gerekir (Mâtürîdî, s. 47-48). Ancak bu istidlâl tarzı müteahhir dönem âlimlerinde zayıf bulunmuştur (Seyfeddin el-Âmidî, s. 44-45).

Ehl-i sünnet içinde yer alan erken devir süfîlerinin sıfatlara ilişkin görüşleri genel Sünnî kelâm telakkisiyle aynıdır. Buna göre Allah'ın zâtî ve sıfatları vardır, zâtına ait sıfatların bulunması Allah'ın birliği ilkesiyle çelişmez (Kelâbâzî, s. 14-17). İlâhî sıfatları açıklamak için farklı terimler kullanılan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre Allah zâtî yönünden değil ulûhiyeti (ulûhet)

bakımından bilinebilir. Mutlak varlık ve vücûd olan Allah'ın aklen bilinebilen ve sınırları din tarafından belirlenen selbî sıfatları vardır. O'nun âlemi yaratması gerçeğine sistem içinde yer verirken hayat, ilim, irade, kudret, yaratma, işitme ve görme sıfatlarının bulunduğunu söylemek gerekir. Ancak bu sıfatlar zâtından ayrı değil zâtının ayınıdır, haberî sıfatlar da sübütî sıfatlar içinde mütalaa edilmelidir (Karadaş, s. 108-124). Abdülkerîm el-Cîlî ise selbî sıfatların hepsini zâtî sıfat sayar; "icâbî" adını verdiği sübütî sıfatları da zâtî, nef-sî, sıfatî ve fiilî gruplarına ayırır (*el-Kemâ-lâtü'l-ilâhiyye*, s. 21-25).

Semavî dinlerde, hatta tabiat üstü bir varlığın mevcudiyetini benimseyen bütün dinlerde Allah inancı dinin temel ilkesini oluşturur. Madde ötesi ve tabiat üstü olduğundan bu varlığın duyularla idrak edilmesine imkân yoktur. Bu durumda Allah ya sadece zihni bir varlık olarak düşünülecek veya zihnin dışında, gerçek âlemde de bulunduğu kabul edilecektir. Fiilen mevcut olmayan, tasavvur halindeki tanrı ne kâinatın yaratıcısı ve idare edicisi olabilir, ne de ona inanan insanların zihninde ve gönlünde yer bulabilir. Şu halde Allah fiilen vardır, fakat duyular yoluyla idrak edilememektedir. İşte bu noktada O'nun tanınması ve kendisiyle fikrî ve kalbî ilişki kurulabilmesi için kendisini bize tanıtması gerekir. Bu da -felsefî teolojiler bir yana gönderdiği peygamberler vasıtasıyla olmaktadır. Sonuç olarak sıfatlar, Allah'ı kullarına tanıtan ve ikisi arasında ilişki kuran kılavuz kavramlar ve rehber kelimelerdir.

İslâm düşünce tarihinde naslarda ve özellikle Kur'an'da yer alan ilâhî sıfatları inkâr eden bir grup olmadığı gibi yaratıcıyı zâtî ve sıfatları bakımından yaratılmışı benzeten kimseler de yoktur. Teşbih ve tescîm diye adlandırılan akımlara da -çok az sayıdaki kötü niyetliler ve cahiller dışında- itibar eden olmamıştır. İnsan zihni nisbî değerlerden ibaret olan zaman ve mekân kayıtları, yaşadığı güneş sistemi ve madde âleminin şartlarıyla sınırlı olduğundan bütün bu kayıtlardan münezzehe olan yüce varlığı mahiyet ve hakikatiyle idrak etmekten âcizdir. Bu sebeple naslarda yer alan sıfatların anlaşılması ve mad-dî olmayan varlığın madde kayıtlarıyla sınırlı insan zihni tarafından kavranması konusunda tefvîz ve te'vil birer açıklama yöntemi olarak ortaya çıkmıştır. Konu geleksel mezhep taassubundan arındırılmak ve yenişme atmosferinden çıkarılmak suretiyle ele alındığı takdirde her iki yöntemin tarihte uygulandığı, günümüzde de

uygulanma alanlarının bulunduğu görülmür. İslâm akaidi veya kelâmının önemli bir meselesini teşkil eden sıfat konusunu Selef ulemâsı, kelâmcılar ve filozofların bakış açısından ele alıp inceleyen Gazzâlî'nin eserlerinden çıkan sonuç şudur: Selef yöntemi yabancı tesirlere mâruz kalmayan halk kitlelerine, kelâm-te'vil yöntemi de bu etkiler altında kalan veya kalabilecek olanlara uygulanmalıdır. Gazzâlî'nin ilâhî sıfatlarla ilgili olarak İslâm filozofları hakkında verdiği hüküm (Allah'ın ilim sıfatının cüz'iyâyâ taalluk etmediği iddiasının küfrü gerektirdiği hükmü) sonraki âlimler tarafından uygun görülmemiştir (*İlcâmü'l-avâm*, *Kavâ'idü'l-akâ'id*, *Tehâfütü'l-felâsife*, ilgili bölümler; *DjA*, XIII, 498-500, 505-511). Mu'tezile ve Şîa ulemâsı arasındaki yöntem farkı veya anlaşmazlığının -karşılıklı ithamların bir yana bırakılması halinde- daha çok ifade değişikliğinden ibaret olduğu söylenebilir.

**Sıfatların Tasnifi.** Değişik ekollerce farklı sayılar verilmekle birlikte ilâhî sıfatlar mânaları dikkate alınmak, eğitim ve öğretimde kolaylık sağlamak amacıyla sistemleştirilerek çeşitli gruplara ayrılmıştır. Bunu yapanların başında Ebû Hanîfe gelir. Ebû Hanîfe sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmış; birinci gruba hayat, ilim, irade, kudret, kelâm, sem' ve basarî; ikinci gruba yaratma, yapma, rızıklandırma, hayat verme, hayatı sona erdirme gibi sıfatları dahil etmiştir (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 44-56). Ahmed b. Hanbel de zât ve sıfat ayırımı yaptıktan sonra sıfatları sadece peygamberin getirdiği vahiylerle (sem') bilinenler ve hem sem' hem de akıl yürüterek bilinenler diye ikiye ayırmış; birinci gruba sem', basar, vech, yed, yemîn, istivâ, gazap, rızâ, nefis gibi sıfatları; ikinci gruba da hayat, ilim, kudret, irade ve kelâm sıfatlarının girdiğini söylemiş; ayrıca sıfatları zâtî ve fiilî diye iki grup halinde mütalaa etmiştir (Ebû Bekir el-Hallâl, s. 101-112). Ebû Hanîfe geleneği içinde yetişen Mâtürîdî de sıfatları zâtî ve fiilî kısımlarına ayırmış, fiilî sıfatları ezeli olan tekvin sıfatı içinde değerlendirmiş, fakat eserinde açıklamalarına yer vermesine rağmen selbî, sübütî ve haberî sıfat ayrımında bulunmamış, ayrıca haberî sıfatları akli bilgilerin ışığında te'vil etmiştir (*Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 51-151). Eş'arî ise sıfatları itikadî görüşlerini benimsediğini açıkça belirttiği Ahmed b. Hanbel gibi taksim edip onlara ilişkin âyetlerin bir kısmının müteşâbih olduğunu, bunların ancak akli bilgiler sayesinde açıklanabileceğini belirtmiştir (*el-Lüma*, s. 83-91; İbn Fûrek, s. 22).

Erken dönemlerden itibaren âlimlerce sıfatlar hakkında yapılan tasnifler müteah-hirîn ve yeni ilm-i kelâm devirlerinde sistematikleştirilerek öğretime elverişli hale getirilmiştir. Buna göre sıfatlar genelde zâtî, fiilî ve haberî olmak üzere üçe ayrılır; zâtî sıfatlar ise nefsî, selbî (tenzihî) ve sübûtî (îcâbî) diye yine üç başlık altında değerlendirilir. Allah'ı zâtlarıyla nitelemek mümkün olmayan sıfatlara zâtî, mümkün olanlarına ise fiilî sıfatlar denilir (Muhammed b. Emân el-Câmî, s. 205).

**A) Zâtî Sıfatlar.** Bu sıfatlar üç gruba ayrılabilir. **1. Nefsî Sıfat.** Allah'ın zâtına nisbet edilen vücûd kavramından ibaret olup zâtının gereği olan bir sıfattır, zira O vacîbül-vücûddur. Kelâmçıların çoğunluğu vücûdu nefsi diye ayrı bir sıfat statüsünde mütalaa etmiştir. Eş'arî ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ile İslâm filozoflarına göre vücûd aynı zamanda "Allah'ın zâtı, kendisi ve mahiyeti" anlamına geldiğinden ayrıca bir sıfat olarak görülmemelidir (Seyyid Şerîf el-Cürçânî, I, 190-194; İzmîrli, I, 255).

**2. Selbî Sıfatlar.** Allah'ı zâtına lâıyk olmayan niteliklerden ve yaratıklarına benzemekten tenzih etmeyi gerektiren sıfatlar olup O'nun ne olmadığını ifade eder ve tenzihî olarak da anılır. Kemalın zıddını teşkil edip Allah'ı her türlü âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık özelliklerinden tenzih eden bu sıfatların tam bir listesini yapmak mümkün olmamakla birlikte esaslarını oluşturanlar şu şekilde belirlenmiştir: Vücûd, vahdâniyyet, kıdem, bekâ, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihî (Arapkirli Hüseyin Avni, s. 1-10). Vücûd "yokluğunun düşünülmemesi" demek olup biraz önce nefsi sıfat diye geçmiştir. Vahdâniyyet "Allah'ın şerikinin olmaması", kıdem "varlığına ait bir başlangıcın bulunmaması", bekâ "varlığının sona ermemesi", muhâlefetün li'l-havâdis "yaratılmışlara benzememesi", kıyâm bi-nefsihî "varlığı için başkasına ihtiyaç duymaması" mânasına gelir. Selbî sıfatların sonucu olarak Allah cevher, cisim ve araz değildir, bir yerde ve yönde bulunmaz, parçalardan oluşma niteliği taşımaz. Selbî sıfatlar sadece Allah'a ait olduğundan yaratılmışlara nisbet edilemez. Bu sıfatlar konusunda değişik ekollere mensup âlimler arasında önemli bir görüş ayrılığı yoktur. İmâmîyye Şîası "celâfî" adını da verdiği selbî sıfatları yedi maddede toplar: Buna göre Allah cisim, cevher ve araz değil, görülmez, mekânda bulunmaz, başkasına hulûl etmez ve başka bir varlıkla birleşmez (Ca'fer es-Sübânî, I, 382-383).

**3. Sübûtî Sıfatlar.** Allah'ın zâtına nisbet edilen mânalar olup O'nun ne olduğunu ifade eder. Bazı yorum farkları bulunsa da bütün İslâm âlimleri bu sıfatları kabul eder. Tasnif sırasında fiilî sıfatlar ayrı bir grup olarak zikredilmekle beraber onlar da sübûtîler içinde mütalaa edilebilir. Nitekim Mâtürîdîler "tekvin" kelimesine sığdırdıkları fiilî sıfatları sübûtîler listesinin sonuna eklemiştir. Bu ekleme dikkate alınarak Allah'a çok sayıda sübûtî sıfat nisbet edilir. Ancak öğretici olması için, ayrıca telifte kolaylık ve düzen sağlamak gibi gayelerle bunların içinden altısı seçilmiş (hayat, ilim, sem', basar, kudret, irade), kelâm ve tekvin sıfatları da bazı düşüncelerle bu listeye eklenmiştir. Hayat bütün sıfatların varlık ve işlerliğini sağlayan bir sıfattır. İlim en kapsamlı, taalluk alanı en geniş olan, sem' ve basar işitilmeye ve görülmeye konu teşkil eden her varlıkla ilgili olan sıfatlardır. Kudret "meydana gelmesi mümkün olan her şeye güç yetirme" anlamına gelirken irade olması imkân dahilinde bulunan, yani çeşitli alternatiflerden birini tercih eden sıfattır. Kelâm, Sünnî âlimlerine göre Allah'ın zâtıyla kâim ve kadîm bir sıfat olduğu, tarihte Mu'tezile ve Selefiyye arasında önemli bir anlaşmazlık konusu haline geldiği ve usûl-i selâseden nübüvvetin temelini teşkil ettiği için sübûtî sıfatlar listesine alınmıştır. Mu'tezile'ye göre ise kelâm kadîm olmayan ve dolayısıyla Allah'ın zâtıyla kâim bulunmayan fiilî bir sıfattır.

**Mâna Sıfatları-Mânevî Sıfatlar.** Mu'tezile kelâmçıları, sübûtî sıfatlardan ilk altısının Kur'ân-ı Kerîm'de kelime şekli bakımından sıfat kalıbında geçtiğinden hay, âlim / alîm (semî, basîr), kâdir / kadîr ve mürîd biçiminde zikredilip açıklanmasının gerektiğini belirtmişlerdir. Zira bu durumda nitelikle nitelenen (sıfat-mevsuf) insan zihninde aynı anda ve beraberce doğduğundan zât ile sıfat arasında bir ayırım meydana gelmez, dolayısıyla sayı yoluyla bir çoğalma (taaddüd) oluşmaz. Buna karşılık hayat, ilim ... şeklindeki sıralama ve açıklama yöntemi zihinde ayrı ayrı kavrandığından taaddüd hâsıl olur. Bundan da ilke olarak Allah'ın hem zâtı hem sıfatları kadîm olduğundan- kadîmlerin çoğalmasından sonucu doğar, bu ise tevhid ilkesini zedeler. Ehl-i sünnet âlimleri ise ilim kelimesinin birçok âyette, "kudret" mânasına gelen kuvvet kelimesinin de bazı yerlerde Allah'a nisbet edildiğini (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "İlm", "kvy" md.leri) göz önünde bulundurmak, ayrıca sözü edi-

len sıfatların zihnî kavramlardan ibaret olup dış âlemde bulunmadığını düşünmek suretiyle herhangi bir taaddüdün oluşmama konusunda sıfatlardan masdar şeklinde olanlara (hayat ...) mâna sıfatları, diğerlerine mânevî sıfatlar denilmiştir.

İslâm filozofları tevhid ilkesine büyük önem verip tenzihî sıfatları benimsemiş, sübûtî sıfatlardan mâna statüsünde bulunanları mânevî konumunda tutarak birleştirmiş ve sonuçta sıfatları bir anlamda zât içinde eriterek taaddüd-i kudemâ ihtimalinin önünü kesmiştir (DİA, II, 489). Bu durum karşısında Ehl-i sünnet âlimleri, "İlâhî sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayri de değildir" ifadesiyle itidalden uzaklaşan İslâm filozofları ile Mu'tezile'ye cevap vermiştir. İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu ifadede anlatılmak istenen şudur: Allah'ın sıfatları insan zihninde zâtının aynı olmayıp her bir sıfat sözlük ve literal mânası içinde incelenir ve bu sayede Allah'ın tanınması (mârifetullah) hedefine beşer gücü oranında ulaşılır. Bu yöntem terkedildiği takdirde mârifetullahı ulaşmak imkânsızlaşır. Allah'ın sıfatları Mu'tezile'nin Sünnî âlimlerini itham ettiği gibi zâtının gayri değildir, yani bunlar zihnî varlık olmaktan çıkıp dış âlemde bulunmaz ki taaddüd-i kudemâ problemi doğsun. Nitekim İslâm mensupları içinde hıristiyan teolojisinde olduğu gibi meselâ kelâm (logos) sıfatını zâttan ayırarak ona Hz. İsa şeklinde müstakil ferdiyet veren bir inanç söz konusu olmamıştır.

Şîa kelâmçıları, sübûtî sıfatlar konusunda Mu'tezile'ninkine benzer görüşleri ilke olarak benimsemekle birlikte kısmen Sünnîler'den etkilenip zâtının aynı olan hayat, ilim, irade, kerâhet (istememe), kudret, tekellüm, sem', basar ve gınâ gibi sıfatları Allah'a nisbet etmişlerdir (Süyûrî, s. 98-150; Ca'fer es-Sübânî, I, 83, 382-383). Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâi, sübûtî sıfatları "ilâhî zâtın varlık ve yoklukla nitelenmeyen halleri" diye tanımlamak suretiyle tevhid ilkesiyle çelişmeyen, sıfatları da reddetmeyen bir teori geliştirmiştir. Buna göre Allah'ın zâtında hayyiyet, âlimiyet, kâdiriyyet, mürîdiyyet, semîyyet, basîriyyet, mütekellemiyyet halleri vardır (sifât-ı hâliyye). Meselâ Allah zâtındaki bilici olma halinden dolayı âlimdir, diğer sıfatları da bunun gibidir (bk. AHVAL). Haller, ilâhî zâttan bağımsız olarak varlık ve yoklukla nitelenemediği için tevhid ilkesine aykırı bir durum arz etmemektedir (Seyfeddin el-Âmidî, s. 30-32).



**B) Fiilî Sıfatlar.** Bütün âlimlerce Allah'a nisbet edilen sıfat grubunu oluşturur. Allah'ın âlemle ilişkisine konu olan bu sıfatlara dair farklı görüşler mevcuttur. Fiilî sıfatlar yaratmak-yaratmamak, rızık vermek-vermemek, azap etmek-etmemek gibi hem olumlu hem olumsuz olarak Allah hakkında kullanılabilen fiiller olup "Allah'ın, zıtlarıyla nitelenmesi mümkün olan sıfatlar" diye tanımlanır (Muhammed b. Emân el-Câmî, s. 205). Mu'tezile ve Eş'ariyye kelâmcıları ilâhî fiillerin kaynağı olarak kudret sıfatını kabul ederler. Allah, mahlûkatı kudret sıfatının hâdis olan ta'allukuyla yaratır ve fiillerini bu vasıta ile gerçekleştirir. İlâhî fiilleri sıfatların tecelisi şeklinde değerlendiren Mu'tezile âlimlerine göre kelâm ve irade sıfatları bu gruba dahildir (Kâdî Abdülcebbâr, s. 151, 525-562). Allah konuşmak istediği zaman başka bir nesnede, meselâ ağaçta (el-Kasas 28/30) kelâm yaratarak konuşur. Selefiyye ve Mâtürîdiyye âlimleri ise fiillerin asıl kaynağı olarak tekvin sıfatını görmüştür. Mâtürîdîler'ce tekvin ezeli, mükevven hâdistir (Nesefî, I, 306-372). Selefiyye'ye göre ilâhî isim ve sıfatlar tevkîfi olup naslarla bilinir. Mu'tezile ve Kerrâmiyye âlimleri isim ve sıfatların kıyas yoluyla da bilinebileceğini söylerken Sünnî kelâmcıları isimlerin tevkîfi, sıfatların kıyası olduğunu kabul eder (Fahreddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-beyyinât*, s. 19-21).

**C) Haberî Sıfatlar.** Sözlük anlamları bakımından yaratılmışlara ait özellikler taşıyan, bu açıdan selbî sıfatlar içinde mütalaa edilmesi gereken, fakat naslarda Allah'a nisbet edildikleri için ilâhî sıfatlar içinde yer alan kelime veya kavramlardır. Bunların bir kısmı âyetlerde, bir kısmı âhad hadislerde yer almıştır. Yed, vech, ayn, istivâ, nüzûl, ityân, isba', kadem, dıhk (gülme) gibi kavramlar bunların başında yer alır. Selefiyye bir kısmı Allah'ın zâtına, bir kısmı fiillerine dair olan bu kavramları zâtî-haberî ve fiilî-haberî sıfatlar diye ikiye ayırmıştır (Muhammed Herrâs, s. 105). Farklı ekollere mensup bütün kelâm âlimleri haberî sıfatların dil bilimleri ve akıl bilgileri ışığında te'vil edilmesinin gerektiği noktasında ittifak etmiştir. Buna göre yed "kudret", vech "zât", ayn "ilim", istivâ "hükümlanlık", nüzûl "rahmet", ityân "ilâhî emir" gibi mânalarla te'vil edilmiştir. Genellikle Selef âlimleri bu tür sıfatları sözlük anlamlarıyla açıklamadan, mahiyetlerinden söz etmeden, te'vile tâbi tutmadan ve teşbihe gitmeden benimsenmesinin gerektiğini kabul ederler. Bu anlayışa göre haberî sıfatların ulûhiyyet makamı-

na has mânaları olup bunların mahiyetlerini sadece Allah bilir. İmam Mâtürîdî de ilâhî sıfatlara ait mahiyetlerin bilinemeyeceğini belirttiikten sonra beşer olarak elde edilen bilgilerin duyulur âleme dayanacağını, ilâhî sıfatlarda ise beşerî mahiyetlerin söz konusu olamayacağını vurgular (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 146-152). Şu halde yaratılmışlara özgü bir mâna ve muhtevayı Allah'a nisbet etmemek için, "Nihai gerçeği bilen yalnız Allah'tır" demek suretiyle haberî sıfatlara sözlük ve dil bilimi içinde mecazi mânalar verilmelidir. Meselâ yed kelimesine "el" anlamı verildiği takdirde zihinlerde duyulur âlemde bir el tasavvuru doğar; bunun insan eline benzemediğini söylemek idrak açısından hiçbir şey ifade etmez. Fakat "kudret" mânası verilirse bir problem doğurmaz. Bu sebeple kelâmcılar, Selef âlimlerinin sıfat-ı haberîye anlayışının da -iddialarının aksine- icmâî bir te'vil olduğunu söylemiştir.

**Literatür.** Sıfatlar meselesi kelâm ilminin ulûhiyyet bölümlerinde incelenmekle birlikte konu hakkında müstakil eserler de kaleme alınmış olup bazıları şunlardır: Muhammed Bâkır, *Esmâ ve Şifât-ı İlâhî der Qur'ân* (Tahran 1372); Nesâî, *Kitâbü'n-Nu'ût: el-Esmâ ve Şifât* (Riyad 1419/1998); Dârekutnî, *Kitâbü's-Şifât* (baskı yeri yok, 1983); İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd ve işbâtü şifâtî'r-rab* (Beyrut 1398); Ebû Abdullah İbn Mende, *Kitâbü't-Tevhîd ve ma'rifeti esmâ'llâh ve şifâtih* (Medine 1994); Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Esmâ ve Şifât* (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497); *Te'vilü müteşâbihî'l-aḥbâr* (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10085); Beyhakî, *el-Esmâ ve Şifât* (Beyrut 1994); Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aḫşâ bi-esmâ'llâhî'l-hüsnâ ve şifâtihi'l-ʿul-yâ*; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs* (Kahire 1328); Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Esnâ fi şerhi esmâ'llâhî'l-hüsnâ ve şifâtih* (Bingazi 2001); İbn Teymiyye, *el-Esmâ ve Şifât* (Beyrut 1988); Zehabî, *el-Erba'in fi şifâti rabbi'l-âlemîn* (Medine 1993); Sadreddîn-i Şîrâzî, *Risâle fi işbâtî'l-bârî ve şifâtih* (Süleymaniye Ktp., Yûsuf Ağa, nr. 289); Muvaffakuddin İbn Kudâme, *İşbâtü şifâti'l-ʿulvî* (Dimaşk 1409); İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Kavâ'idü't-tayyibât fi'l-esmâ ve şifât* (Riyad 1995); İbnü'l-Uklîşî, *el-Enbâ fi ḥaḳâ'ıki's-şifât ve'l-esmâ* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 64); Abdülvehhâb eş-Şârânî, *el-Kavâ'idü'l-keşfiyye el-mûdî-ḥa li-me'âni's-şifâti'l-ilâhiyye* (nşr. M. Abdurrahman eş-Şâgûl, Kahire 2004); Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, *Eḳâvîlü's-sikât fi*

*te'vîli'l-esmâ ve şifât* (Beyrut 1985); Nûrülhasan b. Siddîk Hasan Han, *el-Cevâ'iz ve ş-şilât min cemî'i'l-esmâ ve ş-şifât* (Delhi 1290); Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Risâle fi şifâtillâh ve'l-enbiyâ* (Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde Süleyman Sırrı, nr. 663); Gümüshânevî, *Câmi'u'l-mütân fi ḥaḳkı envâ'i's-şifâti'l-ilâhiyye* (İstanbul 1273); Kursavî, *Şerḥ 'alâ Risâle fi bahşi's-şifât* (Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 906); Rızâ b. Hasan Mutî, *'Alâkatü'l-ışbât ve'l-tefvîz bi-şifâti rabbi'l-âlemîn* (Riyad 1995); Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî, *Deḳâ'ıku'l-ışârât ilâ me'âni'l-esmâ ve ş-şifât* (Beyrut 1988); Ömer Süleyman el-Eşkar, *Esmâ'ullâh ve şifâtüh fi mu'tekadi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (Amman 1994); Muhammed b. Nâsır el-Hâzinî, *eş-Şifât* (Riyad 1415); Alevî b. Abdülkâdir es-Sekkâf, *Şifâtullâhî'l-vârîde fi'l-Kitâb ve's-Sünne* (Riyad 1994); Muhammed Sâlih Useymin, *el-Kavâ'idü'l-müşâd fi şifâtillâh ve esmâ'ihî'l-hüsnâ* (Medine 1409); Muhammed Abdurrahman el-Mağrâvî, *el-Müfessirün beyne't-te'vil ve'l-ışbât fi âyâtî's-şifât* (Beyrut 2000); Zekeriyyâ b. Gulâm Kâdir Pakistânî, *el-Eḥâdîşü'd-dî'âf ve'l-mevzû'ât fi'l-esmâ ve ş-şifât* (Beyrut 2001); Ahmed b. Abdurrahman b. Osman Kâdî, *Mezhebüh ehli't-tefvîz fi nuşuş's-şifât* (Riyad 1996); İhsan bint Abdülgaffâr Mirza, *Seyfüddîn el-Âmidî ve ârâ'ühü'l-iftikâdiyye fi'llâh ve şifâtih* (baskı yeri yok, 2004); Ali Muhammed Sallâbî, *Şifâtü rabbi'l-berîyye 'alâ menheci 'aḳide-ti's-Selefiyye* (İskenderiye 2002); Hüsâm b. Hasan Sarsur, *Âyâtü's-şifât ve menhecü İbn Cerîr et-Taberî* (Beyrut 2004); Muhammed Atâ Süfî, *el-Uşûl elletî benâ 'aleyhe'l-mübtedî'a mezhebehüm fi's-şifât ve'r-red 'aleyhâ min kelâmi şeyḫil-İslâm İbn Teymiyye* (Riyad 2005); Abdurrahman b. Ahmed b. Yahyâ Kemâlî, *Manzûmetü şühûdî'l-ḥaḳ fi işbâtî'z-zât ve şifâti ḥâliḳi'l-ḥaḳ* (Beyrut 1989); Muhammed b. Emân el-Câmî, *eş-Şifâtü'l-ilâhiyye fi'l-kitâb ve's-sünne* (Cidde 1991); Metin Yurdağur, *Allah'ın Sıfatları* (İstanbul 1984); Hayri Kirbaşoğlu, *As-hâbü'l-Hadîse Göre Allah'ın Sıfatları Problemi* (doktora tezi, 1983, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "vşf" md.; *Kâmus Tercümesi*, III, 759-760; Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* ('Aḳâ'idü's-selef içinde), s. 64-68; Buhârî, *Ḥaḳku ef'âli'l-ibâd* (a.e. içinde), s. 192; Kindî, *Resâ'il*, s. 182-184; a.m.f., *Risâle fi vaḥdâniyyeti'llâh* (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1369/1950, s. 202-

207; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 50; Ebû Bekir el-Hallâl, *el-Akide li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevân), Dimaşk 1408/1988, s. 101-112; Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 83-91; a.mlf., *Ma-kâlât* (Ritter), s. 169; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 47-48, 51-151; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* (trc. Nafiz Danişman), İstanbul 1956, s. 3-17; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-ta-şavvuf*, Kahire 1933, s. 14-17; Bâküllânî, *et-Tem-hîd* (Ebû Rîde), s. 45-46; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 22; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûlî'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1988, s. 128-131, 151, 182-232, 525-562; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'arşîyye* (nşr. İbrâhîm Hilâl), Kahire, ts., (Dârü'n-nehdâti'l-Arabiyye), s. 23-24; a.mlf., *et-Ta'likât* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kum, ts. (Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî), s. 13-27; Beyhâkî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, s. 137-138; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), II, 283-285; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'ti-kâd*, Beyrut 1403/1983, s. 26-40; Neseî, *Tebşî-ratü'l-edille* (Salamé), I, 306-372; Cüveynî, *el-İr-şâd* (Temîm), s. 51-153; Şehristânî, *el-Milel* (Kî-lânî), I, 32, 44, 92-113; Fahreddin er-Râzî, *Levâ-mî'u'l-beyyînât*, Kahire 1323, s. 10-28; a.mlf., *Esâsü'l-takdîs*, Kahire 1354/1935, s. 3-43, 114-119; Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl* (nşr. Fevkiyye Hü-seyin Mahmûd), Kahire 1977, s. 174; Seyfeddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatif), Kahire 1391/1971, s. 27-32, 44-45, 53; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr* (nşr. Abbas Süley-man), Kahire 1991, s. 183-184; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkanî, *el-'Akdidetü'r-rükniyye* (nşr. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul 1429/2008, s. 60; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Bâbü'l-hâdî 'aşer* (nşr. Mehdi Muhakkik), Tahran 1365 hş., s. 9-25; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-Tedmü-riyye*, Riyad 1400, s. 7, 21-29, 39-93; a.mlf., *Minhâcü's-sünne* (nşr. M. Reşad Sâlim), Riyad 1406/1986, V, 392; a.mlf., *el-Esmâ' ve's-şifât* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1418/1998, I, 63-74, 122, 165-168; II, 164-165; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikin*, Kahire 1331, I, 17; a.mlf., *el-Kavâ'idü'l-mühimmât fi'l-esmâ' ve's-şifât* (nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd, *el-Kavâ'idü'l-tayyibât* içinde), Beyrut 1416/1995, s. 13-14, 22-23, 52-54, 75-76; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 69-71; İbn Haldûn, *Mu-kaddime*, III, 1042-1058; Abdülkerîm el-Cifî, *el-Kemâletü'l-İlahiyye* (nşr. Âsım İbrâhîm el-Key-yâlî), Beyrut 1425/2004, s. 21-25; İbnü'l-Murta-zâ, *el-Kalâ'id fi taşhihi'l-akâ'id* (nşr. Albert Nas-rî Nâdir), Beyrut 1985, s. 7-8, 83-87; a.mlf., *Ta-bakâtü'l-Mu'tezile*, s. 7-8; Süyûrî, *en-Nâfi' yev-me'l-haşr fi şerhi'l-Bâbi'l-hâdî 'aşer* (nşr. Mehdi Muhakkik), Tahran 1365 hş., s. 98-150; Seyyid Şe-rîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1292, I, 190-194; M. Abdür-raûf el-Münâvî, *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-te'arîf* (nşr. M. Ridvân ed-Dâye), Bey-rut 1410/1990, s. 458; Mer'î b. Yûsuf, *Ekkâilü's-şikât fi te'vili'l-esmâ' ve's-şifât* (nşr. Şuayb el-Ar-naût), Beyrut 1406/1985, s. 65-69; Beyzâzîzâde Ahmed Efendî, *el-Uşûlü'l-münife li'l-İmâm Ebi Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 44-56; Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenkihu'l-kelâm*, İs-tanbul 1330, s. 180; Arapkirli Hüseyin Avni, *İlm-i Kelâm*, İstanbul 1331, s. 1-10; İzmîrli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 253-255; II, 88; O. C. Quick, *Doctrines of the Creed*, London-Glasgow 1971, s. 44-76; L. Jacobs, *A Jewish Theology*, London 1973, s. 21-135; Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, *Allah ve şifâ-*

*tüh fi'l-Yehûdiyye ve'n-Naşârâ ve'l-İslâm*, Ka-hire 1978, s. 20-41, 72-79; Ali b. Abdülkerîm b. Fudayl Şerefeddin, *ez-Zeydiyye: Nazariyye ve't-taibik*, Amman 1405/1985, s. 49-50; Ca'fer es-Sübhânî, *el-İlahiyyât* (nşr. Hasan M. Mekki el-Âmilî), Beyrut 1410/1989, I, 82-85, 382-383; Muhammed b. Emân el-Câmî, *eş-Şifâtü'l-ilâhiyye fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, Cidde 1411/1991, s. 177-178, 199-208, 214-218; Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 108-124; Muhammed Herrâs, *Şerhu'l-Vâsiyye*, [bas-kı yeri ve tarihi yok] (Dârü İbn Kayyim), s. 105; Emine Yarımbaş, *Kur'an-ı Kerîm'de Esmâ-i Hüsnâ ve Mesajları* (yüksek lisans tezi, 2000), MÜ Sos-yal Bilimler Enstitüsü, s. 141-150; Müfrih b. Sü-leymân el-Kavî, *el-Menhecü's-selefî*, Riyad 1422/2002, s. 135-143; Sâbir Abdurrahman Tuayme, *el-Mütekellimün fi zâtillâh ve şifâtihi ve'r-red 'aleyhim*, Kahire 2005, s. 22-29, 39-45, 50, 292-299; Sâmî el-Gureyrî el-Garrâvî, *ez-Zeydiyye bey-ne'l-İmâmiyye ve Ehli's-sünne*, [baskı yeri yok] 1426/2006 (Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî), s. 317-321, 588; D. B. Macdonald, "Allah", *İA*, I, 368; J. R. Gillis, "God (Concept of God in Tradition and Doctrine)", *New Catholic Encyclopedia*, Was-hington 1967, VI, 540-543; Bekir Topaloğlu, "Al-lah", *DİA*, II, 409, 482, 489; a.mlf., "Esmâ-i Hü-snâ", a.e., XI, 409; Mahmut Kaya, "Fârâbî", a.e., XII, 155; a.mlf., "Kindî, Ya'kûb b. İshak", a.e., XXVI, 52; Mustafa Çağrırcı, "Gazzâlî", a.e., XIII, 498-500; M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî", a.e., XIII, 507; Marvin Fox, "God (In Medieval Jewish Philo-sophy)", *EJd*, VII, 659-660; Alexander Altmann, "God (Attributes of God)", a.e., VII, 664-669; Louis F. Hartman, "God, Names of", a.e., VII, 674-682.

İLYAS ÇELEBİ

## SIFATÜ'S-SAFVE

( صفة الصفة )

İbnü'l-Cevzî'nin  
(ö. 597/1201)

zâhid ve sûfilere dair eseri.

Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ'* adlı eserini kısaltıp bazı zâhid ve sûfilere ilâve ederek yeni bir tertiple telif etmiştir. Bir talep üzerine böyle bir çalışma yaptığını an-latan İbnü'l-Cevzî eserin girişinde *Hilye*'yi çeşitli açılardan eleştirir ve bazı eksiklik-leri bulunduğunu belirtir. Birçok zâhid ve sûfinin sadece adının zikredilmesi, konuy-la ilgisi bulunmayan hususlara temas edil-mesi, gereksiz tekrar ve ayrıntılara, zâhid ve sûfilere mensup olanların yerine rivayet et-tikleri hadislerle genişçe yer verilmesi, bu hadislerin önemli bir kısmının uydurma olması, İmam Mâlik ve İmam Ahmed gibi zâhid âlimlerin mutasavvif olarak takdim edilmesi, eserin belli bir düzene sahip ol-maması onun *Hilye*'ye yönelttiği başlıca eleştirilerdir. İbnü'l-Cevzî "zâhidlerin efen-disi" olarak tanımladığı Hz. Peygamber'e yer verilmemesini, zâhid olarak tanınma-

yan bazı kişiler esere alındığı halde bazı meşhur zâhidlerin anlatılmamış olmasını, az sayıda âbid ve zâhid kadının zikredilip diğerlerinin ihmal edilmesini de *Hilye*'nin eksik yanları olarak görür. *Hilyetü'l-evliyâ'*'da 688 biyografi bulunmasına kar-şılık *Şifâtü's-şafve*'de bu sayı 234'ü ka-dın olmak üzere 1031'e ulaşmıştır. Eserde "ukalâü'l-mecânîn" denilen meczup ve di-vane velilere, hakîmâne öğüt veren küçük yaşta kızlara, cin taifesinin âbid ve âbi-delerine de yer verilmiştir.

İbnü'l-Cevzî, zâhid ve sûfilere bulundu-kları bölgelere ve beldelere göre sınıflandı-rarak anlatmıştır. Bulduğu Abbâsî baş-şehirli Bağdat'ı merkez kabul ederek bu-nun doğusundaki belde ve şehirleri meş-rik, batısındakileri mağrib diye isimlendir-miş, Mekke ve Medine'de yaşayan âbid ve zâhidleri anlatarak eserine başlamıştır. Bi-yografların bölgelere ve beldelere göre an-latılması, çeşitli İslâm beldelerindeki züh-d ve tasavvuf hareketlerinin gelişmesini iz-leme kolaylığı sağlama bakımından fayda-lı olmuştur. Zâhid, sûfi, ukalâü'l-mecânîn, kadın ve kız veliler ve cinlerle ilgili *Hilye*'de yer almayan bilgilerin hangi kaynaklar-dan alındığı belirtilmemiştir. Ancak mü-ellifin kadınlarla ilgili bilgileri Ebû Abdur-rahman es-Sülemî'nin *Zikrû'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-şüfiyyât* (Kahire 1993), ukalâü'l-mecânînle ilgili bilgileri ise İbn Ha-bîb en-Nisâbü'rî'nin *Ukalâ'ü'l-mecânîn* (Beyrut 1985) isimli eserinden aldığı an-laşılmaktadır.

*Telbisü İblîs* adlı eserinde zâhid ve sû-fileri sert bir dille eleştiren İbnü'l-Cevzî *Şi-fatü's-şafve*'de zâhid, âbid ve sûfiler hak-kında olumlu ve yumuşak bir dil kulları-mış, onların keramet ve hârikulâde halle-rini tasvip ederek genişçe anlatmıştır. İb-nü'l-Cevzî bu çalışmasıyla güzel bir evliya menkıbeleri kitabı meydana getirmiş, an-cak tasavvuf aleyhtarları olarak tanıdığından eser hak ettiği ilgiyi görmemiş, ta-savvufi çevrelerde okunmamıştır. *Şifa-tü's-şafve*'nin çeşitli basımları yapılmış-tır (Kahire 1920; Haydarâbâd 1936; Halep 1389/1969; nşr. Mahmûd Fâhûrî – Muham-med Revvâs Kal'acî, I-IV, Beyrut 1399/1979; nşr. İbrâhîm Ramazan – Saîd el-Lahhâm, Beyrut 1989; nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1991). Eser İbn Manzûr, Ab-dülvehhâb eş-Şarâni (*Muhtaşaru Şifati's-şafve*, nşr. İsmâüddin es-Sabâbetî, Kahire, ts.) ve İbrâhîm b. Ahmed er-Rakkî (*Ehâ-sinü'l-mehâsin*, Bursa Eski Yazma ve Bas-ma Eserler Ktp., Haraççoğlu, nr. 9-10) ta-rafından ihtisar edilmiştir. *Şifâtü's-şaf-ve*'yi Abdülvehhâp Öztürk Türkçe'ye ter-

cüme etmiştir (İstanbul 2006). Eserin *Hil-yetü'l-evliyâ'* ile birlikte yapılmış bir tercümesi daha bulunmaktadır (trc. Said Aykut v.dğr., *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, I-VI, İstanbul 1995).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Cevzî, *Şıfatü's-şafıe* (nşr. Mahmûd Fâhû-rî – M. Revvâs Kal'acî), Beyrut 1399/1979; a.mlf., *Telbîsü İblîs* (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1414/1994, s. 202 vd.; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXI, 368; Sâlihîyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, II, 97-98.



DİLAVER GÜRER

### SİFFİN SAVAŞI

( وقعة صفین )

Halife Hz. Ali ile  
Muâviye b. Ebû Süfyân arasında  
yapılan savaş  
(37/657).

Hz. Ali'nin Suriye valiliğine tayin ettiği Sehl b. Huneyf'in Suriye'ye girişini engelleyen eski vali Muâviye b. Ebû Süfyân, Hz. Osman'ın Dimaşk'a gönderilen kanlı gömleğini caminin minberine astırıp halktan onun kanını dava etmek için biat aldı. Hz. Ali'nin kendisini itaate davet etmek için gönderdiği elçiyi cevapsız geri döndürdü ve Hz. Osman'ın katillerinin öldürülmesi dışında hiçbir teklifi kabul etmeyeceğini bildirdi. Muâviye'nin isyan etmek konusunda ısrarlı olduğunu gören Hz. Ali onunla mücadele hazırlıklarına başladı. Ancak bu sırada Osman'ın katillerini cezalandırmak isteyen Hz. Âişe, Zübeyr b. Avvâm ve Talha b. Ubeydullah'ın öncülük ettiği grup ortaya çıkınca önce onlarla uğraşmak zorunda kaldı (bk. CEMEL VAK'ASI).

Cemel Vak'ası'ndan sonra Kûfe'ye dönen Hz. Ali, Cerîr b. Abdullah el-Becelî'yi kendisine biata davet etmek üzere Muâviye'ye gönderdi (Receb 36 / Ocak 657). Muâviye elçiyi üç dört ay oyaladıktan sonra yine red cevabı verdi, ayrıca Hz. Ali'yi isyancıların suç ortağı olmakla itham edip Osman'ın kanını dava edeceğini tekrarladı. Kûfe'ye dönen Cerîr b. Abdullah, Hz. Ali'ye Suriye halkının Muâviye ile birlikte savaşa hazır olduğunu anlattı. Muâviye bir süre sonra Hz. Ali'ye bir mektup göndererek Osman'ın katilleri kendisine teslim edilirse biat edeceğini, aksi takdirde savaşa çağıracağını bildirdi. Mektupta yazılanların duyulması üzerine Medine'de Mescid-i Nebvî'yi dolduranların hep birden, "Osman'ın katilleri biziz!" diye bağırarak zikredilmektedir (Nasr b. Müzâhim, s. 86). Savaşın kaçınılmaz hale geldiğini gören Hz. Ali Mısır, Kûfe ve Basra valilerine haber gön-

derip hazırlanmalarını emretti. Muâviye, Hz. Ali'nin yola çıktığını öğrenince 36 yılı sonlarında (Mayıs-Haziran 657) ordusuyla birlikte Irak istikametinde yürüdü. Rakkalılar'a kurdukları köprü vasıtasıyla Fırat nehrini geçen Hz. Ali, iki tarafın öncü birliklerinin karşı karşıya geldiğini öğrenince Eşter'i yardıma gönderdi. Öncü birliklerine ulaştığında kumandayı üstlenmesini, çatışmayı çıkaran taraf olmamasını, ancak düşmanı yakından takip etmesini emretti.

İki tarafın orduları 36 yılı Zilhicce ayının ilk günlerinde (Mayıs 657 sonları) savaşın yapıldığı bölgeye ulaştı. Daha önce gelen Muâviye kuvvetleri, ordugâh olarak Roma devrinden kalan tarihî şehrin harabeleri civarında geniş bir düzlüğü seçip Fırat'a ulaşan tek yolu tutmuştu. Hz. Ali ordusunun su almasına izin verilmemesi üzerine başlayan çatışmalar Hz. Ali taraftarlarının üstünlüğüyle sona erdi. Suriye ordusunun sudan faydalanmasına izin verilmesini emreden Hz. Ali ardından savaş yerine geldi, elçileri vasıtasıyla Muâviye'yi kendisine biata çağırdı. Ancak Muâviye bu teklifi yine reddetti; Ali'nin Hz. Osman'ın öldürülmesine göz yumduğu ve katillerini ordusunda barındırdığı iddiasını tekrarlayarak katiller teslim edilmediği takdirde savaştan başka bir şeyi kabul etmeyeceğini bildirdi. Onun bu ısrarı yüzünden görüşmelerden sonuç alınamadı. Neticede Rakka ile Balis arasında Fırat nehrinin sağ kıyısında yer alan Sıffin ovasında iki taraf arasında çatışmalar başladı. Toplu savaştan çekinildiği için iki taraftan meşhur kumandanlar emirlerindeki piyade ve süvari birliklerinin başında birbirleriyle savaşıyorlardı. Bu kısmî çatışmalar zilhicce ayının sonuna kadar devam etti.

Muharrem 37'de (19 Haziran – 18 Temmuz 657) iki taraf arasında ateşkes yapıldı ve barış arzusuyla elçilik heyetleri teâtisi başladı. Hz. Ali, Muâviye'yi itaate çağırmak için ikinci bir heyet gönderdi. Ancak Muâviye eski iddiasını tekrarlayarak katiller kendilerine verilmedikçe itaat etmeyeceğini bildirdi (a.g.e., s. 190; Taberî, V, 5-6). Bunun ardından gönderdiği bir heyetle katillerin kendisine teslim edilmesini, Hz. Ali'nin halifeliği terketmesini ve müslümanların şûra ile başlarına bir emir seçmelerini teklif etti (Nasr b. Müzâhim, s. 200; Taberî, V, 7). Böylece katiller teslim edilse bile Hz. Ali'ye biat etmeyeceğini bildirmiş oldu. Bu durumda anlaşma ihtimali ortadan kalktı ve muharrem ayından sonra taraflar savaş hazırlığına başladı.

Hz. Ali askerlerine çatışmayı başlatan taraf olmamaları, kaçanları ve yaralıları öldürmemeleri, evlerine girmemeleri, kadınlara asla dokunmamaları tâlimatını verdikten sonra gönderdiği bir kişiyle Muâviye'yi bir defa daha isyandan vazgeçmeye çağırdı. Teklif kabul edilmedi ve safer ayının ilk günü (19 Temmuz 657) çatışmalar başladı. Çeşitli kabilelere ait birlikler altı gün boyunca savaş alanına çıkarak birbirleriyle savaştılar. Nihayet Hz. Ali askerini toplu taarruz için hazırladı. İki gün daha şiddetli çatışmalar meydana geldi. Son çatışmalar sırasında Ammâr b. Yâsir, Muâviye'nin askerleri tarafından şehid edildi. "Ammâr'ı isyancı bir topluluk öldürecek" meâlindeki hadis (Müslim, "Fiten", 72-73) Muâviye ordusuna da bilenler bulunduğu için bu durumun onları olumsuz yönde etkilediği zikredilmiştir. Hz. Ali'nin ordusu aynı gün isyancı birliklere karşı kesin bir üstünlük sağladı, hatta Muâviye'nin çadırına kadar yaklaşıldı. Bu sırada Hz. Ali'nin Muâviye'yi mübârezeye davet ettiği, ancak onun bunu göze alamadığı belirtilmektedir (Nasr b. Müzâhim, s. 274-276; Dîneverî, s. 170-171).

Gittikçe şiddetlenen ve sabaha kadar devam eden çatışmalar, savaşın şiddeti dolayısıyla "leyletü'l-harîr" diye isimlendirilen 9-10 Safer 37 (27-28 Temmuz 657) Cuma sabahına kadar sürdü. Cuma günü Hz. Ali, âsilere son darbeyi indirmek niyetiyle Eşter'i kalabalık birliklerin başında taarruzla görevlendirdi. Eşter başarılı bir taarruz gerçekleştirmiş, savaşı kazanmaya çok yaklaşmıştı. Ancak Muâviye'nin danışmanı Amr b. Âs, ihtilâfın Kur'an'ın hakemliği ışığında çözülmesi teklifini gündeme getirerek bu sırada kaçmayı düşündüğü söylenen Muâviye ve ordusunu yenilgiden kurtardı. Teklifi uygulamaya koyan Muâviye, askerlerine Kur'an sayfalarını mızraklarının ucuna takıp karşı tarafı Kur'an'ın hükmüne çağırma emretti. Bunun üzerine Suriyeli askerler mushafı mızraklarının ucuna takarak, "Ey Iraklılar! Artık savaşı bırakalım, aramızda Allah'ın kitabı hakem olsun" diye bağırma-ya başladılar. Ayrıca büyük Şam mushafı da askerlerin mızraklarının ucunda hava-ya kaldırdı.

Bu teklif, savaştan yorulmuş ve çoğu aynı zamanda akrabaları olan dindaşlarına kılıç çekmekte tereddüt eden Hz. Ali'nin ordusundaki askerleri birbirine düşürdü. Büyük bir kısmı, bilhassa kurrâ savaşın derhal durdurulmasını istedi. Hz. Ali onlara bunun bir savaş hilesi olduğunu, Muâviye'nin Kur'an'ın hükmüne uymak de-

ğil kendi bütünlüklerini bozmak amacıyla bu işe giriştiğini söyleyip savaşa devam etmelerini istedi. Fakat savaşın durdurulmasını isteyen askerler onu dinlemedikleri gibi savaşı durdurmadığı takdirde kendisini Muâviye'ye teslim etmek veya öldürmekle tehdit ettiler. Bunun üzerine Hz. Ali savaşı durdurmak zorunda kaldı. Ardından halifeye karşı direnenlerden Eş'as b. Kays karşı tarafın niyetini öğrenmek için onların yanına gitti. Muâviye de maksatlarının aralarındaki anlaşmazlığı Kur'an'ın hakemliğine başvurmak suretiyle çözmek olduğunu söyledi. Buna göre iki tarafı temsil etmek üzere seçilecek iki hakem halifelik meselesini Kur'an'ın hükmüne uygun olarak çözecekti.

Muâviye taraftarları hakem olarak Amr b. Âs'ı seçtiler. Hz. Ali ise bunun için Abdullah b. Abbas'ı veya Mâlik b. Hâris el-Eşter'i düşünüyordu. Ancak başta Eş'as b. Kays olmak üzere onu tahkimi kabule zorlayanlar bu defa Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den başkasının hakemliğini kabul etmemekte direndiler. Hz. Ali bu isteklerini de kabul etmek zorunda kaldı. Ardından iki taraf arasında hakemlerin uyacağı kuralların belirlendiği metin (tahkimnâme) hazırlandı. İki tarafın verilecek hükme uymayı taahhüt ettiği metne göre bir araya gelecek iki hakem halifelik meselesini Kur'an'a, Kur'an'da bir hüküm bulamazlarsa sünnete başvurarak âdilâne çözecekti (13 veya 17 Safer 37 / 31 Temmuz veya 4 Ağustos 657). Bu sırada Hz. Ali'nin ordusunda yeni bir bölünme ortaya çıktı. Eş'as b. Kays tahkimnâmeyi okurken Temîmliler'den bazıları "İlâ hükme illâ lillâh" sözüyle halifelik meselesinin iki hakemin takdirine bırakılmasına itiraz etti. Çoğu Temîm kabilesinden yaklaşık 12.000 asker Kûfe'ye dönüş sırasında ordudan ayrıлып Kûfe yakınındaki Harûrâ'ya çekildi ve ilk Hâricî zümresini oluşturdu.

Tahkimnâmenin imzalanmasından sonra taraflar iki gün içinde ölümlerini defnettiler. Hz. Ali ordusuyla Kûfe'ye, Muâviye de Suriye'ye dönüş emrini verdi. İki ordunun savaş alanına gelişinden itibaren yaklaşık üç ay (genel kabule göre 110 gün) geçmişti. İki ordunun mevcuduyla ilgili olarak 50.000 ile 150.000 arasında değişen rakamlar verilmektedir. Umumi temayül her iki tarafın 90.000 civarında askere sahip olduğu şeklindedir. İki taraf da on binlerce kayıp vermiştir. Abartılı bulunmakla birlikte kaynaklarda 70.000 civarında müslümanın öldüğü zikredilir. Cemel Vak'ası'ndan sonra ikinci iç savaş olan Sıffin Savaşı, İslâm toplumunun geleceğini en çok etkileyen olay-

lardan biridir. Erken dönemlerden itibaren bu savaş hakkında müstakil eserler yazılmıştır (bir liste için bk. *Eİ²* [İng.], IX, 555-556). Sıffin, İslâm tarihi ve mezhepler tarihinin yanı sıra katılanların durumu açısından kelâm ilminin de en önemli meselelerinden biri olmuştur (aş.bk.).

Kaynaklarda hakemlerin görüşmesi konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Görüşme yeri olarak Dûmetülcendel ve Ezruh bazan iki ayrı yer, bazan Dûmetülcendel'deki Ezruh şeklinde tek yer olarak gösterilmektedir. Bir kısım araştırmacılar bu rivayetlerden hakemlerin önce Dûmetülcendel'de, ardından Ezruh'ta iki defa toplandıkları sonucunu çıkarmıştır (Watt, s. 16; *DİA*, II, 374). Buna göre ilk toplantılarını Ramazan 37 (Şubat 658) tarihinde Dûmetülcendel'de yapan iki hakem Hz. Osman'ın haksız yere öldürüldüğüne dair bir karar aldı ve Şâban 38'de (Ocak 659) Ezruh'ta tekrar buluşmak üzere ayrıldı. İkinci toplantıda yaptıkları uzun görüşmelerde Hz. Ali ile Muâviye'nin bu işin dışında tutulmasını ve şûra tarafından bir başkasının halife seçilmesini kararlaştırdılar. Bu karar önce Ebû Mûsâ tarafından açıklandı; ancak Amr b. Âs alınan kararın aksine yine hileye başvurup Muâviye'yi halife tayin ettiğini bildirdi. Ebû Mûsâ'nın aldatıldığını söylemesi bir işe yaramadı. Mes'ûdî'nin naklettiği bir rivayete göre ise iki hakem aldıkları kararı açıklamadan birbirinden ayrılmış, Suriye'ye ulaşan Amr b. Âs Muâviye'nin tehdidi karşısında onu halife ilân etmiştir (*Mürûcû'z-zeheb*, II, 411-412). Toplantının Ezruh'ta yapıldığını bil-diren rivayetlerin daha eski olmasından hareket eden bazı araştırmacılar toplantının bir defa ve Ezruh'ta yapıldığını kabul ederler (Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, s. 42; *İA*, IV, 444).

Wellhausen ve P. Hitti gibi şarkiyatçılar ve Hudaî Bey, Hasan İbrâhim Hasan, Yusuf el-İş gibi çağdaş İslâm tarihçileri toplantının, iki hakemin Hz. Ali ile Muâviye'nin uzlaştırılıp şûra tarafından bir başkasının halife seçilmesi kararını almasıyla sona erdiğini, bu kararın ardından hakemlerin birbirinden ayrıldığını, dolayısıyla Amr b. Âs'ın Ebû Mûsâ'yı aldatarak Muâviye'yi halife tayin ettiğini açıklamasıyla ilgili bilgilerin sonradan uydurulduğunu kabul ederler. Sonuç olarak Hakem Vak'ası ihtilâfi çözmek yerine işi daha karmaşık hale getirdi. Durumu lehine değerlendirmek isteyen Muâviye'nin kendisini Suriye'de halife ilân etmesiyle İslâm toplumu ikiye bölündü. Ardından iki taraf yeni bir mücade-

le için tekrar hazırlıklara başladı. Bu arada Hâricîler de isyanlarını devam ettirdiler.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Nasr b. Müzâhim, *Vak'atü Sıffin* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1401/1981; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 32, 258-265; Halife b. Hayyât, *et-Târîh* (Ömerî), s. 191-197; Belâzürî, *Ensâb* (Zek-kâr), I, 65-131; Dineverî, *el-Ah'bârü't-tuvâl*, s. 155-202; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 183-190; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), IV, 561-575; V, 1-93; İbn A'sem el-Küfî, *el-Fütüh* (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1412/1992, I, 136-444; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), II, 381-412; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), V, 100-133; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), I, 157-158; II, 554-556; III, 47; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 276-326; İbn Dihye el-Kelbî, *İ'lâmü'n-naşri'l-mübîn fi'l-mufâdale beyne ehley Şıffin* (nşr. Muhammed Emahzûn), Beyrut 1998, s. 45-156; İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa* (M. Ebû'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1385/1965, III, 202-215; IV, 13-32; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XX, 100-160; Zehabî, *el-İber*, I, 38-43; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 253-278; İbn Hacer, *el-İşâbe* (nşr. Ali M. Bicâvî), Beyrut 1992, III, 258-265; IV, 566; Hudaî, *Muâhadarât: Ümeviyye*, II, 51-52, 60-75; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1963, s. 35-44; a.m.f., *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1989, s. 1-20; Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü'l-kübrâ*, Kahire 1973, II, 56-107; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 14-18; Hasan İbrâhim, *İslâm Tarihi*, II, 41-52; Yusuf el-İş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, Dimaşk 1985, s. 101-120; Münîr M. el-Gadbân, *Muâviye b. Ebi Süfyân*, Dimaşk 1410/1989, s. 178-224; İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebi Süfyân*, Ankara 1990, s. 141-159; P. K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1995, I, 278-279; Adem Apak, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, Ankara 2001, s. 132-187; Ali M. es-Sallâbî, *Muâviye b. Ebi Süfyân*, Beyrut 1427/2006, s. 97-140; M. Hinds, "The Sıffin Arbitration Agreement", *JSS*, XVII (1972), s. 93-128; Ahmet Önkâl, "Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi*, sy. 1, Konya 2004, s. 33-68; Ali Yenice, "Hz. Ali-Muaviye İhtilafının Sahnesi: Sıffin'de Muaviye Safının Biyografik Analizi", *MÛTAD*, sy. 18 (2005), s. 7-11; H. Lammens, "Ezruh", *İA*, IV, 443-444; Fr. Buhl, "Sıffin", a.e., X, 551-554; M. Lecker, "Sıffin", *Eİ²* (İng.), IX, 552-556; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Ali", *DİA*, II, 373-374.

İSMAİL YİĞİT

□ KELÂM. Müslümanların Sıffin'de karşı karşıya gelmesi, çok sayıda kişinin ölmesi, savaşın sonunda çözüm olarak öngörülen Hakem Vak'ası'nın meseleyi daha da karışık hale getirmesi bazı kelâm tartışmalarının ortaya çıkmasına yol açmış, bu yönüyle olay ilk dönemlerden itibaren kelâm kaynaklarında yer almaya başlamıştır. Esas itibarıyla siyasî karakter taşıyan Sıffin Savaşı ve Hakem Vak'ası iman-küfür sınırı, kader ve irade hürriyeti gibi önemli inanç konularının tartışılmasına, ayrıca Hâricîler adıyla bir fırkanın doğmasına yol aç-

ması bakımından kelâm ve itikadî mezhep âlimlerince incelenmiş ve farklı yorumlar yapılmıştır.

İlk dönemde bazı aşırı Şii grupları, Sıffin Savaşı'nda Hz. Ali'nin karşısında yer alan Muâviye ve ordusunun meşrû imama karşı geldiği için küfre düştüğünü, bu sebeple ebedî olarak cehennemde kalacağını iddia etmiştir. Ancak Şeyh Müfid gibi sonraki bazı Şii kelâmcıları bu hükman küfrün tek bir millet (inanç sistemi) sayılması ilkesiyle bağdaşmadığını, zira Muâviye ve bağlılarının iman esaslarını kabul edip İslâmî hükümleri yerine getirdiklerini, dolayısıyla bu kişilerin davranışlarının dini tamamen inkâr edenlerin küfürleri gibi olmadığını belirtmiş ve en azından cehennemde ebedî kalmayacaklarını söylemiştir (*Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 6-7).

Mu'tezile âlimleri Sıffin Savaşı'nda hangi tarafın haklı olduğu konusunda görüş birliğine varamamıştır. Amr b. Ubeyd ve Vâsıl b. Atâ gibi bir grup savaşa katılan iki taraftan birinin hak yolda bulunmakla birlikte bunu belirlemenin mümkün olmadığını söylemiş, çoğunluk ise Hz. Ali'nin haklı, karşı tarafın haksız sayıldığını, fakat bu durumun onların tekfir edilmesini gerektirmediğini belirtmiştir. Ebû Bekir el-Esam Muâviye'nin Ali'ye göre daha haklı bir konumda bulunduğunu ileri sürmüştür. Kerrâmiyye'ye göre bu iç savaşlarda esas itibarıyla iki tarafın da haklılık payı vardır; bu sebeple iki kesim de asla küfür ve fiske ile itham edilemez. Ehl-i sünnet ise Sıffin Savaşı'nda Hz. Ali ve ordusunun tamamen haklı, Muâviye ve taraftarlarının ise haksız (bâgî) olduğu kanaatinde. Onlara göre Muâviye müslümanların meşrû halifesi Hz. Ali'ye karşı gelmiştir. Hz. Peygamber'in Sıffin'de şehid edilen Ammâr b. Yâsir'e bâgî bir grup tarafından öldürüleceğini daha önce haber vermiş olması da (Müslim, "Fiten", 70) bunu teyit etmektedir. Ancak Ehl-i sünnet Muâviye ve taraftarlarının tekfir edilmesini haklı görmez. Nitekim bizzat Hz. Ali de Sıffin dönüşü Hâricîler'in Muâviye ve ordusunu tekfir etmesi üzerine yaptığı konuşmada Şam-lılar'la fiske yahut küfür içinde buldukları için değil onları cemaate döndürmek için savaştıklarını ifade etmiş, onlardan "müslüman kardeşlerimiz" diye bahsetmiş ve iki tarafın da kiblesinin bir olduğunu söylemiştir.

Savaşın, Hz. Ali'nin zaferiyle sonuçlanmasına yaklaşıldığı bir sırada Muâviye taraftarlarının mızraklarının ucuna mushaf takarak iki tarafı Allah'ın hükmüne uymaya çağırmasıyla başlayan ve Hakem Vak'ası ile

daha karmaşık bir hale gelen gelişmeler sonrasındaki olaylar Hâricîler diye anılan bir fırkanın doğmasına yol açmıştır. Bu fırka meselenin çözümünü hakemlere havale ettiği için Muâviye'yi, buna rıza gösterdiği için Ali'yi ve yanlış tutumları dolayısıyla her iki hakemi tekfir etmiştir. Ancak daha sonra bazı gruplara ayrılan mezhebin Ezârika kolu Hz. Ali'nin şirk konumunda bir küfür fiili işlediğini söylerken İbâziyye bunu "imandan çıkma" anlamında küfür değil küfrân-ı ni'met şeklinde değerlendirmiştir. Şîa mensupları Hakem Vak'ası'nda Hz. Ali'nin tutumuyla ilgili olarak iki gruba ayrılmış, bir grubu onun takıyye gereği varılan karara rıza gösterdiğini, ölüm korkusu durumunda böyle davranmanın câiz olduğunu belirtmiş, diğer grup ise ister normal halde ister takıyye sebebiyle olsun Ali'nin tutumunun isabetli olduğunu beyan etmiştir. Sayıları çok az olan üçüncü bir grup ise Hz. Ali'nin tahkime gitmekle hatalı davrandığını, ancak bunun kendisini fiske götürmeyeceğini söylemiştir. Zeydiyye ile Mürce'nin çoğunluğu Ali'nin meseleyi hakemlerin çözümüne bırakmasının yerinde olduğunu kabul etmiştir. Onlara göre Hz. Ali, tahkimi kabul etmemesi durumunda ordusunda kargaşa çıkabileceğinden endişe etmiştir; fakat hakemler meseleyi Allah'ın kitabı çerçevesinde çözmekle uğraşmamış, dolayısıyla hata işlemiştir. Ehl-i sünnet ise Hakem Vak'ası'nda Ali'nin haklı olduğunu, ancak her iki hakemin de tutumlarının isabetli görünmediğini, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Hz. Ali'nin zamanın efdali olduğunu bildiği halde onu hilâfetten azletmekle suç işlediğini, Amr b. Âs'ın ise bu suça ilâveten Muâviye'yi hilâfete getirmek gibi ikinci bir hataya düştüğünü belirtmiştir.

Şîa ve Hâricîler, gerek Sıffin Savaşı gerek Hakem Vak'ası ile ilgili gelişmeleri katı bir tutumla değerlendirirken Mu'tezile kısmen bundan uzak kalmış, Ehl-i sünnet ise daha geniş perspektifli değerlendirmeler yapmıştır. Olayların sebep ve seyriyle ilgili tartışmalar ne olursa olsun her iki tarafa ait birliklerin müslüman olduğunda şüphe yoktur. Hz. Ali'nin meşrû halife olarak Muâviye'den biat istemesi tabiidir. Muâviye'nin Osman'ın katilininin bulunması talebiyle bundan kaçınması isabetli değilse de bu davranış itikadî değil siyasî bir tutumdur. Dolayısıyla bu tavır ne onun ne de bağlılarının küfre düştüğünü gösterir. Nitekim Kur'an'da, müminlerden iki grubun birbirine karşı silâha sarılması durumunda âsi olan tarafa karşı faaliyete geçilmesi emredilirken (el-Hucurât 49/9) iki

taraf da "müminler" diye nitelendirilmiştir. Ayrıca Hz. Ali Hakem Vak'ası öncesi ve sonrasındaki gelişmelerde de haklı görünmektedir; zira Ali Kur'an sayfalarının mızrakların ucuna takılmasının bir savaş taktiği olduğunu söylemiş, ancak askerleri onu dinlemeyince tahkime rıza göstermek mecburiyetinde kalmıştır. Hemen hemen bütün Sünnî kelâm kitaplarında sadece Sıffin ve Hakem Vak'ası'nda değil Cemal Vak'ası ve Hâricîler'le yapılan savaşta da Hz. Ali'nin haklı olduğu kaydedilmektedir. Onun hilâfeti döneminde ortaya çıkan anlaşmazlıkları sıralayan Şehristânî bütün ihtilâflarda Ali'nin hakla, hakkin Ali ile beraber olduğunu belirtmiştir (*el-Milal ve'n-nihal*, I, 17). Bunun yanında Sünnî âlimleri bu iç karışıklıkların sık sık dile getirilmesini isabetli bulmamış ve, "Kılıçlarımızın karışmadığı olaylara dillerimizi de karıştırmayalım" demişlerdir. Öte yandan bazı âlimler, İslâm'ın ilk döneminde vuku bulan söz konusu olayların üzücü sonuçlara yol açmakla beraber bazı faydalı fikrî hareketlere de vesile olduğunu söylemiştir. Nitekim bu suretle iman, küfür, fiske ve şirk gibi kavramlar tanımlanmış, büyük günahlar ve bunları işleyenlerin durumu, kazâ-kader, irade ve sorumluluk gibi konular üzerinde yararlı tartışmalar yapılmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Câhiz, *Risâle fi'l-hakemeyn* (nşr. Ch. Pellat, *el-Mesriik*, LIII/4-5, Beyrut 1958 içinde), s. 436-482; Eş'arî, *Maqâlât* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1411/1990, I, 128-129, 208-212; II, 141-142; Ebû'l-Hüseyn el-Malaî, *et-Tenbih ve'r-red* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, s. 47; Bâkullânî, *et-Temhid* (İmâdüddin), s. 557-558; Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât* (nşr. Mehdi Muhakkık), Tahran 1413, s. 6-7; Bağdâdî, *el-Farq* (Kevserî), s. 17 vd.; a.mlf., *Uşûlü'd-dîn*, Beyrut 1401/1981, s. 289-293; Şehristânî, *el-Milal ve'n-nihal* (nşr. Muhammed Fühemyî), Beyrut 1410/1990, I, 17, 106, 109, 113; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* (nşr. Abdurrahman Umeire), Beyrut 1409/1989, V, 307; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Muhtasarü't-Tuhfeti'l-İşnâ'âşeriyeye*, Kahire 1373, s. 278-282; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlali), Ankara 1981, s. 14 vd.; Ethem Ruhi Fiğlali, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983, s. 44-52; J. Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1989, s. 1 vd.; Mustafa Hilmi, *Kavâ'idü'l-menhecî's-selefi*, İskenderiye 1411/1991, s. 99.



İLYAS ÜZÜM

#### SIHÂH-ı SİTTE

(bk. KÜTÜB-i SİTTE).

#### SIHÂHU'İ-LUGA

(bk. TÂCÜ'İ-LUGA).

**SIHHAT**

(الصحة)

**İbadet veya hukukî işlemin geçerli olması anlamında fıkıh usulü terimi.**

Sözlükte “sağlam ve sağlıklı olmak, hastalıktan kurtulup iyileşmek” anlamındaki **sihhat** kelimesi **suhh** kökünden türemiştir. Karşıt anlamları arasında hastalık, bozukluk, sakatlık, çürüklük vb. sayılabilir. Sihhat aynı anlamı paylaştığı durumlar olmakla birlikte **selâmet** ve **âfiyetten** farklıdır (sihhatin yakın anlamlı kelimelerden farkları için bk. Ebû Hilâl el-Askerî, s. 66, 125, 126). Fıkıh usulünde sihhat, bir ibadet veya hukukî işlemin unsurlarını ve temel gereklerini taşıması sebebiyle geçerli olmasını ifade eder; bu durumdaki ibadet veya hukukî işlem için **sahîh** terimi kullanılır. Geçersizlik hali ise **fesâd** ve **butlân** şeklinde anılırken bu durumdaki ibadet ve hukukî işlemler **fâsîd** ve **bâtıl** terimleriyle belirtilir. Kur’ân-ı Kerim’de sihhat ve aynı kökten türemiş kelimeler yer almaz. Sihhatin geçtiği hadislerin hemen tamamında sözlük anlamlarıyla kullanıldığı görülmektedir (Wensinck, *el-Mu’cem*, “şh” md.).

Fıkıh usulünde sihhat-fesat-butlânın teklifi ve vaz’î şeklindeki şer’î hüküm kategorilerinden hangisine yerleştirilmesi gerektiği tartışılmıştır. Hanefîler başta olmak üzere usulcülerin çoğunluğuna göre bunların teklifi hükümler kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Çünkü bir alım satım akdinin sahih sayılmasının anlamı satım alınan şeyden yararlanmanın mubah, bâtıl / fâsîd sayılmasının anlamı ise ondan yararlanmanın haram olmasıdır; mubah ve haram ise teklifi hükümlerdendir. Buna karşılık genelde kelâmcı usulcüler, olumlu veya olumsuz bir talep ya da muhayyer bırakma söz konusu olmadığı için sihhat-fesat-butlânın vaz’î hükümlerden sayılması gerektiği kanaatindedir. Birinci görüş, bazı durumlarda satım sahih olduğu halde meb’den yararlanmanın mubah olmadığı, ayrıca ibadetlerin sahih olması halinde mubahlık anlamının tasavvur edilemeyeceği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Sihhatin şer’î hükümler arasında zikredilmesi “onun şâriin hitabıyla sabit olması” anlamındadır; gerçekte sihhat vasfını alan şey hükmün kendisi değil işlenen fiildir (Teftâzânî, II, 123). Öte yandan dinen gerekli görülen hususlar bilindikten sonra ibadetin bunlara uygun olup olmadığının akılla be-

lirlendiği gerekçesiyle sihhati akfî hükümler arasında sayan ve bu hususta ibadetlerle muâmelâtı ayırt edip sadece birinci gruptakileri akfî olarak niteleyen usulcüler de vardır. Bu yaklaşım farklılıkları sebebiyle sihhat konusu usul kitaplarında ayrı yerlerde ve başlıklar altında incelenir.

Sahih teriminin tanımına Debûsî, Ebû’l-Usr el-Pezdevî, Şemsüleimme es-Serahsî gibi orta dönem Hanefî usulcülerinin eserlerinde rastlanmamakla birlikte emrin gereği ve bu gereğin yerine getirilmesi, yine nehyin yasaklanan şeyin fesadını gerektirip gerektirmeyeceği konusundaki tartışmaların erken dönemlerden itibaren izlenebiliyor olması Hanefî usulünde baştan beri sihhat anlayışının var olduğunu gösterir. Alâeddin es-Semerkindî ve Lâmişî’nin şer’î bir terim olarak sahih için verdikleri yakın lafızlar içeren tanımları, “rükünlerini ve şartlarını hüküm hakkında muteber sayılacak biçimde bir arada bulunduran ibadet veya akid” şeklinde ifade etmek mümkündür. Tanımdan anlaşılacağı üzere sihhat, ibadet veya akdin dışında ilâve bir nitelik olmayıp rükün ve şartların varlığının sonucu olması bakımından doğrudan onun özüne ilişkindir.

Geç dönem literatüründe sihhatin / sahihin terim anlamı konusunda fukaha metodunu benimseyen usulcülerle kelâmcı usulcüler arasında yaklaşım farklılığının bulunduğu vurgulanır. Kelâmcı usulcüler sihhati, kazâ edilmesinin gerekip gerekmediğini göz önüne almaksızın “fiilin şâriin emrine uygun olması”, Hanefîler ise “fiilin kazâ yükümlülüğünü düşürür nitelikte olması” şeklinde tanımlamışlardır. Hanefîler’in tanımında geçen “kazâ” kelimesinin ibadetin vakti içinde veya daha sonra yeniden yapılmasını, yani kazâyı ve iadeyi içine alacak genişlikte kullanıldığına dikkat edilmelidir. Ayrıca sihhat, sadece ifası için bir vakit öngörülmesi ibadetler değil, bütün ibadetler ve hukukî işlemler için söz konusu olabilen bir nitelendirmedir. Bazı Hanefî usulcülerini yukarıdaki tanıma “yeterli (müczi) olması” unsurunu eklemek istemişlerse de çoğunluk “iczâ”nın vâcibler hakkında söz konusu olduğu ve sahihin anlamını daraltacağı gerekçesiyle bu ilâveye karşı çıkmışlardır (sihhat-iczâ farkı için bk. Şehâbeddin el-Karâfî, *Şerhu Tenkihî’l-fuşûl*, s. 77).

Kelâmcı usulcülerle Hanefîler’in sahih tanımları arasındaki fark daha çok şu örnekle açıklanmaya çalışılır: Abdestli olduğu kanaatini taşıyan kişinin kıldığı namaz kelâmcıların terminolojisine göre sahihtir,

çünkü o an için kendisine yöneltilen emre -kendi zannınca- uygun davranmıştır; fakihlere göre ise bu namaz fâsîddir, çünkü sihhat şartlarından olan abdest şartı -gerçekte- bulunmamaktadır. Esasen böyle bir kişinin abdestli olmadığını farketmesi durumunda her iki gruba göre namazı yeneden kılması gerekir; ancak kelâmcı usulcüler kazâ yükümlülüğünün ilk hitabın değil yeni bir emrin gereği olduğu kanaatinde. Her iki grubun pratik sonuçta birleştiği göz önüne alınca tanım farklılığının öze yönelik olmayıp lafızda kaldığını söyleyen usulcülere hak vermek gerekir (Gazzâlî, I, 95). Ayrıca geç dönem usulcüler arasında üzerinde dikkatlice düşünüldüğü vakit emre uygunlukla kazânın düşmesi arasında sebep-sonuç ilişkisi olduğunu, birinin varlığı durumunda diğeri de varlığına, yokluğu durumunda diğeri de yokluğuna hükmedileceğini dile getirenlerin bulunduğunu eklemek uygun olur (Bihârî, I, 121; sahihin tanımı konusundaki bu farklılığın, bazıları başka gerekçelerle bağlantılı olsa da, fûrûdaki çözümlere yansıtıldığına dair örnekler için bk. Ali b. Süleyman el-Merdâvî, III, 1085). Nâfile ibadetlerde zimmetin borçtan kurtulması, yani kazâ yükümlülüğünün zaten söz konusu olmaması dikkate alındığında Hanefîler’in sihhat tanımının nâfile ibadetlere uygun düşmediği yönündeki itiraza ise nâfileye başlandığında bunun vâcib hale geldiği ve eda edilerek zimmetin borçtan kurtulduğu şeklindeki kaideye atıfta bulunularak cevap verilmiştir (Teftâzânî, II, 122). Diğer taraftan bu konudaki tanım farklılığının iki usul çevresi arasındaki hüküm tanımına ilişkin yaklaşım farklılığıyla da ilgili olduğu söylenebilir. Zira kelâmcı usulcüler hükmü “şâriin buyruğu” (hitabı), ikinciler “buyruğun getirdiği yükümlülük” (şâriin hitabının sonucu) olarak tanımlamıştır. Burada da birincilerin konuya daha çok “hükmü koyan”, ikincilerin ise “hükmün muhatabı” açısından baktıkları görülmektedir.

Sihhati muâmelât açısından tanımlama ihtiyacı duyan sonraki usulcüler, daha çok “yapılan işlemin onunla amaçlanan sonuçların doğmasına uygun nitelikte olması” şeklinde bir tarif vermişlerdir. Meselâ satım akdi, mülkiyetin nakledilmesi amacını gerçekleştirecek biçimde yapılmışsa ilâve bir işleme gerek olmaksızın bu sonucu doğurur ve sahih diye adlandırılır. Bu amaçı gerçekleştiremeyen, yani sahih olmasını sağlayacak şartları bulundurmeyen akid ise sahih değildir. Sahih olmama halinin

yekpâre bir durum olup olmadığı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Şâfiî usulcülerini sahih olmamayı yekpâre bir durum olarak görürken Hanefîler, öngörülen şartlardaki eksikliğin önem derecesine göre sahih olmama halini bâtil ile fâsid şeklinde iki farklı derecede düşünmüşlerdir; ancak onlar da ibadetler konusunda iki terimi eş anlamlı kabul etmiştir (bk. BUTLÂN; FESAD).

Bezzâvî, kelâmcı usulcülerle fakihlerin yukarıda zikredilen sıhhat tanımlarının kendisine yer bulabileceği bir şekilde genel bir tanım yapmıştır. Buna göre sıhhat, “bir fiilin amaca uygun, yani sonuçlarının kendisine bağlanmasını gerektirecek biçimde olmasıdır” (istitbâu'l-gâye) (*Minhâcü'l-vü-şûl*, I, 76). İlk iki tanımdan ibadetlere özgü olma izlenimi edinilmesine karşılık ibadetler yanında hukukî işlemleri de açıkça içine alması yönüyle bu tanım sonraki bazı usulcüler tarafından daha başarılı kabul edilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-üçüvüyye* (nşr. M. Bâsil Uyünüs-Sûd), Beyrut 2005, s. 66, 125, 126; Bâküllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1418/1998, I, 271; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Kahire 1322, I, 94-95; Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fık'h* (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 64; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, I, 139-140; Kâsânî, *Bedâ'î'*, V, 148; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (nşr. Seyyid b. el-Cümeylî), Beyrut 1986, I, 175-176; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahşîl mine'l-Mağşûl* (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1408/1988, I, 178-179; Şehâbeddin el-Karâfî, *Şerhu Tenkihî'l-fuşûl* (nşr. Tâhâ Abdür-raûf Sa'd), Kahire 1393/1973, s. 76-78; a.m.f., *Nefâ'isü'l-uşûl fi Şerhi'l-Mağşûl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecîd - Ali M. Muavvaz), Mekke 1418/1997, I, 308-320; Beyzâvî, *Minhâcü'l-vü-şûl* (İsnevî, *Nihâyetü's-sûl* içinde), Beyrut 1405/1984, I, 76; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin el-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 441-446; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1307, I, 379; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc* (nşr. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî - Nüreddin Abdülceb-bâr Sagîrî), Dübey 1424/2004, II, 181-199; Tâceddin es-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib* (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmecîd), Beyrut 1999, II, 18-24; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, Kahire 1377/1957, II, 122, 123; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), Beyrut 1999, II, 100-101; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr* (nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn), Riyad 1421/2000, III, 1080-1111; Emir Pâdişah, *Teysirü't-Tahrîr*, Kahire 1350-51/1931-32, II, 237; Bihârî, *Müselle-mü's-şübüt* (*Fevâtihu'r-rahamût* ile Gazzâlî, *el-Müstasfâ* içinde), Kahire 1322, I, 55-56, 120-122; M. Sellâm Medkûr, *Mebâhişü'l-hüküm 'inde'l-uşûliyyin*, Kahire 1379/1959, I, 131-133, 155-161.



H. YUNUS APAYDIN

## SİHRİYET

(الصهرية)

Evlilik sebebiyle oluşan hısımlık anlamında fık'h terimi.

**Sıhr** (çoğulu *eshâr*) kelimesi “eritmek, karıştırmak ve yaklaştırmak” gibi mânalara gelen **shr** kökünden türemiş olup evlilik bağı tarafların ve yakınlarının birbirine kaynamasını ve karışmasını sağladığı için bu yolla meydana gelen hısımlığa **sıhriyet** denmiştir. Dilcilerin bir kısmına göre sıhriyet eşlerden biriyle diğerinin akrabaları, diğer bir kısmına göre ise yalnız erkekle karısının akrabaları arasındaki hısımlığı ifade eder. Başka bir kullanıma göre evlilik sebebiyle erkek tarafından olan hısıma **hamû** (çoğulu *ahmâ*), kadın tarafından olan hısıma **hâten** (çoğulu *ahtân*) adı verilir. Kur'ân-ı Kerîm'de sıhr kelimesi “evlilikten doğan hısımlık” anlamında bir âyette geçer ve insanlar arasında yaratılan soy (kan) bağı ve evlenme ile meydana gelen hısımlık bağı ilâhî kudretin delilleri arasında sayılır (el-Furkân 25/54). Diğer bir âyette aynı kökten gelen bir kelime fiil kalıbında ve “sıcaklık sebebiyle eritme” mânasında kullanılmıştır (el-Hac 22/20). Hadislerde “shr” kökünden türeyen kelimeler değişik sözlük anlamlarıyla kullanıldığı gibi bazı hadislerde sıhr eşin bütün kabilesini kapsayacak bir içerikte geçer (Wensinck, *el-Mu'cem*, “shr” md.). Meselâ Benî Mustalîk seferinden sonra Hz. Peygamber'in savaş esiri Cüveyriye ile evlenmesi üzerine ashâbın nezaketen onun bütün yakınlarını serbest bırakırken kullandığı “Resûlullah'ın *eshârî*” ifadesinde bu anlam söz konusudur (*Müsned*, VI, 277). Fık'h terimi olarak sıhriyet ve musâheret “evlilik sebebiyle meydana gelen hısımlık” demektir (evlenme engeli teşkil eden derecesi için aş.bk.). Bu hısımlık sebebiyle oluşan evlilik engelini “hürmet-i musâhere” denilir. Fık'h literatüründe sıhr ve *eshâr* kelimeleri erkeğin gerek kendisi gerekse babası, oğlu veya mahrem akrabaları tarafından yapılan evliliği dolayısıyla hısımlık olunan belirli kişileri ifade etmek üzere de kullanılır; bu bağlamda “evlenilmesi yasaklanmış yakınlar” anlamı söz konusu değildir. Meselâ Muhammed b. Hasan'a göre lehine vasiyette bulunulanlar arasında *eshâr* zikredilmişse zevcenin, üvey annenin ve oğlun karısının mahrem akrabalarıyla mahrem derecesindeki erkek akrabaların eşleri bu kapsamda sayılır; zevce, üvey anne ve kardeşin karısı bu kapsama girmez. Lehine vasiyette bulunulanlar ara-

sında ahtânın zikredilmesi halinde mahrem kadın akrabaların eşleri bu kapsama girer (Kâsânî, VII, 351). Türk hukukunda sıhriyet hısımlığına “kayın hısımlığı” veya “dünür hısımlığı” denilmekte olup kayın hısımlığı meydana getirmiş olan evlilik sona ermiş olsa bile eşlerden biriyle diğerinin üst soyu veya alt soyu arasında evlenme yasaktır (*Türk Medenî Kanunu*, md. 129).

İslâm aile hukukunda belli dereceye kadar sıhrî hısımlık da, kan ve süt hısımlığı gibi evlenme engeli teşkil eder. Bu sebeple sıhrî hısımlık bağı kişinin sosyal ve ailevi çevresini oluşturması, akrabalık ilişkilerini ve sorumluluklarını yakından ilgilendirmesi yanında aile hukukunun önemli bir konusunu meydana getirir. Sıhrî hısımlık sebebiyle evlenilmesi ebediyen haram olan kadınlar dört grupta toplanır: 1. Babanın ve dedelerin eşleri, yani kişinin üvey anneleri ve üvey nineleri. 2. Oğul ve erkek torunların eşleri. 3. Kayınvâlîde ile eşin baba ve anne tarafından nineleri. 4. Eşin başka kocadan olan kızlarıyla kız torunları. Ancak son gruptakilerin evlenilmesi haram olanlar kapsamına girmesi için nikâh akdi yeterli olmayıp zıfâfın da gerçekleşmesi gerekir. Kadının evlenmesi söz konusu olduğunda yukarıda sayılanlarla aynı derecedeki erkek akrabalar düşünülmelidir. Kişinin evlendikten sonra cinsel ilişkide bulunmadan boşadığı kadının kızıyla evlenmesinin haram olmadığı konusunda ittifak vardır; buna karşılık cinsel ilişkide bulunmadan kadının ölmesi, yine ilişkide bulunmadan halvet halinde bulunmaları durumunda sıhrî hısımlığın meydana gelip gelmeyeceği hususunda ihtilâf edilmiştir (Muvaqqakuddin İbn Kudâme, VII, 93). Öte yandan gelinin başka kocadan olan kızı, diğer bir ifadeyle kişiye oğlunun üvey kızı haram değildir. Sıhriyet sebebiyle evlenilmesi haram olanlar süt emme sebebiyle de haram olur. Buna göre kişiye eşinin süt yönünden usul ve fûrûu ebediyen haram olduğu gibi iki sütkızkardeşten biriyle evli kalındığı sürece diğeriyle evlenmek de geçici olarak haramdır.

Sahihi nikâhla sıhriyet bağının ve bu sebebe dayalı evlenme engeliniin sâbit olacağı konusunda ihtilâf yoktur. Fâsid nikâh ve zina da Hanefî ve Hanbelî mezhepleriyle Mâlikîler'in bir kısmına göre bu konuda sahihi nikâhla aynı hükmü doğururken Şâfiîler'le Mâlikîler'in bir kısmı bu görüşe katılmaz. Bununla birlikte fâsid nikâhta cinsel ilişkiye girilmesi Şâfiîler'e göre de hürmet-i musâhereye sebep olur. 1917 tarihli Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi zina konusunda ispat güçlüğü sebebiyle

Şâfiîler'in görüşünü esas almıştır (Aydın, s. 187, 247, 273). Şâfiî'ye göre, ilâhî gazabı celbeden bir suç ve günah olan zinayı işleyerek ilâhî nimetlerden sayılan sıhrî hısmınlığa nâil olunamaz (*el-Üm*, V, 165). "Haram helâli haram kılmaz" hadisi de (İbn Mâce, "Nikâh", 63) bu şekilde yorumlanmıştır. Hanefîler görüşlerini, "Babalarının nikâhladığı kadınları nikâhlaymayın" âyeti-ne (en-Nisâ 4/22) dayandırmıştır. Zira nikâh "evlilik sözleşmesi" anlamına geldiği gibi "cinsel ilişki" anlamına da gelen müşteri bir kelimedir. Bu sebeple evlilik dışı cinsel ilişkiyle de hürmet-i musâhere meydana gelir (Serahsî, IV, 204-205; Muvaffakuddin İbn Kudâme, VII, 90). Bu konuda, "Kim bir kadının tenasül uzvuna bakarsa o kadının anası ve kızı bakana haram olur" hadisi de (İbn Ebû Şeybe, III, 304) delil olarak gösterilmiştir (Kâsânî, II, 261). Ancak zinanın mahremiyet doğurmayacağı, dolayısıyla aralarında zina sebebiyle hürmet-i musâhere bulunan kişilerin mahrem akrabalar arasındaki bakma ve dokunma hükümlerine tâbi olmayacağı hususunda görüş birliği vardır.

Sıhrî hısmılık sebebiyle meydana gelen diğer bir evlenme engeli ise kişinin belirli yakınlık derecesindeki kadınları aynı anda nikâhı altında bulundurması şeklindeki geçici yasaktır. Bir erkeğin iki kız kardeşe aynı anda nikâhlı olması âyetle haram kılınmıştır (en-Nisâ 4/23); ikiden fazla kız kardeşe aynı anda evliliğin yasak olması da evleviyet gereğidir. Yine bir kadının halası veya teyzesiyle birlikte aynı anda bir erkeğin nikâhında olması hadisle yasaklanmıştır (Buhârî, "Nikâh", 28; Müslim, "Nikâh", 33-40). Bu âyet ve hadislerden hareketle fakihler şöyle bir kural ortaya koymuşlardır. Nesep veya süt yönünden birbirinin mahrem akrabası olan, başka bir deyişle biri erkek sayıldığı takdirde evlenmeleri haram olan iki kadınla aynı anda nikâhlı kalmak haramdır. Bu yasağın amacı, mahrem yakınlar arasındaki akrabalık ilişkilerinin bozulmasını önleme şeklinde açıklanmıştır. Hanefîler'e göre hürmet-i musâhere sadece cinsel ilişkiyle değil şehvetle öpme, dokunma ve tenasül uzvuna bakma ile de sâbit olur. Mâlikîler el ve yüz dışındaki yerlere şehvetle dokunma ve bakmanın da aynı sonucu doğuracağını söylemiştir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise cinsel ilişki dışındaki durumlarda hürmet-i musâhere doğmaz. Sıhrî hısm kavramına kimlerin dahil olduğu konusu irade beyanlarının, özellikle vasiyetin yorumlanması bakımından da önem arzeder. Meselâ bir kişi sıhrî hısmlarına vasiyette bulunsu

hanımının mahremi olan hısmlarına vasiyette bulunmuş olur. Ancak bir yörede sıhrî hısm kelimesi farklı anlam içeriyorsa kelimenin yöresel anlamı esas alınır. Zira bu gibi durumlarda kişinin kullandığı kelime ile ne kastettiğini örf belirler (*el-Fetâva'l-Hindiyeye*, VI, 120).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Lisânü'l- Arab*, "şhr" md.; *Tâcü'l-arûs*, "şhr" md.; *Müsned*, VI, 277; Şâfiî, *el-Üm*, Kahire 1968, IV, 291; V, 3, 160, 165; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyad 1409/1989, III, 304, 481; *Nehâs*, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm* (nşr. M. Ali es-Sâbûnî), Mekke 1409/1988, V, 40; *Serahsî*, *el-Mebûsûl*, IV, 197-208; *Kâsânî*, *Bedâ'i*, II, 261, 332; VII, 351; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğni*, Beyrut 1405, VII, 90-99; Osman b. Ali ez-Zeylâi, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, Bulak 1313, II, 101-109; VI, 200-202; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Bulak), III, 117-134; Haccâvî, *el-İknâf*, Kahire 1351, III, 180-186; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, III, 99-111; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 174-186; *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, I, 274-279; VI, 120; Ali b. Ahmed el-Adevî, *Hâşiye 'alâ Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî* (nşr. Yûsuf Muhammed el-Bikâî), Beyrut 1412, II, 74; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Kahire), II, 276-288; M. Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 187, 247, 273; "Musâhere", *Mv.F*, XXXVII, 367-368; Hamza Aktan, "Sıhrî Hısmılık", *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1787-1788.



HAMZA AKTAN

#### SIKILLİYE

(bk. SİCİLYA).

#### SILA

(bk. CÂİZE).

#### es-SILA

(الصلة)

İbnü'l-Faradî'nin *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelîs'üne*

İbn Beşküvâl

(ö. 578/1183)

tarafından yazılan zeyil

(bk. İBN BEŞKÜVÂL).

#### SILA-i RAHİM

(صلة الرحم)

Akrabalık bağlarını yaşatmayı, akrabaların birbirini ziyaret etmesini ve iyi ilişkiler kurmasını ifade eden ahlâk terimi.

Sözlükte "bağ, ilişki" anlamına gelen sila ile "döl yatağı, ana rahmi" ve mecazen "insanlar arasındaki soy birliği, akrabalık bağı" mânasındaki *rahm / rahim* (çoğulu

erhâm) kelimelerinden oluşan *sıla-i rahim* terim olarak "kan bağı ve evlenme yoluyla oluşan akrabalık bağlarını yaşatma, akrabalarla ilişkiyi sürdürme, haklarını gözetme, onlara ilgi gösterme, iyilik ve yardımda bulunma, ziyaret etme" şeklinde açıklanmaktadır. Akrabalar için *zü'l-erhâm*, *ülü'l-erhâm* gibi tabirler de kullanılır. İbnü'l-Esir, bu tür akrabalık görevlerini ihmal etmenin veya akrabalara kötü davranmanın *kat'-i rahim* tabiriyle ifade edildiğini belirtmektedir (*en-Nihâye*, II, 210-211; V, 191-192; ayrıca bk. *Lisânü'l- Arab*, "rhm", "vşl" md.leri; *Tâcü'l-arûs*, "rhm", "vşl" md.leri). Hz. Peygamber'in tâlimatıyla Habeşistan'a hicret edenler arasında yer alan Ca'fer-i Tayyâr'ın Resûl-i Ekrem'e minnettarlığını dile getirmek için Necâşî'nin huzurunda yaptığı konuşmada sila-i rahim (silatü'r-rahm) ve kat'-i rahim (naktau'l-erhâm) tabirleri geçmektedir (İbn Hişâm, I-II, 336). Kudûs'te bulunduğu sırada Bizans Hükümdarı Herakleios'un Resûlullah hakkındaki sorularını cevaplandırırken Ebû Süfyân da benzer ifadelerle sila-i rahimden söz etmiştir (*Müsned*, I, 262, 263; Buhârî, "Bed'ü'l-vaHY", 6; "Zekât", 1; "Edeb", 8).

Kur'ân-ı Kerîm'de rahim kelimesi yer almamakla birlikte çoğulu erhâm yedi âyette sözlük anlamında (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/6; el-En'âm 6/143, 144; er-Ra'd 13/8), üç âyette "akrabalar, akrabalık bağları, akrabalık hakları" (en-Nisâ 4/1; Muhammed 47/22; el-Mümtehine 60/3), iki âyette ülü'l-erhâm şeklinde (el-Enfâl 8/75; el-Ahzâb 33/6) "akrabalar" mânasında geçmektedir. Ayrıca "kurb" (yakınlık) kökünden çeşitli kelimelerin bulunduğu başka âyetlerde de akrabalarla ilgili görevlere yer verilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/83, 177; en-Nisâ 4/36; eş-Şûrâ 42/23). Nisâ sûresinin ilk âyetinde Allah'a saygısızlığın hemen arkasından akrabalık haklarına riayet etmemekten sakınılması istenmekte olup İslâm âlimleri bu âyete ve daha başka âyetlerle hadislerle dayanarak sila-i rahmi gözetmenin vâcip (farz) ve sila-i rahme riayetsizliğin haram olduğunu bildirmiştir. Kurtubî bu hususta İslâm ümmetinin ittifağı bulunduğunu ifade eder (*el-Câmi*, V, 6; ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, IX, 164). Müfessirlerin çoğu, Ra'd sûresinin 21. âyetinde geçen ve Allah'ın gözetilmesini emrettiği şeyleri gözetendenlerden övgüyle söz eden ifadede sila kökünden bir fiilin kullanılmış olmasını dikkate alarak bu âyette bilhassa akrabalık bağlarına riayet edenlerin kast edildiğini düşünmüştür (Mâverdî, s. 154). Şevkânî de âyetin gerek Allah'a gerekse



kullara ait olup gözetilmesi emredilen bütün hakları kapsadığı kanaatinde olduğunu belirttikten sonra müfessirlerin çoğunun bu ifadeyi sıla-i rahimle sınırladığını söyler (*Fethu'l-kadir*, III, 89). İki âyette (el-Bakara 2/27; er-Ra'd 13/25) yine sıla kökünden bir fiil kullanılarak Allah'ın yaşatılmasını emrettiği bağları koparanlar kınanmaktadır; burada da akrabalık bağlarını kesenlerin kastedildiğini belirtenler vardır (Şevkânî, I, 61). Bu yorumu benimseyen Taberî'ye göre bağları koparmaktan maksat, Allah'ın farz kıldığı akrabalık haklarını ödemekten ve yakınlarla iyilik etmekten kaçınmak suretiyle onlara haksızlık yapmak, bağları yaşatmaktan maksat ise Allah'ın kendi haklarından sayılan, akrabalara karşı yerine getirilmesini farz kıldığı vecibeleri yerine getirmek ve onlara şefkatle muamele etmektir. Tâbiin müfessirlerinden Katâde b. Diâme de âyeti bu anlamda yorumlamıştır (*Câmi'u'l-beyân*, I, 221).

Sıla-i rahim konusu hadislerde de geniş biçimde yer almış, gerek bu tabirle gerekse başka ifadelerle bunun önemi vurgulanmıştır. Buhârî'nin konuya ayırdığı bablardan biri "Şilatü'r-rahim" başlığını taşır ("Edeb", 10). Burada yer alan bir hadiste bir kimsenin, "Beni cennete götüreceksin" diye cevap vermiştir (ayrıca bk. *Müsned*, V, 417, 418; Buhârî, "Zekât", 1; "Kefâlet", 4; Müslim, "İmân", 12, 14). Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'inde, "Kim akrabasına ilgi gösterirse Allah da ona ilgi gösterir" şeklindeki başlık altında kaydedilen bir hadise göre ("Edeb", 13) Allah Teâlâ, ana rahmine bağlı akrabalık düzenini kurduktan sonra bu bağları yaşatanlara kendisinin ilgisinin süreceğini, akrabalık bağlarını koparanları ise kendi ilgisinden mahrum bırakacağını bildirmiştir. Ashaba bu bilgiyi veren Resûlullah, sıla-i rahim terketmenin kötülüğüne işaret eden Muhammed sûresinin 22. âyetini okumalarını öğütlemiştir. Diğer bazı hadislerde de Allah'ın rahmân ismiyle sıla-i rahim arasında ilişki kurularak bu görevi yerine getirenlerin ilâhî rahmetten nasiplerini alacaklarına, ihmal edenlerin ise rahmetten yoksun kalacaklarına işaret edilir (meselâ bk. *Müsned*, I, 190, 191, 194; VI, 62; Buhârî, "Edeb", 13; Tirmizî, "Birr", 16). Hadislerde sıla-i rahim konusunda karşılık beklenmemesi, ilişkiyi kesenlerle de akrabalık bağlarının sürdürülmesi gerektiği bildirilmektedir (*Müs-*

*ned*, II, 160, 194; III, 437; IV, 148, 158; Buhârî, "Edeb", 15; Ebû Dâvûd, "Zekât", 45). Resûlullah, sıla-i rahmin müslüman olmayan yakın akrabaya karşı da geçerli olduğunu ifade etmiş ve, "Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz" meâlindeki âyetin (el-Mümtehine 60/8) buna işaret ettiğini bildirmiş (*Müsned*, VI, 344; Buhârî, "Hibe", 29; "Edeb", 7, 8, 9; Müslim, "Zekât", 50), hangi sadakanın daha faziletli olduğuna dair bir soruya da "Akrabaya verilendir, çünkü burada bir sadaka, bir de sıla-i rahim sevabı var" cevabını vermiştir (*Müsned*, IV, 17, 18; Tirmizî, "Zekât", 24, 26; Nesâî, "Zekât", 22, 82). Bazı hadislerde sıla-i rahmin ömrü uzatacağı ifade edilir (meselâ bk. *Müsned*, III, 156, 247, 266; Buhârî, "Edeb", 12; Müslim, "Birr", 20, 21). Bu hadisler, "Allah dilediğini siler, dileğini sabit bırakır" meâlindeki âyete (er-Ra'd 13/39) dayanılarak lafzî mânada anlaşıldığı gibi, "Allah böylelerine arkasından dua edecek hayırlı nesiller verir" şeklinde de açıklanmıştır (İbn Hacer el-Heytemî, s. 137-138).

Bilhassa edep ve mev'iza türündeki kitaplarda sıla-i rahim konusuna yer verilmiştir. Bunun yanında Abdullah b. Mübarek'in *Kitâbü'l-Birr ve's-şıla'sı*, Hüseyin b. Hasan el-Mervezî'nin aynı isimdeki eseri, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *el-Birr ve's-şıla'sı*, İbn Hacer el-Heytemî'nin *Esne'l-me'tâlib fî şilati'l-ekârib*'i gibi kitaplar da yazılmış, bu kitaplarda genel olarak insan ilişkileri ve özellikle sıla-i rahim üzerinde durulmuştur. Ancak gerek bu eserlerde gerekse İbn Kuteybe'nin *Uyûnü'l-aḥbâr*'ı, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin *el-Âdâb*'ı, İbrâhîm b. Muhammed el-Beyhakî'nin *el-Mehâsin ve'l-mesâvî'si*, İbn Abdülber en-Nemerî'nin *Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mücâlis*'i gibi sıla-i rahim konusuna kısmen yer veren kaynaklarda sadece bu husustaki âyet ve hadislerle Selef'ten gelen rivayetler sıralanmıştır. Gazzâlî'nin de *İhyâ'* adlı eserinin insanların birbirlerine karşı hakları ve sorumluluklarını işlediği bölümünde (II, 192-221) yalnız rivayetleri aktarmakla yetindiği görülmektedir. Bu eserlerde ana babaya saygı ve iyilik, çocukların bakımı ve gözetilmesi, eşler arasındaki haklar ve sorumluluklar, diğer akrabaların karşılıklı sorumlulukları, akrabalık bağlarının yaşatılması, komşuluk hakları gibi konular üzerinde durulur. Bu kitaplarda köle ve hizmetçiler konusunun akrabalarla birlikte ele alınarak bunların hakları ve sorumluluk-

larından söz edilmesi, İslâm ahlâk kültüründe insan haklarına verilen önemi yansıtırması bakımından dikkat çekicidir (meselâ bk. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, s. 64-78; İbn Abdülber, I, 756-790; Gazzâlî, II, 219-221).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, II, 210-211; V, 191-192; Wensinck, *el-Mu'cem*, "rḥm", "vsl" md.leri; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "rḥm", "vsl" md.leri; *Müsned*, I, 190, 191, 194, 262, 263; II, 160, 194; III, 156, 247, 266, 437; IV, 17, 18, 148, 158; V, 417, 418; VI, 62, 344; Abdullah b. Mübarek, *el-Birr ve's-şıla* (nşr. Mustafa Osman Muhammed), Beyrut 1411/1991; a.e., İstanbul 1998; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü İbn Kesîr), I-II, 336; Hüseyin b. Hasan el-Mervezî, *el-Birr ve's-şıla* (nşr. M. Saîd M. Hasan Buhârî), Riyad 1419; İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-aḥbâr* (Tavîl), III, 96-113; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1412/1992, I, 221; VII, 374; İbrâhîm b. Muhammed el-Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-mesâvî*, Beyrut 1404/1984, s. 543-568; Mâverîdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Beyrut 1978, s. 150-154; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Âdâb* (nşr. M. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 27-78; İbn Abdülber, *Behcetü'l-mecâlis*, I, 756-790; Gazzâlî, *İhyâ'*, II, 192-221; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Birr ve's-şıla* (nşr. Âdil Abdülmevcûd - Ali Muavvaz), Beyrut 1413/1993; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtiḥü'l-gâyb*, IX, 164-166; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 6; İbn Hacer el-Heytemî, *Esne'l-me'tâlib fî şilati'l-ekârib* (nşr. Hilâf Mahmûd Abdüsselmi'), Beyrut 1424/2003, s. 137-138; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, Beyrut 1412/1991, I, 61; III, 89.

MUSTAFA ÇAĞRICI

## SINÂAT-ı HAMS

(bk. BEŞ SANAT).

### SIR

(السِّر)

Sözlükte "saklamak, gizlemek" anlamında masdar ve "saklanan, gizli tutulan, bir şeyin iç yüzü, bir nesnenin özü, her şeyin en iyisi" gibi anlamlarda isim olan sır kelimesi (çoğulu esrâr, serâir) ahlâk terimi olarak genellikle bir kimsenin saklı tuttuğu, başkalarınca öğrenilmesini istemediği, kendisine veya başkasına ait bilgiler için kullanılır. Sırrı saklamaya *kitmân*, *vefâ*, sırrı etrafa yaymaya *ifşâ*, yaptıği şeyleri gizleyen kimseye *sırrî* denir (İbn Düreyd, I, 81; *Lisânü'l-ʿArab*, "srr" md.; *Tâcü'l-ʿarûs*, "srr" md.). Râgıb el-İsfahânî'ye göre sırrın iki şekli vardır. İlki bir kimsenin başka birine saklaması talebiyle söylediği sözdür. Bu talep ya sözle veya sır verenin bunu kimsenin duymayacağı bir yerde verme-

si, bir arada bulunduğu başka insanlardan gizleyerek söylemesi gibi davranışlarla olur. İkincisi bir kimsenin sadece kendisinin bildiği, başka hiçbir kimseyle paylaşmadığı söz veya yapmak istediği iştir. Sır verme ve verilen sırrı saklama genel olarak toplumda görülen bir durumdur. Bir kimsenin kendi sırlarını başka hiçbir kimseyle paylaşmaması ise bilhassa yöneticiler ve siyaset adamları için gerekli olup bu sırları ancak iradeleri çok sağlam, yürekleri çok geniş olanlar saklayabilir (*el-Müfredât*, "sır" md.; *ez-Zerî'a*, s. 297-298).

Kur'an-ı Kerim'de sır kavramı insanın içinde saklı tuttuğu özel durumunu, duygu ve düşüncelerini, başkalarından saklayarak söylediği ve duyulmasını istemediği sözleri ve yaptığı işleri ifade etmek üzere on bir âyette tekil (meselâ bk. el-Bakara 2/235, 274; el-En'âm 6/3; Tâhâ 20/7), bir âyette çoğul olarak (serâir) geçmektedir. Ayrıca yirmi âyette aynı kökten fiil ve masdar şekli yer alır (meselâ bk. er-Ra'd 13/10; et-Tahrîm 66/3; Nûh 71/9). Bu âyetlerin bir kısmında, Allah'ın ilminin sınırsızlığını ifade etmek ve insanları uyarmak maksadıyla sır olarak saklanan ve açığa vurulanıyla hiçbir sözün Allah'a gizli kalmayacağı, O'nun sırrı da sırdan daha gizli olanı da bildiği, ilmi karşısında saklı tutulanla açığa vurulanın eşit durumda bulunduğu ifade edilmektedir. Müfessirlerin çoğu, "sırdan daha gizli olan" ifadesiyle (Tâhâ 20/7) insanların içlerinden geçirip dış dünyaya yansıtmadıkları duygu ve düşüncelerin kastedildiğini ileri sürmüştür. Bu ifadeyle ilgili farklı yorumlar hakkında bilgi veren Taberî'ye göre sırdan daha gizli olandan maksat, var olması mümkün bulunmakla birlikte Allah'ın henüz varlık alanına çıkarmadığı, kendi ilminde saklı tuttuğu ve kulları arasından sadece bazı özel kişilere bildirdiği şeylerdir (*Câmî'u'l-beÿân*, VIII, 392-394). Sır kavramının yer aldığı bazı âyetlerde ise insanlara gizli veya açıktan hayır yapmaları öğütlenmekte, bunun âhiretteki mükâfatı üzerinde durulmaktadır. Bu âyetlerin birinde, "Allah'ın kitabını okuyanlar, namazı özenle kılanlar ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda gizli ve açık olarak harcayanlar asla zararlı olmayan bir kazanç umabilirler" buyrulmaktadır (Fâtır 35/29; ayrıca bk. el-Bakara 2/274; İbrâhîm 14/31; en-Nahl 16/75). Târik sûresinde (86/9) kıyamet günü "sırların ortaya döküleceği gün" şeklinde tanımlanmaktadır.

Hadislerde sır saklamanın önemi vurgulanmakta, Hz. Peygamber ile sahâbilerin bu husustaki tutumlarına ve konuya ver-

dikleri öneme dair bilgiler yer almaktadır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "sır" md.). Buhârî'de "Sır Saklama" başlıklı bir bab bulunmaktadır ("İstîzân", 46). Resûlullah yanlarında üçüncü bir kişi varken iki kişinin gizli konuşmalarını öğütlemiş (*Müsned*, II, 17); kıyamet gününde Allah'ın huzurunda en kötülerden sayılacak insanlardan birinin de eşinin kendisine verdiği sırları etrafa anlatan kimse olduğunu ifade ederek aile mahremiyetinin önemine dikkat çekmiştir (*Müsned*, III, 69; Müslim, "Nikâh", 123, 124; Ebû Dâvûd, "Edeb", 32). Diğer bir hadiste Hz. Peygamber'in sırrının ve aleniyetinin aynı olduğu bildirilerek onun insanlardan gizleyeceği bir kusurunun bulunmadığına işaret edilmiştir (*Müsned*, VI, 309). Ebû'd-Derdâ'nın anlattığına göre Resûl-i Ekrem en çok Ebû Zer el-Gifârî'ye güvenir ve sırlarını en çok onunla paylaşırdı (*Müsned*, V, 197). Bir rivayette sahâbeden Huzeyfe b. Yemân "sâhib-i sır" diye nitelenir (*Müsned*, VI, 449). Hz. Peygamber'in yanında yetişen ve onun sırlarına en çok vâkif olanlar arasında yer alan Enes b. Mâlik'in anlattığına göre Resûl-i Ekrem kendisine mahfuz bir bilgi vermiş, bu bilgiyi merak edip soran Ümmü Süleym'e Enes, "Bu ikimizin arasında bir sırdır" deyince Ümmü Süleym ona, "Öyleyse Resûlullah'ın verdiği sırrı koru" demiş, Enes de daha sonraları bu sırrı hiç kimseye açıklamamıştır (*Müsned*, III, 109; Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 145). Sır kelimesi ibadetlerin, zekât ve sadakaların gizli tutulmasını öğütleyen hadislerde de geçmektedir. Bazı hadis mecmualarında son konuya dair bablar yer alır (Buhârî, "Zekât", 13; Nesâî, "Zekât", 68). Resûl-i Ekrem, birinin gizli yaptığı iyiliğin kendi iradesi dışında duyulması halinde bunun iyilik yapanın sevabını eksiltmeyeceğini, hatta ikiye katlanmasına vesile olacağını bildirmiştir (Tirmizî, "Zühd", 49; İbn Mâce, "Zühd", 35). Hz. Âişe'nin anlattığına göre Resûlullah kendisini ziyarete gelen kızı Fâtıma'yı yanına oturtup ona bir sır vermiş, Fâtıma ağlamış, bir sır daha verince gülmüştür. Hz. Âişe'nin konuşulanları merak edip sormasına rağmen Fâtıma Resûl-i Ekrem'in sırrını hiçbir zaman yaymadığını söyleyerek bu talebi reddetmiş, ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra bunu Âişe'ye açıklamıştır. Bu rivayete göre Hz. Fâtıma'yı ağlatan şey Resûlullah'ın kendi vefatının yaklaştığını bildirmesi, sevindiren şey ise cennete ilk girecek kadının kendisi olacağını müjdelemesiydi (*Müsned*, I, 10; VI, 77, 240; Buhârî, "Menâkıb", 25; Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 97-99).

Sır kavramı ahlâk ve âdâba dair kitapların konuları arasında yer alır (meselâ bk. İbn Kuteybe, I, 96-100; İbrâhîm b. Muhammed el-Beyhakî, s. 374-379; İbn Hibbân, s. 187-194; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, s. 99-101; İbn Abdülber, I, 458-466). Ayrıca Mâverî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i (s. 295-298), Râgıb el-İsfahânî'nin *ez-Zerî'a ilâ mekârimü's-şerî'a'sı* (s. 297-298) gibi bazı ahlâk kitaplarında da sır konusuna yer verilmiştir. Sır saklamanın önemli bir ahlâkî ödev olduğuna dikkat çekilen bu eserlerde gerek sır verme gerekse sır saklamaya ilgili ilkeler ve tavsiyeler bulunur; sır saklamama sabırsızlık ve tahammülsüzlükten kaynaklanan bir zaaf ve erdemsizlik, hatta karakter bozukluğu ve hıyanet olarak değerlendirilir (meselâ bk. İbn Hibbân, s. 189-191; Mâverî, s. 295-296; Râgıb el-İsfahânî, s. 298; Gazzâlî, II, 176). Özellikle İbn Hazm sır saklamamayı alçaklık ve bayağılık sayar, bunun insanlarda görülebilecek en kötü hal olduğunu söyler; hatta böyle bir duruma düşmemek için meclislere katılmamayı öğütler. Çünkü fazla samimiyet tehlikeli sırların ortalığa yayılmasına sebep olabilir; bu tür meclislerde kurulacak samimi ilişkiler en mahrem sırların bile açığa vurulmasına yol açabilir. İbn Hazm şu uyarıda da bulunur: Nice sırlar vardır ki gizlenmesi konusundaki aşırılık onun yayılmasına sebep olabilir (*el-Ahlâk ve's-siyer*, s. 27, 36, 40, 79). Konuyu kardeşlik hakları çerçevesinde ele alan Gazzâlî kişinin kendisine emanet edilen sırları en yakın dostlarına dahi açmaması, hatta yalan söyleme pahasına bile olsa bu sırları koruması gerektiğini belirtir. Genel bir ilke olarak kişinin başkalarının iyiliklerini anmasını, kusurlarını saklı tutmasını öğütler ve bunu onurlu bir mümine yakışır erdem olarak değerlendirir (*İhyâ'ü'l-âdâb*, II, 176-180).

Bazı ahlâk kitaplarında sır saklama yararlılık açısından değerlendirilmiştir. Meselâ İbn Hibbân, *Ravzatü'l-<sup>s</sup>uikalâ' ve nüzhetü'l-fuzalâ'* adlı eserinde (s. 189, 191) sırlarını titizlikle koruyanların hedefledikleri başarıya ulaşma ve zararlardan korunma hususunda gerekli önlemi almış sayılacaklarını, sırlarını korumayanların ise sonunda pişman olacaklarını ifade eder. Mâverî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'inde (s. 295) kişinin kendine ait sırları saklaması, hayatta başarılı olmanın ve huzurlu yaşamanın en önemli sebeplerinden sayılır. Bununla beraber insan sırlarını başka biriyle paylaşma ihtiyacı duyabilir, nasihat ehli bir dostla konuşarak içinde bulunduğu durumla ilgili olarak onunla istişarede

bulunmak zorunda kalabilir. Mâverdi sır sahibinin öncelikle güvenilir birini araması gerektiği uyarısında bulunur ve şu ilginç tesbitini ifade eder: Mal konusunda emanet ehli olan her insan sır konusunda güvenilir olmayabilir. Sır saklamak emaneti korumaktan zordur. Bu yüzden sır saklamaya lâik birini bulmak son derece güçtür. Birine sır vermeden önce onun akıllı, dindar ve ketum bir kişi olup olmadığına bakmak gerekir. Zira bunlar sırları ifşa etmeyi önleyen, güven kazandıran hasletlerdir. İnsanların gizli hallerini öğrenme peşinde koşan kişilere sır vermemek gerekir, çünkü emanete tâlip olanlar genellikle onlara hıyanet etmeye eğilimli kimselerdir. Nihayet çok sayıda insana sır vermek de doğru değildir. Çok sayıda insana sır veren kişi onların bu sırrı ifşa etmelerinden kurtulsa bile minnet altında kalmaktan kurtulamaz. Râgib el-İsfahânî'ye göre özellikle şu iki sebepten dolayı birine gizli bir sözü bilhassa kalabalıkta söylemekten sakınmak gerekir: 1. Topluluk içinde kendisi hakkında suizanda bulunanlar olabilir; meclistekilerden bazıları kendilerinin aleyhinde konuşulduğunu düşünüp kuşkuya kapılabilir. 2. Meclistekiler meraklarından dolayı işin peşine düşüp sırrını öğrenebilirler. Bu sebeple Hz. Peygamber, "Üç kişi bir mecliste bulunduğu anda ikisi kendi aralarında fısıldaşsın" buyurmuştur (*Müsned*, II, 17), çünkü bu tutum üçüncü şahsı incitir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, Haydarâbâd 1344, I, 81; M. F. Abdülbâki, *Mu'cem*, "sır" md.; *Müsned*, I, 10; II, 17; III, 69, 109; V, 197; VI, 77, 240, 309, 449; İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr* (Tavîl), I, 96-100; Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, Beyrut 1412/1992, VIII, 392-394; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-mesâiv*, Beyrut 1404/1984, s. 374-379; İbn Hibbân, *Ravzatü'l-ukalâ' ve nuzhetü'l-fuzalâ'* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1397/1977, s. 187-194; Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Beyrut 1398/1978, s. 295-298; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Âdâb* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 99-101; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer*, Beyrut 1405/1985, s. 27, 36, 40, 79; İbn Abdülber, *Behcetü'l-mecâlis*, I, 458-466; Râgib el-İsfahânî, *ez-Zer'â ilâ mekârimü's-şerî'a* (nşr. Ebû'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 297-298; Gazzâlî, *İhyâ'*, II, 176-180.



MUSTAFA ÇAĞRICI

□ TASAVVUF. Sır kelimesi tasavvufta "sadece Allah'ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi" ve "ruhun bir idrak mertebesi" olmak üzere iki anlamda kullanılır. Hz. Peygamber'in, "Benim bildiklerimi bilseydiniz az güler, çok ağlar-

dınız" meâlindeki hadisi (Buhârî, "Küsûf", 2; Müslim, "Şalât", 112) onun bazı özel bilgileri kendisinde sır olarak sakladığını ve ashabına anlatmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Ebû Hüreyre'nin, "Resûl-i Ekrem'den iki ilim aldım. Birini size anlattım; diğerine gelince onu anlatsaydım şu boyun kesilirdi" şeklindeki sözü ile (Buhârî, "İlim", 42) Resûlullah'ın Muâz b. Cebel'e söylediği ve başkalarına anlatmasına izin vermediği özel bilgi hakkındaki rivayetler (Buhârî, "İlim", 49), bazı ince ve anlaşılması zor bilgilerin idrak seviyesi yüksek şahsiyetler arasında eskiden beri muhafaza edildiğini göstermektedir. Bazı tasavvufi eserlerde yer alan, Hz. Ali'nin Resûl-i Ekrem'den aldığı sırları dayanamayıp bir kuyuya anlattığı, bunun üzerine kuyudaki suyun kana dönüştüğü şeklindeki menkıbeler de bu düşüncenin ürünüdür. İlk sûfi müelliflerden Ebû Nasr es-Serrâc, Allah'ın Hz. Peygamber'e üç tür ilim verdiğini, bunlardan birinci ilmin dinin emir ve yasaklarıyla ilgili olup herkese anlatıldığını, ikinci tür ilmin Hz. Ali, Hüseyin b. Yemân gibi seçkin sahâbîlere bildirildiğini, üçüncü tür ilmin ise hiç kimseye söylenmeyip Resûl-i Ekrem'e mahsus bir sır olarak kaldığını kaydetmiştir. Abdülkerîm el-Kuşeyrî de sûfilerin kendilerine ait yüksek bilgi ve tecrübelerini hem birbirlerine daha iyi anlatabilmek hem de muhalif olanlardan gizleyebilmek için bazı terimler geliştirdiklerini söyler. Sonraları müellifler eserlerinde bu tür bilgileri sembolik hikâyelerle anlatmışlardır (bk. REMİZ). Farsça tasavvufi eserlerde (meselâ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*) sır yerine *râz* kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.

Bir kısım sûfilere göre sır kul ile Hak arasında gizli kalan hallerdir. Bunu ifade etmek için, "Hür insanların gönülleri sırların mezarıdır" ve, "Sırrımı düğmem bilse onu koparır atarım" denilmiştir. İlk dönem sûfilerinden Sehl et-Tüsterî'nin, "Sûfi için üç şey gereklidir: Sırrını korumak, farzını eda etmek, fakrını muhafaza etmek" sözü de bu anlamdadır. Rûzbihân-ı Baklî'ye göre sırrın hakikati dille anlatılamaz. Ârif vasıtası olarak sırrı bilir ama ifşa edemez. Şah Ni'metullâh-ı Velî sırrı "tasavvuf yolunun başında riyadan kaçınmak için ilmi ve mânevî halî gizlemek, yolun sonunda ise Allah'ta fâni olmak" şeklinde açıklamıştır.

Sır kelimesi tasavvufta ayrıca "ruhun bir idrak mertebesi, kalp içine konmuş bir latife" anlamında kullanılmıştır. Kalp mârifetin, ruh muhabbetin, sır da müşahedenin mekânıdır. Sehl et-Tüsterî henüz kü-

çük bir çocuk iken dayısının kendisine bir vird öğrettiğini, bu virdde devam ederken önce kalbinde, sonra sırrında bir tatlılık hissettiğini ifade etmiştir. Amr b. Osman el-Mekki'ye göre Allah bedenlerden 7000 yıl önce kalpleri yaratmış, onları kurb makamında muhafaza etmiş, kalplerden 7000 yıl önce ruhları yaratmış, onları üns bahçesinde saklamış, ruhlardan 7000 yıl önce sırları yaratmış, bunları da vuslat derecesinde muhafaza etmiştir. Sonra sırrı ruha, ruhu kalbe kalbi de beden içine hapsedmiştir. Mekki'nin bu ifadesine göre kalp, ruh ve sır aynı özün iç içe geçmiş halkaları gibi olup sır ruhun içinde yer alır ve ruhtan daha derin bir boyuttur. Alâüddeve-i Simnânî bu sıralamayı beden, nefis, kalp, sır, ruh, hafî ve latife-i Hakî şeklinde yapmıştır. Bu durumda Simnânî'nin, sırrı ruhun içinde değil kalp ile ruh arasında bir mertebe olarak kabul ettiği anlaşılacaktır. Hüseyin b. Yemân Hüseyinî'ye göre kalp, ruh, sır ve hafî insanın idrak edici latifesinin isimleridir. Latifeye bazı mertebelerde kalp, beşerî kayıtlardan kurtulup daha saf olduğu diğer mertebelerde ruh, saflık artınca sır, olgunlaşınca hafî derler. Letâifteki farklılık öz itibarıyla değildir, özde hepsi birdir, farklılık vasıflarda ve hallerdedir.

Tasavvufta diğer letâifin yanı sıra sır için de bir nur, mekân ve peygamber belirlenmiştir. Sûfilere göre sır Hz. Mûsâ'nın kademi altındadır, yani feyzini onun ruhaniyeti vasıtasıyla alır. Bir diğer ifadeyle Hz. Mûsâ meşrebinde olan sûfiler sır latifesi yoluyla vuslata ererler. Bazılarına göre sırrın nuru yeşil, çoğunluğa göre ise beyaz renklidir. Sırrın yeri de bazılarına göre göğsün sol tarafı ile ortası arasında, bazılarına göre göğsün ortasında, bazılarına göre ise sol memenin iki parmak üzerindedir. Sâlik kalp ve ruhtan sonra sır bölgesine yoğunlaşarak zikre devam eder.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Serrâc, *el-Lüma'*, s. 430, 455-456; Sülemî, *Tabakât*, s. 208; Hücvîrî, *Keşfü'l-mağcûb* (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1384 hş., s. 453; Kuşeyrî, *er-Risâle* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. Şerîf), Kum 1374 hş., s. 57, 121, 167; a.e. (Uludağ), s. 128, 179, 223-224; Herevî, *Menâzilü's-sâirin*, Beyrut 1988, s. 105-106; Bakîf, *Şerh-i Şahtıyyât* (nşr. H. Corbin), Tahran 1374 hş., s. 574; a.mlf., *Meşrebü'l-ervâh* (nşr. Nazîf M. Hoca), İstanbul 1974, s. 153-154; Ferîdüddin Attâr, *Mantuk al-Tayr* (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1990, I, 38, 43; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Letâ'ifü'l-i'lâm* (nşr. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1416/1996, II, 14-21; Alâüddeve-i Simnânî, *el-Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve* (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1362 hş., s. 229-230, 326-328; Ni'metullâh-ı Velî, *Risâlehâ-yı Hazret-i Seyyid Nûreddin Şâh Ni'metullâh-ı Velî* (nşr. Cevâd Nur-

bahş), Tahran 1357 hş., IV, 88-90; Cafer Seccâdi, *Ferheng-i Luğât u İştilâhât u Ta'birât-i İrfânî*, Tahran 1375 hş., s. 460-464; Shigeru Kamada, "A Study of the Term Sîr (Secret) in Sufi Latâ'if Theories", *Oriens*, XIX, Tokyo 1983, s. 7-28; G. Vitestam, "Sîr: A Lexicographical Essay on a Word with Various Nuances in Arabic and Islam", *Orientalia Suecana*, XXXIII-XXXV, Uppsala 1984-86, s. 455-462; Ahmet Ögke, "Tasavvuf Düşüncesinde Sîr Kavramı ve Marmaravî'nin Keşfü'l-esrâr İsimli Risâlesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Van 2000, s. 225-262; Mohammad Ali Amir-Moezzi, "Sîr", *El<sup>2</sup> Suppl.* (İng.), s. 752-754.



NECDET TOSUN

## SIR KÂTİBİ

Bazı İslâm devletlerinde başlıca görevi hükümdarın özel kâtipliği olan memur; Memlûkler'de Dîvân-ı İnşâ başkanı.

Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerinin yanı sıra hükümdar ve emirlerle yaptığı yazışmalar için kâtipler görevlendirdiği bilinmektedir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde halifelerin özel bir kâtibî bulunur, ayrıca vergi ve adliye gibi çeşitli devlet işlerinde kâtipler görevlendirilirdi. Resmî yazışmaların yürütüldüğü devlet kurumu olarak divan kâtipliği ise Emevî Halifesi Muâviye b. Ebû Süfyan'ın Dîvân-ı resâil'i kurmasıyla hayata geçti. Önceleri doğrudan halifeyle bağlı bulunan müesseseler Abbâsîler zamanında vezire bağlandı. Dîvân-ı resâil vezirin veya sâhibü dîvânî'r-resâil unvanı taşıyan kâtibin yönetimindeydi. Abbâsîler devrinde tek bir örnek de olsa kâtibü's-sîr unvanının kullanıldığı, Mehdi-Billâh'ın (775-785) sır kâtiplerine mektuplar yazdırdığı zikredilmektedir (Taberî, VIII, 173). Dîvân-ı resâil Mısır'da hüküm süren Fâtımîler'de Dîvân-ı İnşâ ismiyle anılmaya başlandı ve başındaki kâtibî sâhibü dîvânî'l-inşâ unvanı verildi. Önceleri vezirlerin idaresi altında görev yapan bu dönemin kâtipleri vezir tayin edilmediği zamanlarda bu görevi de yürüttüler (*DİA*, XXV, 50).

Dîvân-ı İnşâ, Eyyübîler'de devam etti. Bu arada statüsündeki bir değişiklikten bahsedilmeksizin divan başkanına kâtibü's-sîr unvanı verildiği görülmektedir (Ebû Şâme, I, 561). Memlûkler'in ilk yıllarında nâdir olarak diğer unvanlarla birlikte kullanılan bu unvan, Sultan Kalavun'un Fethuddin İbn Abdüzzâhir'i (veya babası Muhyiddin İbn Abdüzzâhir) kâtibü's-sîr tayin edip aynı zamanda statüsünde de önemli değişiklik yapmasıyla Dîvân-ı İnşâ başkanının tek unvanı haline geldi. Halk arasında

ona "kâtimü's-sîr" da (sır saklayan) deniyordu. Memlûk dönemi tarihçilerinden bazıları sır kâtipliğinin bu tayinle başladığını kabul eder. Kitâbetü's-sîr denilen bu önemli kadronun İslâm dünyasında ilk defa Sultan Kalavun tarafından kurulduğunu ve bu göreve Fethuddin İbn Abdüzzâhir'in getirildiğini ileri süren tarihçilerden İbn Tağrîberdî eserinde bu konuya geniş yer ayrılmıştır. Onun anlattığına göre I. Baybars çok güvendiği devâtdârı vasıtasıyla Dîvân-ı İnşâ kâtibine bir mersûm yazdırmış, ancak yazıdaki rakamların anlaşılmasını üzerine mersûm geri gönderilmişti. Zor durumda kalan kâtip, devâtdârın söylediklerini aynen yazdığını belirtince Sultan Baybars, sultan adına yazılacak yazıların doğrudan kendisi tarafından yazdırılması için her sultana bir sır kâtibî gerektiğini ifade etmiş, ancak bunu gerçekleştiremedi ölmüştü. O sırada mecliste bulunan ve Baybars'ın sözlerini dinleyen Seyfeddin Kalavun sultan olunca bir sır kâtibî görevlendirdi. Daha önce sultanlar emirlerini sadece vezirlere bildirirken bundan sonra sultan adına yazılacak her türlü yazı bizzat sultan tarafından sır kâtibine yazdırılmaya başlandı. Böylece yanlışlıkların önlenmesinin yanı sıra yazılanların iki kişi arasında sır olarak kalması da sağlanmış oldu.

İbn Tağrîberdî, Hz. Peygamber'den itibaren Kalavun zamanına kadar hüküm süren İslâm devletlerinde resmî yazışmaları yürüten divan kâtiplerinin durumunun bundan farklı olduğunu açıklamış, yeni görevin sultanla doğrudan muhatap olma yönüne dikkat çekmiştir. Ayrıca daha önce mektuplar sultanlara vezirler tarafından okunurken bu önemli görevin sır kâtibine verilmesini ve ona yazdırılan yazının vezire dahi açıklanmamasını yeni bir duruma delil olarak göstermiş ve buna dair iki olay aktarmıştır. Birincisinde Kalavun'un veziri Fahreddin b. Lokmân'a kendisine okuması için bir mektup verdiğini, mektubu okuduğu sırada ilk sır kâtibî Fethuddin İbn Abdüzzâhir'in yanlarına gelmesi üzerine mektubu vezirden alıp ona uzattığını, vezire de geri çekilmesini emrettiğini, vezirin âdet dışı bu duruma çok üzülmediğini anlatır. İkincisinde el-Melikü'l-Eşref Halil'in veziri Şemseddin b. Sel'ûs ed-Dimaşki'nin aynı sır kâtibine yazdığı her şeyi âdet olduğu üzere kendisine göstermesini emrettiğini, ancak sır kâtibinin bunu reddettiğini ve hadiseyi duyan sultanın sır kâtibini haklı bulduğunu, vezirin ise buna çok kızdığını aktarmıştır. Her iki vezirin bu olaylardaki tepkilerini de kitâbetü's-sîr görevinin ilk defa konulmasıyla or-

taya çıkan değişikliğe bağlamıştır. Ayrıca hal tercümelerini okuduğu doğu ve batı İslâm dünyasında görev yapmış divan kâtiplerinden sadece Fethuddin İbn Abdüzzâhir'in sır kâtibî olarak nitelendirilmesini buna delil göstermektedir (*en-Nücümü'z-zâhire*, VII, 332-334). Nitekim İbnü's-Sukâî de Fethuddin İbn Abdüzzâhir'i sır kâtibî, babası Muhyiddin İbn Abdüzzâhir'i ise kâtibü'l-inşâ diye tanıtmaktadır (*Tâli*, s. 118, 119).

Sır kâtipliği vazifesi Memlûkler'de sivil bürokrasinin üstlendiği en önemli görevlerdendi. Sır kâtibinin başlıca görevleri sultana gelen her türlü yazıyı ona okumak ve onun iradesine göre verilen cevapları yazıp sultanın alâmetini de koyarak gerekli yerlere göndermek, Dîvân-ı Mezâlim'e arzedilen dava dilekçelerini okuyup gerekli hükümleri yazdırmak, daha önceleri vezirin yaptığı gibi bu dilekçeler hakkında gerektiğinde sultana danışarak, bazan da kendi görüşüne göre verilen hükümleri dercetmek, diğer devlet dairelerinden gelen evrakı temize çekip sultanın mührünü basmak ve sultana gelen evrakın gerekli yerlere havalesini yapmaktı. Her türlü tayin yazısı da onun başkanlığında hazırlanırdı. Ayrıca posta işlerinde devâtdârla birlikte söz sahibiydi. Sultana gelen mektupları devâtdâr ve emîr-i candarla birlikte sultana götürür, bunların okunması görevini üstlenirdi. Burcî Memlûkleri döneminin başlarında sır kâtipliği görevini yürüten Evhadüddin Abdülvâhid b. Yâsin, devâtdârın devre dışı bırakılmasını ve posta işlerinin tamamen sır kâtipliğine bırakılmasını sağlamıştır (*Derrâc, Mecelletü Bahşî'l-ilmî*, III [1400/1980], s. 265).

Giderek konumları daha da yükselen ve Burcî Memlûkleri döneminde sivil bürokrasinin en başında yer alan sır kâtipleri Dîvân-ı Mezâlim'deki protokolde de vezirlerin önüne geçmiştir. Makrîzî, onları daha önceki devletlerde bulunan muadillerinden ayıran esas özelliklerinin Dîvân-ı Mezâlim'e arzedilen dava dilekçelerine gerektiğinde sultana dahi danışmadan tevki' yazabilmeleri olduğunu söylemekte, bu sebeple aralarında Şam saltanat nâibinin de yer aldığı ümerâ ve sivil bürokrasinin onların aracılığına ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir (*el-Hıtaf*, II, 226-227). Bütün kadılar, âlimler ve diğer ilmiye mensuplarıyla ilgili işler sır kâtibinin uhdesine verilmiş, bu makamlara yapılacak tayinlerde sultan onun görüşlerini dikkate almıştır. Hatta ümerâ ile sultan arasındaki sorunlarda da aracılık yapmıştır.

Sır kâtipleri son derece güvenilir ve mâhir kâtipler arasından seçilir, bunların dinî ilimler konusunda bilgili, tarih ve nesep ilmine vâkif, edebiyat alanında yetişmiş kimselerden olmasına dikkat edilirdi. Kendisi de bu görevi yürütmüş olan Kalkaşendî bir inşâ kâtibinin sahip olması gereken bu tür özellikleri saymaktadır (*Şubhu'l-a'sâ*, I, 104 vd.; XIV, 111 vd.). Ahmed es-Seyyid Derrâc bir makalesinde Memlûkler dönemi sır kâtiplerini tanıtmıştır. Sır kâtibî, Kal'atülcebel'deki bürosunda görev yapardı. Onun maiyetinde, kendisi bulunmadığında gelen evrakı temize çekme ve bunlara imza atma yetkisine sahip olan nâible derece bakımından daha üstte yer alıp sır kâtibîyle birlikte toplantılara katılan küttâbü'd-dest ve sır kâtibî ya da küttâbü'd-destin verdiği evrakı yazan küttâbü'd-derc görev yapardı. Önceleri üç kâtip çalışırken bu rakam Bahrî Memlûkleri döneminin sonuna doğru ona ulaşmış, Burcî Memlûkleri zamanında ise yirmiye aşmıştır (*a.g.e.*, I, 138). Memlûkler döneminde Dimaşk, Halep ve Hama gibi büyük eyaletlerde birer sır kâtibî bulunurdu. Gazze, Kerek ve İskenderiye gibi küçük şehirlerdeki inşâ kâtiplerine bu unvan verilmezdi (*a.g.e.*, I, 104). Muvahhidler ve Nasrîler'de olduğu gibi Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te hüküm süren müslüman hânedanların saraylarında görev yapan divan kâtipleri için de kâtibü's-sır unvanının kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu görevle Memlûkler'deki uygulama arasında bir bağlan-tı kurulmamıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VIII, 173; Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, I, 561; İbnü's-Sukâi, *Tâli Kî-tâbi Vefeyâtî'l-a'yan* (nşr. ve trc. J. Sublet), Dimaşk 1974, metin: s. 118-119; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 36, 42, 56, 57, 60, 154; a.m.f., *et-Ta'rif bi'l-muštalahî's-şerîf* (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1408/1988, s. 106, 188, 189, 190; Safedî, *el-Vâfi*, III, 366-367; Tâceddin es-Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'âm ve mübidü'n-nîkâm*, Beyrut 1407/1986, s. 30-31; İbn Haldûn, *el-İber* (nşr. Halîl Şehhâde), Beyrut 2001, I, 305-311; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, I, 39, 40-41, 97, 104-139; III, 486-488; IV, 19, 29, 30, 44-45, 60, 189; XIV, 111 vd.; ayrıca bk. İndeks; Makrîzî, *el-Hıta*, II, 224-227; Halîl b. Şâhin, *Zübdetü Keşfi'l-memâlik* (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894, s. 99-100; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VII, 293-294, 332-343; Süyûtî, *Hüsnü'l-muħâdara*, Kahire, ts., II, 145-148; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 365-369, 376, 379-383; Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-vezâ'if 'ale'l-âşâri'l-Arabiyye*, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), II, 667-668, 922-927; İsmail Yiğit, *Siyasi-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, İstanbul 1991, s. 196-197; B. Martel-Thoumian, *Les civils et l'administration dans l'état militaire Mamlûk (IX/XV siècle)*, Damas 1991, s. 40 vd., 451 vd.; Ahmed Derrâc, "Mersümüs-Sultân Kâiyntây el-hâş bi-küttâ-

bi's-sır ve'l-kuğat ve's-şâdir fi şehri şevvâl 874 h.", *Mecelletü'l-Bahşi'l-ilmî ve't-türâşi'l-İslâmî*, III, Mekke 1400/1980, s. 257-268; a.m.f., "Terâcimü küttâbi's-sır fi'l-âşâri'l-Memlûki", *a.e.*, IV (1401/1981), s. 318-346; Metin Yılmaz, "Bir Devlet Kurumu Olarak Divânü'r-Resâil'in Ortaya Çıkışı ve İşleyişi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11, Samsun 1999, s. 291-293, 294, 296, 297, 301-303; H. L. Gottschalk, "Diwân", *El<sup>2</sup>* (İng.), II, 328-330; R. Sellheim – D. Sourdel, "Kâtip", *a.e.*, IV, 754-756; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Kâtip", *DİA*, XXV, 50; Asri Çubukçu, "İbn Abdüzzâhir", *a.e.*, XIX, 289-290.



FATİH YAHYA AYAZ

**Osmanlılar'da.** Padişahların özel kâtibî konumunda bulunan ve kâtib-i esrâr da denilen bu görevlinin Osmanlı saray teşkilâtında ne zaman ortaya çıktığı kesin şekilde tesbit edilememektedir. Osmanlılar'dan önceki İslâm devletlerinden Abbâsîler, İlhânîlar ve Memlûkler'de rastlanan kâtib-ı sır adlı görevlinin asıl vazifesi Osmanlılar'ın ilk devirlerindeki nişancılığa benzer biçimdedir ve padişah yanında özel kâtibî konumundaki sır kâtibliğinden farklıdır. Sır kâtibliği vazifesinin bugünkü bilgilere göre en geç II. Bayezid devrinden (1481-1512) itibaren mevcut olduğu tesbit edilmektedir. Bu dönemde Kâtib Şemseddin Kasım'ın sır kâtibliği yaptığı bilinmektedir. Bazı Osmanlı kaynaklarında aynı harflerle (sin-re) yazılması sebebiyle yanlışlıkla "ser kâtibî" şeklinde okunan sır kâtibî unvanı, hem rûznâmelerde hem diğer Osmanlı tarih kaynaklarında sır kâtibî / esrâr kâtibî şeklindeki yazılışından başka "kâtibü's-sır-ı-sultânî, kâtibü's-serâiri's-sultânî, kâtib-i sır-ı sultânî, kâtibü'l-esrâr, kâtib-i esrâr, kâtibü's-sır, kâtib-i sır, kâtib-i esrâr-i cihândârî, kâtib-i sır-ı padişâhî" gibi ifadelerle de belirtilir. Görevinin adı ise "hizmet-i kitâbet-i sır, sır kitâbet-i hazret-i şehriyârîlik" olarak geçer. Muhtemelen ka-

rışıklığa sebep olmamak için kelimenin sad harfiyle yazıldığına veya "sır" okunmasını temin edecek şekilde harekelendiğine dair örnekler de bulunmaktadır (meselâ bk. BA, D. TŞF., Defter, nr. 26104, s. 1).

Sır kâtibliğiyle ilgili verilen bilgiler daha ziyade XVII ve XVIII. yüzyıl kaynaklarına dayanır. Bu kaynaklardan anlaşıldığına göre sır kâtibî ağa, Enderun odalarının birincisi ve en itibarlı olan Hâne-i Hâssa / Has Oda'nın genelde kırk adet olan ağaları arasında yer almaktaydı. Sır kâtibî ağa bu vazifesini sır kâtibî yamağı ve sır kâtibî heybecisiyle birlikte yürütmekteydi. Koçi Bey'in yazdığına göre sır kâtibinin hususi odası vardı. Sır kâtibî ağaların terfileri, olağan / olağan üstü görevleri, taşraya çıkmaları, merasimlerdeki yerleri, gelirleri ve çalışma usulleri hakkında birtakım bilgiler temin edilebilmektedir. Sır kâtibî esas olarak padişahın özel kâtibidir; yazı kâğıdı ve diğer yazı malzemelerini boynunda sırma işlemeli bir kesede ve altın dividini belindeki kuşakta taşır. Padişahın kaleme aldığı hatt-ı hümâyunu destmâle sardıktan sonra bunu Bâbü'lî'ye götürecektir. Saraya gelen veya giden belgelerin okunmasında ve bazan tahririnde de rol almıştır. Onların çeşitli vazifelerinden başlıcaları cuma selâmıklarında arzuhallerin toplanması, padişahın özel kütüphanesinin hâfız-ı kütüblüğü, devletin asker ve gelirlerle ilgili temel defterlerinin bir nüshasının muhafazasıdır. Has Oda'ya nakilleri uzun süre Hazine Koğuşu'ndan olmuş ve XVII. yüzyılın başlarından itibaren seferli ve kiler koğuşlarından bu göreve tayin yapılmıştır. Hâne-i Hâssa'ya alındıklarında hazine kethüdâlığıyla sır kâtibliği vazifesini birlikte yürüten ağalar da bulunmaktadır. Meselâ Maanzâde Hüseyin Bey, IV. Mehmed devrinde bu iki görevi bir arada yürütmüştü. Enderun'dan çıkışları ise ilk devirlerde vezâretle nişancılığa veya bir eyalete, daha sonra genelde müsile ile bir medreseye ve nâdiren kapıcıbaşılıkla yahut hâcegânlıkla bir göreve olmaktadır. Sır kâtibî ağa sıradan günlerde beyaz destarlı kâtibî kavuk, kırmızı çuhadan kürk yakalı kontoş ile önü kapalı üç peşli entari, kırmızı dökme şalvar ve sarı yemeni giyerdi. Merasim kıyafeti ise selimî mücevveze, divan kürkü, çiçekli Bursa kumaşından üç peşli entari, altın divit takımının arasında bulunduğu şal kuşak, kırmızı şalvar ve sarı yemeni idi.

Sır kâtibî ağaların resmî görevleri arasında padişahın günlük gündeminin izlen-



Sır kâtibî  
(Elbise-i  
Atika-i  
Osmâniyye,  
İÜ Ktp., TY,  
nr. 9362)

mesi ve zabıt altına alınması özel bir önem arz etmektedir. XVIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren bugüne ulaşan rûznâmeler buna örnek gösterilebilir. Sır kâtipleri, aldıkları sözlü tâlimat üzerine veya kendiliklerinden çeşitli tarih telifleri de meydana getirmişlerdir. Keşfi Mehmed Çelebi, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferine sır kâtibi olarak katılmış ve bir selimnâme kaleme almıştır. Sefer günlükleri arasında sır kâtiplerinin kaleminden çıkması muhtemel olan ve menzîlnâme olarak bilinen birtakım eserler de mevcuttur. Sır kâtibi Nedim Ağa, II. Mustafa'nın tahta çıkışından itibaren bazı vak'aları ve özellikle onun 1695'teki Belgrad Seferi'ni günlük şeklinde manzum kaleme almış, IV. Mehmed'in sır kâtibi olan Abdi Ağa da (Nişancı Abdi Paşa) bir tarih telif etmiştir (bk. RÜZNÂME).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Koçi Bey, *Risâle* (Aksüt), s. 78-79; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 69, 324, 326; a.m.f., "Topkapı Sarayı Arşivi 4819 Üçüncü Sultan Selim Zamanında Yazılmış Dış Ruznâmesinden 1206/1791 ve 1207/1792 Senelerine Âit Vekayi", *TTK Belleten*, XXXVII/148 (1973), s. 620, 622; Fikret Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789)*, İstanbul 2001, s. XXIII-XXV; Ülkü Altındağ, "Has Oda Teşkilatı", *TEt.D.*, sy. 14 (1974), s. 97-113.



FİKRET SARICAĞLU

**Mâbeyin Kitâbeti.** Klasik Osmanlı sisteminde sadrazam padişahın iradesini gerektiren konuları özetleyerek saraya takdim eder, padişah da bu telhislerin üzerine kendi fikrini kısa ve emredici bir üslûpla yazar ve bu belgeye hatt-ı hümâyûn denirdi. Bu yapı 1830'lu yıllara kadar bu şekilde devam etti. II. Mahmud döneminde bir yandan bürokrasinin gittikçe genişlemesi, bir yandan da devletin uğraştığı iç ve dış sorunlara ve artan iş hacmine bağlı olarak bürokrasinin ürettiği evrakın sayısının çoğalması, her konuyu padişahın hatt-ı hümâyûnu ile karara bağlayan eski yapıyı yetersiz bıraktı. Bu durumda yetkilerini diğer kurumlara devretmek istemeyen padişahın bu soruna bulduğu çözüm ise kendisine yazı işlerinde yardımcı olacak bir bürokratik birim tesisiydi. Söz konusu birim, 1831'de sır kitâbetinin mahiyetinin biraz değiştirilerek Mâbeyin Başkitâbeti'ne dönüştürülmesiyle oluşturuldu.

Bu yeni sistemde padişah, konularla ilgili kararlarını belgelerin üzerine bizzat kendi el yazısıyla (hatt-ı hümâyûn) yazmıyor, padişahın kararı sadâret arzının altına irade hâmişi şeklinde (irâde-i seniyye) mâbeyin kâtipleri tarafından yazılıyordu. Yani padişah konu hakkındaki kararını kâtip-

lere bildiriyor ve kâtipler de bu kararı irade formunda kaleme alarak Bâbiâli'ye iletliyordu. Bu sistem padişahın yükünü büyük ölçüde hafifletti. Böylece oluşturulan Mâbeyin Kitâbeti'nin görevi çeşitli makamlardan arzedilmek üzere gelen tezkire, arzuhal ve muharrerâtı kaydetmek, özetlerini çıkararak asıllarıyla beraber padişaha sunmak, cevaben veya re'sen çıkan iradeleri ilgili makamlara tebliğ etmektir. Bu görevin esaslarına dikkat edildiğinde sır kitâbetiyle hemen hemen aynı olduğu görülür.

Hatt-ı hümâyûndan irade formuna geçiş birdenbire olmadı. Bu geçişe dair şimdiye kadar rastlanabilen en erken tarihli irade Ekim 1832 tarihine aittir. Kastamonu'da çıkan Tahmisçioğlu İsyanı'na ait olan bu dosyada mevcut bir kısım belgeler padişahın hatt-ı hümâyûnunu, bir bölümü ise mâbeyin başkâtibinin yazdığı irade hâmişini taşımaktadır. Bu ise hatt-ı hümâyûndan iradeye geçişin birdenbire değil aşamalı olarak gerçekleştiğini ve bu iki formun bir süre beraber kullanılmaya devam ettiğini gösteriyor. Zaman zaman hatt-ı hümâyûn formu da kullanılmakla beraber 1834 yılından itibaren genel olarak irade usulüne geçildi.

Bilinen ilk mâbeyin kâtibi Vassâf Bey'dir. Köprülü ailesinden olan Vassâf Bey önce II. Mahmud'un sır kâtipliğine, daha sonra mâbeyin kâtipliğine tayin edildi (BA, *MAD*, nr. 9775, s. 47; BA, *HH*, nr. 35263-B). İlk yıllarda kitâbette görev yapan memurlar ve bunların sayıları hakkında şimdilik herhangi bir veriye rastlanmamaktadır. Ancak 1838'de kitâbetin mevcudunun toplam üç (BA, *MAD*, nr. 8356, s. 4; BA, *Maliye Nezaret-i Masarifât Defterleri*, nr. 18, s. 4, 12-13), 1845'te ise dört kişi (BA, *Darbhane Defterleri*, nr. 45, s. 60) olduğu tesbit edilebilmektedir.

Mâbeyin Kitâbeti, kurulduğu andan itibaren II. Abdülhamid dönemine kadar dört-altı kişi arasında değişen bir kadro ile çalışmalarını yürüttü. Bu durum, II. Mahmud döneminden ve Tanzimat'tan itibaren işlerin yeni kurulan müesseselere aktarılması ve bürokrasinin önem kazanmasıyla yakından ilgilidir. Tanzimat bürokratları saray ile Bâbiâli arasındaki ilişkileri Bâbiâli lehinde belli bir temele oturttu, böylece Bâbiâli devlet işlerinin yürütüldüğü ana merkez konumuna geldi. Bu dönemde sarayın devlet işleri üzerinde nisbeten sınırlandırılan rolü ise belirli kurallara göre yürütüldü; bu yapı II. Abdülhamid'in dengeleri saray lehine bozmasına kadar bu şekilde devam etti. Yıldız Sarayı'nın ön plana çıkma-

sıyla beraber buradaki bürolar doğal olarak büyük bir gelişme kaydetti (bk. MÂBEYN-İ HÜMÂYUN).

Mâbeyin Kitâbeti'ne merkez bürokrasinin değişik dairelerinde yetişen ve ön plana çıkan kabiliyetli memurlar alınır, kitâbet çok hassas ve stratejik bir yer olduğu için, kâtip seçimine çok itina gösterilirdi. Herhangi bir sebepten dolayı kâtipliklerden birinin boşalması durumunda diğerlerinin silsileleri yürütülür ve boşalan yere yenisi alınır (BA, *İrade-Dahiliye*, nr. 45518; nr. 62395; *Cerîde-i Havâdis*, s. 1). Padişah, sarayla hükümet arasında irtibatın sağlanması ve ülke yönetimi açısından çok önemli oldukları için kâtipleri seçerken adayın geçmişinin temiz, ahlâk ve fazilet sahibi, kitâbeti yeterli, dindar ve sır saklayan bir kişi olmasına bilhassa özen gösterirdi.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Tayyazâde Atâ Bey, *Târih*, İstanbul 1292-93, I, 200-201; III, 2-4; *Sicill-i Osmânî*, IV, 607; Midhat Sertoğlu, *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, İstanbul 1958, s. 293-294; Ali Ekrem Bolayır'ın *Hâtıraları* (haz. Metin Kayahan Özgül), Ankara 1991, tür.yer.; Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul 1994, s. 246; Mehmet Ali Beyhan, *Saray Günlüğü: 1802-1890*, İstanbul 2007, s. 5-10, 140; *Cerîde-i Havâdis*, nr. 1077, İstanbul 3 Şaban 1278/3 Şubat 1862, s. 1.



ALİ AKYILDIZ

## SIRAT

(الصراط)

Cehennem üzerine kurulacak köprü anlamında bir terim.

Sözlükte "yutmak" mânasındaki **sert** (**sereṭān**) masdarından türeyen **sırât** "yol, cadde" demektir. Bu anlam, yolda yürüyen kimsenin ağızda lokmanın kaybolması gibi gözden uzaklaşması ilişkisiyle oluşmuştur. Kelimenin aslı sîn ile "**sırât**" olup kalın ses özelliği taşıyan sondaki ṭâ harfi "sîn"i "sâd"â çevirmiştir (*Lisânü'l-ʿArab*, "srṭ" md.; *Kâmus Tercümesi*, II, 478-479). Kelimenin Latince **strata** kökünden geldiği ve Arapça'ya Ârâmice'den geçtiği ileri sürülmüşse de (*EI<sup>2</sup>* [İng.], IX, 670) sıratın naslarda kazandığı mâna açısından bu iddianın herhangi bir önemi yoktur. Akaid ve kelâm kitaplarında sırat "cehennem üzerine kurulmuş olup müminlerin rahatlıkla geçebileceği, kâfirlerin ise üzerinden cehenneme düşeceği köprü" diye açıklanır (*Sâbûnî*, s. 92).

Kur'ân-ı Kerim'de sırat kırk altı âyette yer almakta ve genellikle "Allah'a ulaştı-

ran doğru yol” anlamında kullanılmaktadır. İslâm âlimleri, bazı âyetlerin işareti ve çok sayıda hadis rivayetlerine dayanarak sıratın varlığını ittifaka yakın bir çoğunlukla kabul etmiştir. Kâdî Abdülcebbar’ın kaydettiğine göre Mu’tezile âlimlerinden sadece Abbâd b. Süleyman es-Saymerî sıratı “Allah’a itaati temsil eden iyi davranışlar ve O’na âsi olmayı temsil eden kötülükler” diye yorumlamıştır. Kâdî Abdülcebbar onun bu yorumunu isabetsiz bulmuştur (*Şerhu’l-Uşûli’l-hamse*, s. 738). Kur’an’da sâlih kulların cehenneme yaklaştırılmayacağı, uğultusunu bile duymayacakları (el-Enbiyâ 21/101-102), âhirette zalimlerin ve putlarının arkadaşlarıyla birlikte toplanıp kendilerine cehennem yolunun gösterileceği (es-Sâffât 37/22-23) şeklindeki beyanlar, ayrıca, “İçinizden o cehenneme uğramayacak hiçbir kimse yoktur; sonra biz Allah’tan sakınanları kurtarıyoruz” meâlindeki âyetler (Meryem 19/71-72) bu konuda delil olarak kabul edilmiştir. Ehl-i sünnet kelâmcıları sıratın varlığını kanıtlamak için daha çok bu sonuncu âyeti esas almıştır. İmam Mâtürîdî âlimlerin konuyla ilgili yorumlarını şöyle özetlemektedir: Bazıları âyetin muhtevasını yer aldığı bağlam içinde mütalaa ederek buradaki ilâhî beyanın sadece kâfirlere yönelik olduğunu söylemiş, bazıları da hem kâfir hem müminleri kapsadığı kanaatini belirtmiştir. Ancak bunlara göre âyette yer alan “vürûd” kavramı cehenneme girme (dühûl) değil yakınına gidip görme (huzûr) anlamına gelir. Üçüncü bir grup âlim ise vürûdun “cehennem üzerindeki köprüden geçmek” mânasına geldiğini belirtmiştir. Bu geçiş hadis rivayetlerinde de zikredildiği üzere müminler için çok kolay olacak, kâfirler ise geçiş imkânı bulamayıp cehenneme düşecektir. Müminlerin cehennemin bir kesimine uğrayacağı, fakat burasının yakıcı olmayıp azap niteliği taşımayacağı görüşünü benimseyenler de vardır (*Te’vilâtü’l-Kur’an*, IX, 156-157).

Sırat kelimesi sözlük ve terim anlamıyla hadis rivayetlerinde de yer almıştır. Hadis metinlerinde “cehennemin üzerine kurulmuş köprü” mânasında sıratın yanı sıra “cısır” ve “kantara” kelimeleri de geçmektedir. İlgili hadislerden anlaşıldığı üzere herkes sözü edilen köprüden geçecektir. Ebû Saîd el-Hudrî yoluyla Hz. Peygamber’den rivayet edilen bir hadiste iman ve sâlih amel derecesine göre sıratın göz açıp kapayacak kadar bir zaman içinde veya şimşek, rüzgâr, kuş uçuşu yahut yürük at hızıyla geçilebileceği gibi köprü’nün kancalarına takılıp cehenne-

me düşecekler de vardır (Buhârî, “Ezân”, 129; “Tevhîd”, 24; “Rikâk”, 51; Müslim, “İmân”, 302, 326, 329). Köprü’nün “kıldan ince, kılıçtan keskin” olduğu şeklindeki rivayetlerden biri Ebû Saîd el-Hudrî’nin Resûlullah’a nisbet etmediği bir haber mahiyetindedir (Müslim, “İmân”, 302). Hz. Âişe yoluyla Resûl-i Ekrem’den nakledilen diğer rivayet ise isnad açısından zayıf bulunmuştur (*Müsned*, VI, 110 [bk. nşr. Şuayb el-Arnaût, XL, 302-304]). Böyle bir anlatımın kâfirlerin karşılaşacağı azabın tasvirine veya inkâr ve isyanın korkunç âkibetinin temsiline yönelik olması mümkündür.

Mu’tezile kelâmcılarına göre sırat, varlığına inanılması gereken hususlardan biridir. Ancak onun kıldan ince, kılıçtan keskin olduğu biçimindeki tasvir sıratın geçmenin imkânsızlığına yol açtığından isabetli değildir. Sıratın maksat sözlük anlamından da anlaşılacağı gibi cennetin veya cehennemin yoludur. Kur’an-ı Kerim’de, “Allah yolunda öldürülenlerin amellerini Cenâb-ı Hak’ın zayıf etmeyeceği, kendilerine yol gösterip cennete koyacağı şeklindeki beyanla (Muhammed 47/4-6), “Onlara cehennemin yolunu gösterin” meâlindeki âyet (es-Sâffât 37/23) bu hususa işaret etmektedir (Teftâzânî, V, 117, 120). Kâdî Abdülcebbar’a göre sırat Ehl-i sünnet kelâmcılarının iddia ettiği gibi bir köprü değil üzerinde yürüdüklerinde cennet ehli için genişleyen, cehennem ehli için daralan bir yoldur. Sıratın köprü olmayıp bir yol olduğunu, “Bizi doğru yola, nimet verdiğin kimselerin yoluna ulaştır” âyetleri de (el-Fâtîha 1/6-7) kanıtlamaktadır (*Şerhu’l-Uşûli’l-hamse*, s. 737). Şîî kelâmcıları da sırat konusunda Mu’tezile gibi düşünmektedir. Ancak sırat Allah’ın hüccetinin ismidir. Cenâb-ı Hak dünyada Şîî imamlarına itaat eden kimselere âhirette sıratın geçme imkânı bahşedecektir (Şeyh Müfid, s. 108, 111).

Sıratın varlığına işaret eden âyetlerle *Kütüb-i Sitte*’de yer alan hadisler konunun sübûtu hakkında yeterli delillerdir. İmam Mâtürîdî’nin âhiret hayatının mevcudiyetine yönelik hikmetler meyanında sıkça tekrar ettiği şu husus sıratın hikmetine de ışık tutmaktadır: Allah, hak dini benimsemeyi veya inkâr etmeyi iradesine bıraktığı insanı baskı altında tutmamak için dünya hayatında dostu ile düşmanını birbirinden ayıracak, herkesin algılayabileceği kanıt konumunda herhangi bir alâmet koymamıştır. Âhirette ise Yâsîn sûresinde (36/59), “Ayrılın bir tarafta bugün, ey suçlular!” şeklinde buyrulduğu üzere dost ile düşmanın yolları ayrıl-

cak, insanların bir bölümü cennete, bir bölümü “çılgın alevli” cehenneme (eş-Şûrâ 42/7) girecektir. Öyle anlaşılıyor ki sırat bu esnada bir ayırım noktası teşkil edecektir. Bu noktanın, hadislerin beyanına göre köprü veya Mu’tezile kelâmcılarının akli çıkarımlarına göre yol olması sonuç açısından bir önem taşımaz. Meryem sûresindeki âyete dayanılarak (19/71) herkesin cehennemi görmesi veya onun bir kısmından geçmesi de herhangi bir problem doğurmaz. Esasen A’râf (7/44-51) ve Hadîd (57/12-15) sûrelerinde cennet ehliyle cehennem ehli arasında karşılıklı konuşmaların olacağı beyan edilmektedir. Her iki tarafın dünyadaki iman ve inkâr eylemlerinin âhiret hayatındaki sonuçlarının mahiyetlerinden haberdar olması hakla bâtil arasında her yönüyle ayırım yapılmasının tabii bir sonucudur.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Kâmus Tercümesi*, II, 478-479; *Müsned*, VI, 110; a.e. (Arnaût), XL, 302-304; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an* (nşr. Murat Sülün), İstanbul 2007, IX, 156-157; Şeyh Müfid, *Taşhîhu’l-İ’tikâd*, Beyrut, ts. (Dârü’l-Müfid), s. 108, 111; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-hamse*, s. 737-738; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, Beyrut 1401/1981, s. 245; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 379-380; Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd* (nşr. Âdil el-Avâ), Beyrut 1388/1969, s. 203-204; Üsmendî, *Lübâbü’l-kelem* (nşr. M. Sait Özervarlı), İstanbul 1426/2005, s. 180; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli’l-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi* (nşr. ve trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1416/1995, s. 92; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkire fi ahvâli’l-mevtâ ve umûri’l-âhire*, Beyrut 1405/1985, s. 381-391; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *el-Akîdetü’r-Rükniyye* (nşr. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul 1429/2008, s. 144-145; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 117, 120; A. Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of the Qur’an*, Baroda 1938, s. 195-196; D. B. Macdonald, “Kıyâmet”, *İA*, VI, 776; G. Monnot, “Şîrât”, *EP* (İng.), IX, 670.



MUSTAFA AKÇAY

#### SİRÂT-I MÜSTAKİM

(الصراط المستقيم)

Gerçeğe götüren  
doğru yol anlamında  
bir Kur’an tabiri.

Sözlükte “anayol; doğru ve apaçık yol” mânalarına gelen **sırât** ile “dengeli ve dosdoğru” anlamındaki **müstakim** kelimelelerinden oluşan **sırât-ı müstakim** “apaçık, dosdoğru ve hak yol” demektir. Burada yol kelimesinin dosdoğru diye nitelendirilmesi onun “hedefe ulaştıran en kısa yol” anlamına geldiğini gösterir. Râgıb el-İsfahânî, istikamet kelimesinin genellikle düz

bir çizgi gibi doğru olan yol hakkında kullanıldığını, bundan dolayı hak ve hakikat yoluna sîrât-ı müstakîm denildiğini belirtir (el-Müfredât, “kvm” md.).

Sîrât-ı müstakîm terkibi otuz üç âyette yer almaktadır. Ayrıca sîrât iki âyette “müstakîm” mânasındaki “seviy” ve aynı anlamdaki “sevâ” (sevâü’s-sebîl) kelimesiyle kullanılır. Bu terkîp geçtiği âyetlerin bir kısmında Allah’ın doğru yol ve istikamet üzere olduğunu (Hûd 11/56), O’nun dilediğini bu yola iletteceğini (el-Bakara 2/142, 213; el-Mâide 5/16; el-En’âm 6/39; Yûnus 10/25), peygamberleri ve inananları doğru yola ulaştırdığını (el-En’âm 6/87, 161; en-Nahl 16/121; el-Hac 22/54; es-Sâfât 37/118) bildirmekte; bazı âyetlerde ise Resûl-i Ekrem’in insanları doğru yola davet ettiği (Âl-i İmrân 3/51; el-En’âm 6/153; el-Mûminûn 23/73; eş-Şûrâ 42/52) ve Kur’an’ın insanı doğru yola ilettiği (el-Mâide 5/16) vurgulanmakta ve şeytanın doğru yola girilmesine engel olmaya çalıştığı ifade edilmektedir (el-A’râf 7/16). Aynı âyet grubunda Allah’ın ipine sınımsız sarılma (Âl-i İmrân 3/103), O’na kulluk etme (Âl-i İmrân 3/51; Meryem 19/36; Yâsîn 36/61; ez-Zuhruf 43/64) ve Peygamber’e uyma (ez-Zuhruf 43/61) sîrât-ı müstakîm üzere olmanın temel ilkeleri şeklinde zikredilmiş, bazı âyetlerde adaletle doğru yol arasındaki yakın irtibata dikkat çekilmiştir (en-Nahl 16/76). Fâtîha sûresinde geçen sîrât-ı müstakîm “kendilerine nimet verilenlerin yolu” şeklinde açıklanmıştır. Bu ifade, ilâhî nimete mazhar kılınanların takip ettiği yolun özelliklerini belirten âyetle birlikte (en-Nisâ 4/69) değerlendirildiğinde sîrât-ı müstakîmin peygamberlerin, doğruların, şehidlerin ve sâlihlerin yolu olduğu söylenebilir. Buna göre sîrât-ı müstakîme “dinde öncülerin takip ettiği yol” anlamı da verilebilir.

Hadis kaynaklarında, Resûlullah’ın tehecüd namazına başlarken yaptığı duada Allah’a, “Sen dilediğini sîrât-ı müstakîme erdirirsin” şeklinde niyazda bulunduğu nakledilmektedir (Müslim, “Müsâfirîn”, 200). Ayrıca onun sîrât-ı müstakîmi Kur’an (Tirmizî, “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 14) ve İslâm (Müsned, IV, 182) olarak yorumladığı rivayet edilmektedir. Resûl-i Ekrem toprak üstünde bazı hatlar çizerek sîrât-ı müstakîmi açıklamış, bu tür somut açıklama yöntemiyle sîrât-ı müstakîmin diğer peygamberlerin yollarıyla ilgisini göstermek istemiş, ardından bunların hepsinin Allah’a götürdüğünü belirtmiş, ancak kendi yolunu diğerlerinden ayırmak amacıyla, “İşte benim doğru yolum!” demiştir (İbn Mâce, “Muḥaddime”, 1).

İslâm âlimleri, yukarıdaki nasların ışığında sîrât-ı müstakîmin mâna ve muhtevasını belirlemeye çalışmışlardır. Bunlar arasında Allah ve resulüne uyma, Allah’ın kitabı, İslâm, iman, din, hak, cenneti hak etmiş olanların yolu, kurtuluşa ulaştırıp cennete götüren yol, Peygamber ile onun arkasından gelen iki halifenin yolu gibi yorumlar zikredilebilir. Ancak etimolojisinden hareketle yapılacak en kapsamlı tanım “aşırılığa kaçmayan doğru yol” şeklindedir. Âlimler, kişinin her durumda ve her zamanda sîrât-ı müstakîm çizgisinden sapmadan yaşamasının güçlüğünü dikkate almış, bu sebeple olabildiğince istikamet sahibi olmayı tavsiye etmiştir. Gazzâlî, Kur’an-ı Kerîm’de kurtuluş için sîrât-ı müstakîme yakınlığın yeterli görüldüğünü belirtmiş (krş. et-Tegâbün 64/16), bunun için her müminin günde on yedi defa (beş vakit namazın farzlarında), “Bizi sîrât-ı müstakîme ulaştır” (el-Fâtîha 1/6) niyazında bulunmasını gerektirdiğine dikkat çekmiştir (İhyâ’, III, 63-64). Sîrât-ı müstakîm, kulun Allah’tan başka her şeyden yüz çevirerek bütün duygu ve düşüncesiyle O’na yönelmesi, musibetlere sabretme gibi davranışlarla peygamberlere uyması şeklinde de açıklanmıştır (Fahreddin er-Râzî, I, 206). Kaynaklar bu tabiri “akıl ve dinin rehberliğinde kulluk yolunda yürüme”, “eğriliği ve sapsması olmadan varlığını sürdüren, içinde çelişkiler bulunmayan mânevî yol” olarak da tanımlamaktadır.

Kur’an-ı Kerîm’de “Allah’a ortak koşmak, anaya babaya iyilik etmek, evlâtlarının canına kıymamak, her türlü kötülük ve iffetsizlikten uzak durmak, yaşama hakkına saygı göstermek, yetim malına yaklaşmamak, ölçü ve tartıda dürüst olmak, yalan söylememek, Allah’a verilmiş olan ahde vefâ göstermek” şeklinde özetlenebilecek olan belli başlı dinî ve ahlâkî görevler sıralandıktan sonra bunlara riayet etmenin Allah’ın dosdoğru yolu (sîrât-ı müstakîm) olduğu, başka yollara sapmadan bu yolda yürümenin gerektiği bildirilmektedir (el-En’âm 6/151-153). Buna göre sîrât-ı müstakîm müminler için İslâm dışı her türlü inançtan, Kur’an ve Sünnet’e aykırı davranışlardan uzak durarak yaşamını sürdürme idealini ifade etmektedir (ayrıca bk. HİDÂYET; İSTİKAMET).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü’l-‘Arab, “kvm”, “şrt” md.leri; et-Ta’rîfât, “istikâmet” md.; Kâmus Tercümesi, IV, 459; M. F. Abdülbâkî, el-Mu’cem, “şrt” md.; Müsned, IV, 182; Taberî, Câmi’u’l-beyân, Beyrut 1420/1999, I, 103-107; Mâtürîdî, Te’vilâtü’l-Kur’ân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), Ankara 2005, I, 21-23; Gazzâlî, İhyâ’ü ‘ulûmî’d-din, Beyrut 2000, III, 63-

64; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-a’yûn, s. 384-385; Fahreddin er-Râzî, Mefâtiḥü’l-ğayb, Beyrut 1421/2000, I, 205-210; Ebû’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kur’ân (nşr. Hânî el-Hâc), Kahire, ts., I, 35-38; Elmalılı, Hak Dini, I, 119-133; İrfan Başkurt, Kur’an Açısından Din Eğitimi Adalet Ölçü Denge -Sîrât-ı Müstakîm-, İstanbul 2000, s. 39-76; Remzi Kaya, Kur’an’da İstikâmet, Bursa 2005, s. 1-63; G. Monnot, “Şîrât”, EP (İng.), IX, 670.



HÜLYA ALPER

## SİRÂT-I MÜSTAKÎM

(صراط مستقيم)

Sebilürreşâd dergisinin ilk adı  
(bk. SEBİLÜRREŞÂD).

## SİRBİSTAN

Güneydoğu Avrupa’da ülke.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Balkan yarımadasında bulunan Sırbistan kuzeyde Macaristan, doğuda Romanya ve Bulgaristan, güneyde Makedonya ve Kosova, güneybatıda Karadağ, batıda Bosna-Hersek ve Hırvatistan ile komşudur. Yüzölçümü 77.474 km<sup>2</sup>, nüfusu 2002 nüfus sayımına göre 7.498.000’dir (Kosova hariç). Ülkenin başşehri Belgrad (1.576.124), diğer önemli şehirleri Novi Sad (299.294), Niş (250.518), Novi Beograd (217.773), Zemun (191.645), Kragujevac (175.802), Çukarica (168.508), Leskovac (156.252), Palilula (155.902) ve Subotica’dır (148.401).

#### I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Sırbistan’ın güney ve doğu kesimlerinde dağlık ve engebeli alanlar geniş yer kaplar. Doğuda Bulgaristan ve Romanya sınırı boyunca uzanan ve Transilvanya Alpleri ile Balkan dağlarının batı uzantılarını birleştiren bir dağlık kütle bulunur. Yükseltisi yer yer 2000 metreyi aşan ve çoğu yerde faylarla parçalanan bu dağlık kütle ulaşımın belli geçitlerden yapılmasını zorunlu kılar. Ülkenin güneyinde ve batısında yer alan ve genellikle kalkerli kayalardan oluşan Dinar Alpleri’nin üzerinde karstik (kalkerli araziye özgü) şekiller yaygındır. Bu dağlık alanların arasında kalan ülkenin orta kesiminde yüksek platolar, 1100-1400 m. yükseklikte yuvarlak tepeler ve dik yamaçlarla ayrılmış çukur ovalar bulunur. İrili ufaklı çukur ovalar üçüncü zamanın sonuna kadar tatlı su gölleriyle kaplıydı. Üçüncü zaman sona ererken akarsular göllerin suyunu boşaltarak ortadan kalkmalarına ve



yerlerinde çukur ovaların meydana gelmesine sebep olmuş, bunu yaparken de onları birbirinden ayıran dağlarda derin boğazlar açmıştır. Ülkenin kuzeyinde Macar ovalarının uzantısı durumunda olan Voyvodina bölgesi verimli geniş düzlüklerle kaplıdır.

Ülkede karasal iklim özellikleri etkili olup kışlar soğuk ve karlı, yazlar sıcak ve kurak geçer. İlkbahar bol yağmurludur. Kuzeydeki alçak sahalarda 700 milimetreyi bulan yıllık yağış miktarı iç kesimlerde yüksekliğe bağlı olarak artar. Dinar Alpleri ve Balkan dağlarının yüksek kesimleri kısmen tahripten kurtulmuş orman örtüsüyle kaplıdır. Akarsu ağının büyük kısmını Tuna nehri ve kolları oluşturur. Güney ve iç kesimlerin sularını toplayan Morava ırmağı ülkede Tuna'ya karışan akarsuların en büyüğüdür. Tuna nehrinin kollarından Sava ve Tisa kuzey bölümdeki ovalık kesimleri sulayan en önemli akarsulardır.

Kilometrekareye 103 kişinin düştüğü ve nüfusun % 52'sinin şehirlerde oturduğu ülkede en kalabalık yerler Morava vadisi boyunca Niş ile Belgrad arası ve kuzeyde Novi Sad ile Subotica'nın da içinde yer aldığı Macaristan sınırındaki Voyvodina bölgesidir. Nüfus yoğunluğu başşehir Belgrad'la Subotica arasında kalan sahada ülke ortalamasının üzerindedir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Voyvodina bölgesinde yaşayan Macar kökenli nüfus Macaristan'a göç zorlanmıştır. Halen Voyvodina Özerk Bölgesi'nde nüfusun % 65'ini Sırlar, % 14,3'ünü Macarlar meydana getirmektedir. Yugoslavya'nın dağılmasıyla ülke içinde ve cumhuriyetler arasında meydana gelen göçler yanında ekonomik sebeplerle Batı Avrupa'ya iş gücü göçü olmaktadır. Nüfusun etnik yapısında 2002 nüfus sayımına göre Sırlar % 82,9 ile çoğunluktadır; Macarlar % 3,9, Boşnaklar % 2,1 oranıyla diğer başlıca topluluklardır. Dinî yapıda Ortodoks Hıristiyanlar (Sırp) % 85, Katolik Hıristiyanlar (Macar) % 5,5, Müslümanlar (Boşnak, Arnavut, Türk) % 3,2'lik oranla ilk üç sırayı teşkil eder. Müslümanlar çoğunlukla Karadağ sınırındaki Sancak bölgesinde yaşar (% 78,3) ve aralarındaki en büyük etnik topluluk Boşnaklar'dır.

Sırbistan ekonomisinde tarım önemli bir yer tutar. Tarım faaliyetlerinin en yoğun olduğu kesim Voyvodina bölgesidir. Yetiştirilen başlıca ürünler buğday, mısır, ayçiçeği, şeker pancarı, tütün, keten ve kenevir dir. Sulanabilen alanlarda meyvecilik ve bağcılık yaygındır. İç kesimlerde, özellikle karstik sahalarda hayvancılık (sığır ve domuz yetiştiriciliği), Tuna ve Sava ırmakların-

da balıkçılık yapılır. Ülke yer altı kaynakları bakımından (bakır, kurşun, çinko, boksit, linyit) zengindir. Başlıca sanayi ürünlerini tarım makineleri, ulaşım araçları, elektronik ve haberleşme aletleri, demir-çelik, kâğıt, kimyasal maddeler ve tekstil oluşturur. Sanayinin ihtiyacı olan enerjinin bir kısmı hidroelektrik ve termik santrallerden sağlanır; kalan açık Rusya'dan ithal edilen doğal gazla kapatılır. Sanayi tesisleri kuzeyde Belgrad, Niş, Novi Sad ve Subotica şehirleriyle yakın çevrelerinde yoğunluk kazanmıştır. Ülkede ulaşım ağı coğrafi konumun da etkisiyle gelişmiştir. Niş ve Belgrad hem iç ulaşım ağının en önemli merkezleri, hem de Orta Avrupa ve İtalya'yı Yunanistan'la Türkiye'ye bağlayan kara ve demiryollarının başlıca transit istasyonlarıdır. Sırbistan'ın dış ticaretinde Rusya Federasyonu, İtalya ve Almanya ilk sırada yer alır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Besim Darkot, *Avrupa Coğrafyası*, İstanbul 1969, s. 18-19; Selami Gözenç, *Avrupa Ülkeler Coğrafyası*, İstanbul 1998, s. 108-109; *Population Census 2002* (Republic of Serbia Statistical Office of the Republic of Serbia), Belgrad 2003, s. 12-15; Orhan Türker, *Sırbistan-Karadağ Yolculuk Bilgileri*, İstanbul 2004; H. J. de Blij - P. O. Muller, *Geograph: Realms, Regions and Concepts*, Florida 2006, s. 99-100; S. Matvejev v.dğr., "Srbija", *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb 1968, VII, 631-683.



HALİL KURT

#### II. TARİH

Bugünkü Sırbistan coğrafyası milattan sonra I. yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğu'nun bir parçasını oluşturuyordu. Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasından sonra (395) zaman zaman buralara Alanlar, Hunlar, Vizigotlar ve Bulgarlar hâkim oldu. 547-548'de bölgeye ilk Slav akınları başladı. Güney tarafından yavaş yavaş ilerleyen Slavlar, Balkanlar'ın kuzeybatı kesimine gelen Avarlar'ın baskısıyla dağıldılar. VII. yüzyıl ortalarında Slavlar, Raşka (Raška / Ras, bugünkü Sancak) bölgesinden geçerek Karadağ'ın sınır bölgelerinden Kuzey Arnavutluk'a kadar girmeyi başardılar. Konuyla ilgili farklı teoriler bulunmakla birlikte Balkanlar'a gelen bu ilk Slavlar arasında Sırp, Hırvat veya Bulgar gibi bir ayrımın gitmek mümkün değildir. Slavlar'ın Balkanlar'a yerleşmeye başlamasıyla Balkanlar'daki nüfus yapısı büyük bir değişikliğe uğradı. İlk Sırp yerleşimleri Raşka bölgesinde olduğu için Sırlar'a bu devirde ayrıca Raşkalılar adı verildi. Bunun dışında Karadağ, Hersek ve Güney Dalmaçya'ya da yerleşildi.

Sırlar aynı dönemde kabile reisi (županlar) tarafından yönetilen kabileler / boylar halinde teşkilatlanmıştı. Dalmaçya kıyıları ve Hırvatlar Roma'nın etkisine girerken Sırlar'ın yaşadığı bölgeler Ortodoks Hıristiyanlığın sahasını oluşturdu. Sırp boylarının önderi büyük županın IX. yüzyılın sonlarına doğru Hıristiyanlığı kabul ettiğine inanılmakta ve bu olayın ardından Sırlar'ın bu dine girdiği düşünülmektedir. Bu dönemden itibaren Sırbistan önemli ölçüde Doğu kilisesinden etkilendi ve X. yüzyılda Sırlar arasında Ortodoks Hıristiyanlık yayıldı. Balkan Ortodoksları'ndaki yazılı kültür bu ilişkiye dayanır. Kiril ve Metodi isimli misyonerlerin IX. yüzyıl ortalarında geliştirdiği alfabe (Kiril alfabesi) Ortodoks Slavlar arasında yayıldı; günümüzde de bu alfabe kullanılmaktadır. 1036 yılında bugünkü Karadağ bölgesinde Stefan Vojislav, Bizans imparatoruna bağlılığı reddederek Roma'ya tâbi olduğunu bildirdi ve çevresindeki Slav boylarını egemenliği altına toplamaya başladı. 1077'de bölge, Zeta adı altında Konstantine Bodin isimli Katolik bir kralın yönetiminde bir krallık haline geldi. Böylece ilk defa bir Sırp devleti tarih sahnesine çıkmış oldu. Her ne kadar Kral Bodin'in ölümünden sonra krallık iç savaşlarla parçalanmaya başlamışsa da 1160'larda Stefan Nemanja (yaklaşık 1166-1196) yeni bir hânedanlık kurdu. Bölgedeki güçlerini korumaları için komşu ülkelerle ve özellikle Bizans'la zaman zaman şiddetli savaşlar oldu. Sırbistan coğrafyasının zengin gümüş kaynaklarına sahip olması sayesinde ülkedeki beyler bu dönemde büyük ordular besleyebilmiş, gösterişli kilise ve manastırlar yaptırabilmişlerdir. Bununla birlikte şehirlerin gelişmeye başlaması ancak Osmanlı döneminde olmuştur. Bu dönemde Stefan Nemanja'nın ölümünün (1200) ardından ikinci oğlu Stefan tahta çıktı ve Bizans'la iyi ilişkiler kurmaya çalışıldı. Ağabeyi ve Zeta hükümdarı olan Vukan'ın ona karşı ayaklanması bir netice vermedi ve 1217'de burada Sırbistan Krallığı ilân edildi. Stefan'ın oğulları Vladislav, Radoslav, I. Uroş ve oğlu Dragutin'in hükümdarlıkları döneminde de Raşka bölgesi Sırp Krallığı'nın bir parçasıydı. Bölgenin bu devirdeki başşehirleri Ras, Reževo, Jeleč ve Dugopolje gibi merkezler olarak zaman zaman değişti. 1282 yılında (Deževski Sabor akabinde) Kral Milutin, Sırp Krallığı'nın merkezini Ras'tan daha sonra Üsküp'e taşıdı (Mušović, s. 7-13). İki yüzyılı aşan bir süre yaşayacak olan bu hânedanlık (Nemanjići hânedanı: 1166-1371) güçlü bir Sırp devletinin doğuşuna

öncülük etti. Nemanja İmparatorluğu diye de adlandırılan Sırbistan'ın en güçlü dönemi Stefan Duşan zamanına rastlar (1331-1346 arası kral, 1346-1355 arası çar). Bizans imparatoru ve patrik, 1219'da Sırp rahibi Rastko'ya (Aziz Sava) Sırbistan'da Ohri başpiskoposluğundan bağımsız bir başpiskoposluk kurma izni vermişti. Bu Sırp kilisesi Stefan Duşan zamanında patrikhânededen tamamen ayrıldı. 1334'te Bizans'a karşı savaştı ve 1345'te kendisini Sırp'ların ve Yunanlılar'ın çarı ve hükümdarı ilân etti. Sırp başpiskoposunu patrikliğe yükselterek Üsküp'te patriğin elinden imparatorluk tacını giydi. Sırp Patriği Peç'te (İpek) oturmaktaydı. Stefan Duşan'ın 1355'te âni ölümünün ardından Sırp Devleti parçalanmaya başladı. 1371 Çirmen ve 1389 Kosova savaşları ile Osmanlı ordularına karşı yenilgiye uğrayan Sırp'lar, Osmanlı Devleti'ne vergi ödemeyi kabul etmek zorunda kaldılar. Bu tarihten sonra Sırp despotları savaş dönemlerinde Osmanlı Devleti'ne yardımcı birlikler gönderdiler ve Osmanlı vasalı haline geldiler. Özellikle Lazar'ın oğlu Stefan Lazareviç, Yıldırım Bayezid'in en sadık vasalı konumundaydı. 1389 Kosova Savaşı, Sırp tarihinde ve kültüründe çok özel bir konuma sahiptir. Bu savaşla Sırp'ların hıristiyan dünyasını Türkler'e karşı korumak için kendilerini feda ettikleri, Sırp Kralı Lazar'ın dünyevî hâkimiyet yerine cennetin hükümdarlığını tercih ettiği gibi inanışlar ve efsaneler mevcuttur. Bu motifler, modern Sırp ulusal kimliğinde olduğu gibi Sırp'ların Türkler'e ve genel olarak İslâm dünyasına bakışında da önemli rol oynamıştır.

**Osmanlı Dönemi.** İlk dönemde Osmanlı vasalı haline gelen Sırp Despotluğu altmış yıl kadar sürdü. Kuzey Sırbistan, Lazar'ın oğlu Stefan Lazareviç (1389-1427) ve Djuradj Branković'in (1427-1456) idaresi altında varlığını sürdürdü. II. Murad Sırbistan'da önemli yerleri ele geçirdi. İstanbul'un fethini takip eden yıllarda Fâtih Sultan Mehmed, Sırbistan'a yönelik akınlarını hızlandırdı. 1459'da Smederevo'nun (Semendire) ele geçirilişiyle Sırp Despotluğu ortadan kaldırıldı ve Sırbistan Osmanlı topraklarına katıldı. Belgrad ise Macarlar'ın idaresi altındaydı ve daha önce II. Murad döneminde (1439) olduğu gibi II. Mehmed tarafından da ele geçirilemedi. Son Peç patriği II. Arsenije 1463 yılına kadar unvanını koruyabilirdi de bu tarihten sonra patrikhâne ortadan kaldırılarak bölgedeki kiliseler doğrudan İstanbul Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne bağlandı. Sırp tarihçileri, bölgenin fethinin ardından abar-

tılı biçimde yaklaşık 200.000 kişinin köle olarak alındığını veya başka bölgelere zorunlu iskân edildiğini belirtmektedir (Zirojević, s. 8). Osmanlı Devleti bölgeyi merkezî yönetim altına alarak Semendire sancağını kurdu. 1521'de Belgrad fethedilip Rumeli eyaletine bağlı Semendire sancağına bağlandı ve sancağın merkezi yapıldı. Böylece başta Semendire olmak üzere Belgrad, Jejne (Žežna), Rudnik, Koyluca (Kulić), Haram (Ram), Güvercinlik (Golubac), Resava, Öziçe (Užice) ve Niş nahiyeleri Semendire sancağını meydana getirdi. Zamanla Semendire sancağının merkezi Belgrad oldu ve burası büyük önem kazandı. Burada oturan kale muhafızı aynı zamanda paşa unvanını taşıyan sancak beyi idi. Belgrad'ın merkezî konumu XIX. yüzyıla kadar devam ederken bu sancak için Belgrad Paşalığı adı da kullanılmıştır.

Osmanlı idaresinin bölgeye istikrar getirdiği ve köylülerin durumunun eskiye oranla iyileştiği tarihçiler arasında genel kabul gören bir görüştür. XVI. yüzyılın ikinci yansına ait tahrir kayıtları bölgedeki nüfus artışının en yüksek noktasına ulaştığını gösterir. Yerli idareci sınıf imtiyazlarını Osmanlı idaresi altında bir süre daha koruyabilmiştir. Semendire'ye ait ilk tahrirlerde Fâtih Sultan Mehmed devrinde hıristiyan siphahilerin bu sancakta çoğunluğu oluşturduğu dikkati çeker. Kalelerde görev yapan muhafızların önemli bir kısmının da hıristiyan menşeli olduğu tesbit edilmektedir. Osmanlı yönetimiyle birlikte bölgeye müslümanlar da yerleşmeye başladı, ayrıca yerli topluluklar arasında, özellikle hıristiyan timar sahipleri gibi imtiyazlı gruplar arasında İslâmlaşma yaşandı. Çünkü bu imtiyazlı grupların uzun vadede ekonomik ve sosyal statülerini korumaları İslâm'a geçişleriyle mümkün olabilmıştır. Bunların yanında devşirme sisteminin de İslâmlaşma'da kısmî etkisi olmuştur. Sarayda çok sayıda Sırp devşirme bulunduğu ve belki de bunların etkisiyle Sırpça'nın XVI. yüzyılın ortalarına kadar Dubrovnikliler'le yazışmalarda diploması dili olarak kullanıldığı görülmektedir. Bunun yanında Sırpça'nın Osmanlı Türkçesi'nden büyük ölçüde etkilendiği ve Türk-İslâm kültürünün bölgede yayıldığı anlaşılmaktadır. Özellikle camiler, mektep ve medreselerin inşasıyla bir İslâm şehri görünümünü kazanan şehirler Osmanlı dönemi boyunca büyüyerek gelişti. Ayrıca XVI. yüzyılın ortalarında Sokullu Mehmed Paşa'nın da rolüyle daha önce kaldırılmış olan Peç (İpek) patrikliği yeniden ihya edildi (1557). Bu şekilde Osmanlı yönetimi altın-

da Balkanlar'da İstanbul'dan ayrı bir kiliseye sahip olan tek topluluk Sırp'lar oldu, bu patrikhâne iki yüzyıl boyunca varlığını sürdürdü. Bu dönemde Sırp manastırlarının da canlandığı ve dinî hayatın geliştiği görülmektedir.

Osmanlı Devleti'nin Sırbistan'daki idaresine ilk büyük darbe "Kutsal İttifak" ile Osmanlı Devleti arasında yaşanan 1683-1699 savaşı sırasında vuruldu. Bu savaşta kısa süreli de olsa Belgrad Avusturya'nın eline geçti. Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa 1690'da Şehirköy, Vidin, Pasarofça, Güvercinlik, Semendire, Niş ve Belgrad'ı geri aldı. Osmanlılar'ın rakiplerine destek veren Patrik Arsenije III. Crnojević, 1690 yılında büyük bir grupla (Sırp kaynaklarına göre yaklaşık 37.000 Sırp ailesiyle) Kosova'yı terk ederek Karlofça'ya (Karlovci) göç etti ve Avusturya imparatorunun sağladığı imtiyazla burada dinî bir merkez kurdu. Bazı araştırmacılar, göç edenlerin sayısını abartılı bulup yalnızca Kosovalı Sırp'lar değil Niş ve Belgrad bölgesinden de göçe katılanların olduğunu, ayrıca aralarında Katolik ve Ortodoks Arnavutlar'ın, hatta müslümanların bulunduğunu belirtir (Malcolm, s. 139-162). Osmanlılar'ın bölgeyi fethi ve daha sonra Avusturya ile yaşanan savaşlar döneminde Kosova'nın demografik yapısının önemli ölçüde değiştiği ve nüfusun çoğunluğunu Arnavutlar'ın oluşturmaya başladığı bilinmektedir. Bununla birlikte Peç Patrikhânesi varlığını bir süre daha koruyabildi. İstanbul patriğinin talebi üzerine, ekonomik zorluklar içinde bulunan bu patrikhâne 1766'da kaldırılarak bölgedeki kiliseler yeniden Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne bağlandı. Sırp'ların Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne bağlılığı 1832 yılına kadar devam edecek, bu tarihte özerk bir Sırp kilisesi ortaya çıkacaktır. Sırbistan'ın bağımsızlığını elde etmesinden sonra Sırp kilisesi tamamen bağımsız olup 1920 yılında varlığını günümüze kadar korumuş olan Sırp Patrikhânesi kurulacaktır.

1690'dan itibaren birçok yerde şehirlerin savunması için kaleler (palankalar) inşa edildi. Bunlardan Novi Pazar ve Bela Palanka hâlâ ayakta. Pasarofça Antlaşması (1718) sırasında Sırbistan'ın kuzey yarısı Avusturya'nın eline geçti ve bu tarihten 1723'e kadar Osmanlı Devleti Niş'te yeni tekniklerin kullanıldığı büyük bir kale yaptı. Avusturya'nın egemenliği altında bulunanlarla Osmanlı Devleti'nden kaçan Sırp'lar ve Hırvatlar, Avusturya tarafından silâhlendirilerek bazı imtiyazlara sahip uç birlikleri (krajina) halinde teşkilâtlandırıldı. Bu

askerî sınır Dalmaçya kıyılarından başlayıp Sava'nın kuzeyinden Belgrad önüne kadar uzanmaktaydı. Osmanlı Devleti, Belgrad'ın muhafazası için çok sayıda yeniçeri görevlendirdi. 1739'da yapılan Belgrad Antlaşması ile daha önce Avusturya'nın eline geçen Kuzey Sırbistan'ın bir kısmı tekrar Osmanlı yönetimine girdi. Fakat Osmanlı yönetimine geçen bu topraklarda birçok köy Sırp köylüleri tarafından terkedildi. 1154 (1741) tarihli tahrir kayıtlarına göre (T.K.G.M., nr. 17, vr. 90<sup>b</sup>-96<sup>b</sup>) Kuzey Sırbistan'da kaydedilen toplam 1546 köyden 721 köyün terkedilmiş olduğu görülür. Özellikle 1739'dan sonra Belgrad Kalesi yeniden yapılarak ülkenin en büyük kalesi haline getirildi. Aynı dönemde yeniçeriler Semendire sancağında etkinliklerini arttırarak Belgrad'ın hâkimi durumuna geldiler. Halktan ağır vergiler alıp Sırp köylüsünü angarya şeklinde çalışmaya zorladılar. Osmanlı Devleti, Belgrad'daki yeniçerileri kontrol altına almaya çalıştıysa da, soruna uzun vadeli bir çözüm sağlanamadı. Avusturya'nın kışkırtmasıyla Osmanlı yönetimine karşı memnuniyetsizlik arttı. Dayılar ve yamaklar olarak adlandırılan yeniçerilerin gittikçe artan baskıları beraberinde Sırp isyanlarını getirdi ve nihayet 1804'te Karadjordje (Djordje Petkoviç, Karacorce / Kara Yorgi) liderliğinde Sırp isyanı patlak verdi. Önceleri yeniçerilere karşı bir tepki şeklinde başlayan isyan gittikçe milliyetçi bir karakter kazandı ve Sırp özerklik talep etmeye başladı. Belgrad'ı ele geçiren Sırp birlikleri şehirdeki müslümanlara karşı büyük katliama girişti ve Semendire sancağının diğer bölgelerini de zaptetti. 1806-1812 Osmanlı-Rus savaşı sonucunda yapılan Bükreş Antlaşması'yla Osmanlı Devleti Sırp'lar'a kısmî özerklik verilmesini kabul etmek zorunda kaldı. Bununla birlikte daha geniş otonomi hakları talep eden Sırp'ların isyanı 1813'te tamamıyla bastırılarak Belgrad ele geçirildi ve Karadjordje Avusturya'ya kaçmak zorunda kaldı. İkinci Sırp isyanı Miloş Obrenoviç isimli bir Sırp knezinin önderliğinde 1815 yılında patlak verdi. İsyân aynı yıl bastırıldıysa da bu tarihten sonra Sırp'lar'a tanınan imtiyazlar genişletilmeye başlandı. Miloş Obrenoviç başknez tayin edildi. Bu gelişmeler yanında 1821'de Yunan isyanı çıktı. 1826'da Osmanlı Devleti ile Rusya arasında yapılan Akkirman Antlaşması'yla Osmanlı Devleti Sırp'lar'a tanınacak hakların genişletileceğini garanti ediyordu. 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşı sonucunda imzalanan Edirne Antlaşması'yla Osmanlı Devleti bir fermanla Sırp'lar'a yeni haklar tanıdı. Nihayet 17

Ekim 1830'da verilen bir imtiyaz fermanıyla Sırp'lar muhtar bir idare elde etti. Ferman Miloş'u başknez olarak tanıırken Sırp'ların bir meclis tarafından yönetileceği, kale muhafızları dışında Sırp topraklarında hiçbir Türk'ün oturmayacağı gibi şartlar içeriyordu. 1867'de Özerk Sırp yönetimi Osmanlı askerî idaresinde bulunan Belgrad, Fethülislâm (Kladovo), Semendire ve Böğürdelen (Şabac) kalelerindeki garnizonların geri çekilmesiyle buralardaki egemenliğini güçlendirdi.

Osmanlı Devleti'ne bağlı bir devlet şeklinde teşkilâtlanan Sırbistan'ın Osmanlılar'dan tamamen kopuşu 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonucunda gerçekleşti. 1875'te Bosna-Hersek'te başlayan isyanlar üzerine Sırbistan ve Karadağ Osmanlı Devleti'ne karşı savaşa girdi. Osmanlı ordusu Sırp kuvvetlerini yenilgiye uğrattıysa da Ruslar'ın Osmanlı Devleti'ne savaşı ilânı ve savaşın Osmanlı Devleti'nin ağır yenilgisiyle sonuçlanması üzerine imzalanan Ayastefanos Antlaşması'yla Sırp'lar bağımsızlıklarını elde etti. Bu antlaşmanın gözden geçirilmesi amacıyla yapılan Berlin Antlaşması, Sırbistan ve Karadağ'ın bağımsızlığını tanıdı. Bu anlaşmalarla Niş, Şehirköy (Pirrot) ve Leskofça da Sırbistan sınırlarına dahil oldu.

**Bağımsızlıktan Günümüze Sırbistan.** 1878'de bağımsızlığını kazanan Sırbistan'da Prens Milan Obrenoviç 1882'de krallığını ilân etti. Sırp Krallığı elde ettiği sınırlardan memnun değildi. Öncelikle Sırp topraklarının bir kısmı Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun egemenliğindeydi. Berlin Antlaşması'yla Avusturya-Macaristan önemli bir Sırp nüfusun yaşadığı Bosna-Hersek'i de yönetimi altına almıştı. Sırbistan'ın Avusturya-Macaristan'a yönelik toprak talepleri I. Dünya Savaşı'nın önemli sebeplerinden birini oluşturur. Bunun yanında Osmanlı Devleti elinde kalan Yenipazar sancağı ve tarihlerinin beşiği olarak gördükleri Kosova ile Selânik'e kadar uzanan Makedonya bölgesi de Sırbistan'ın hedefleri arasında yer almaktaydı. Bulgaristan 1885'te Doğu Rumeli eyaletini ilhak edince Sırbistan Bulgaristan'a savaş açtı. Savaşta yenilgiye uğrayan Sırbistan geri adım atmak zorunda kalmakla birlikte bundan sonra Makedonya bölgesindeki taleplerini gerçekleştirmek için Bulgarlar'la büyük bir rekabete girişti. Silâhlı çeteler yardımıyla yürütülen bu rekabette Bulgar-Makedon örgütlerinin üstünlüğü karşısında Sırp'lar, Rum komiteleriyle iş birliği yoluna gitti ve özellikle 1904'ten itibaren Bulgarlar'a karşı Batı Makedonya'da önemli

başarılar elde etmeye başladı. 1908 Jön Türk İhtilâli, Makedonya'daki silâhlı çatışmaları sona erdirdi ve Osmanlı topraklarında yaşayan Sırp'lar meşrutiyet kulübü şeklinde teşkilâtlanarak 1908 genel seçimlerine katıldı. Seçimler sonunda üç Sırp Osmanlı meclisine seçildi. Bununla birlikte İttihat ve Terakkî hükümetinin Makedonya sorununu çözme girişimleri başarı sağlayamadı. 1912'de Sırbistan, Karadağ, Yunanistan ve Bulgaristan Balkan ittifakını kurdu. I. Balkan Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin bölgedeki egemenliğine son verildi. Fakat ele geçirdikleri toprakları paylaşmada uzlaşamayan Balkan devletleri arasında 1913'te II. Balkan Savaşı patlak verdi. Sırbistan, Karadağ, Yunanistan, Romanya ve Osmanlı Devleti'nin Bulgaristan'a karşı birleştiği bu savaştan Sırbistan galip olarak ayrıldı. Balkan savaşı sonucunda Sırbistan, Kosova'yı ve bugünkü Makedonya Cumhuriyeti bölgesini topraklarına kattı.

Osmanlılar'a yönelik taleplerini gerçekleştiren Sırbistan, Avusturya-Macaristan'a karşı politikalarına ağırlık verdi. Avusturya-Macaristan 1908 Jön Türk İhtilâli'nden sonra Bosna-Hersek'i resmen ilhak etmişti. Halbuki bölge Sırbistan'ın ulusal hedefleri arasında en ön sırada yer alıyordu. Bununla bağlantılı olarak 1914'te Avusturya-Macaristan veliahdı Arşidük Franz Ferdinand ve eşi Sophie, Saraybosna'da gizli bir Sırp teşkilâtı mensubu olan Gavrilo Princip tarafından öldürüldü, böylece Sırbistan-Avusturya anlaşmazlığı I. Dünya Savaşı'nı ateşleyen fitil oldu. I. Dünya Savaşı'nda Almanya ve Bulgaristan'ın saldırısına uğrayan Sırbistan savaş sonunda en kârlı çıkan devletlerden biri oldu. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu dağıldı ve imparatorluktan ayrılan Slavlar'ın Sırbistan'la birleşmesi sonucunda 1918'de anayasa ile yönetilen Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı kuruldu. Kralın Sırp olduğu devlette 1920'lerde Sırp'ların diğer uluslara karşı ayrıcalıklı konumunu güçlendirmesi iç karışıklıklara yol açtı. Bunun üzerine 1929'da anayasa kaldırılarak bir kral diktatörlüğü kuruldu ve devletin adı Yugoslavya Krallığı olarak değiştirildi. II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla 1941'de Yugoslavya Alman, İtalyan, Macar ve Bulgar ordularının işgaline uğradı. Bunun üzerine kral ve hükümet ülkeyi terketmek zorunda kaldı. Alman işgaline karşı direnen Josip Broz Tito'nun önderliğindeki komünist partisi (KPJ) hareketi genel savaşta Almanya'nın yenilgiye uğramasıyla başarıya ulaştı. 1944'te Kızılordu'yla birlikte Belgrad'ı kur-

taran Halk Kurtuluş Ordusu 1945 Mayısına kadar Yugoslav topraklarını kontrolü altına aldı ve Yugoslavya'da sosyalist bir rejim kuruldu. 29 Kasım 1945'te krallığa son verilerek Federatif Yugoslavya Halk Cumhuriyeti (FNJR) ilân edildi. Tito'nun yönetimindeki devlet altı cumhuriyetten (Sırbistan, Hırvatistan, Slovenya, Bosna-Hersek, Karadağ ve Makedonya) oluşuyordu. Voyvodina ve Kosova, Sırbistan Cumhuriyeti'ne bağlı olmakla birlikte 1946 anayasasıyla özerk bir statü kazandı. Bu bölgelere 1974 anayasasıyla cumhuriyet statüsüne yakın bir statü verildi. Tito'nun Sovyetler Birliği ile ilişkileri kötüleşince Yugoslavya 1948'de Kominform'dan atıldı ve bundan sonra kendine özgü bir sosyalist rejim (özyönetimci sosyalizm) uygulamaya başladı. Tito döneminde Sırp'ların devlet yönetimine katılımı diğer milletlere göre nisbeten daha fazlaydı. 1980'de Tito ölünce milliyetçi Sırp fikirleri yeniden canlanmaya başladı. Sırp'ların Yugoslavya'da yeterince temsil edilmediği savıyla güçlenen Sırp Sosyalist Partisi lideri Slobodan Milošević (Milošević) 1987'de Sırbistan Cumhuriyeti'nin başkanlığına seçildi. 1989'da Kosova ve Voyvodina'nın özerkliğini ortadan kaldıran Milošević, 1990'da Yugoslavya'nın dağılmaya başlaması üzerine Yugoslavya'dan ayrılmak isteyen cumhuriyetlere karşı Yugoslav ordusuyla harekete geçti. Mayıs 1992'de Sırbistan ve Karadağ, Yugoslavya Federasyonu'nu Savezna Republika Jugoslavije (SRJ) adı altında kurdular. Önce Hırvatistan ve ardından Bosna-Hersek'te 1991-1995 arasında yaşanan savaşta Boşnaklar büyük bir katliama mâruz kaldı (özellikle Srebreniça katliamı 2007'de mahkeme kararıyla soykırım olarak kabul edilmiştir) ve Amerika Birleşik Devletleri'nin girişimi üzerine yapılan Dayton Antlaşması'yla Bosna savaşı sonlandırıldı. Kosova'da çoğunluğu oluşturan Arnavutların otonomi talepleri yüzünden Sırp ordusu Kosova üzerine yürüyerek Arnavutları göçe zorlayınca 1999'da NATO Sırbistan'a karşı askerî müdahalede bulundu ve Kosova'da özerk bir yönetim oluşturuldu. Birleşmiş Milletler denetiminde NATO ülkelerinden sağlanan askerî birlikler (KFOR) Kosova'da konuşlandırıldı, günümüzde bölgenin güvenliği bu birlikler yardımıyla sağlanmaktadır. Savaşlar sebebiyle yıpranan ve uluslararası arenada izole olan Sırbistan'da 2000'de Milošević diktatörlüğü barışçıl bir devrimle yıkıldı. Yeni hükümet bir yandan demokratikleşme hamleleri yaparken Batı ile ilişkilerini yeniden düzenlemek için girişimlerde bulundu. Devrik lider Mi-

lošević tutuklandı ve savaş suçlusu olarak Lahey Savaş Suçları Mahkemesi'ne gönderildi, mahkemesi sonuçlanmadan 11 Mart 2006'da öldü.

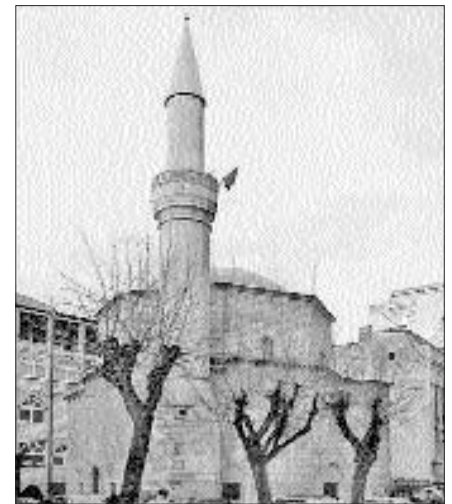
2002 yılında yapılan Belgrad Antlaşması'yla Yugoslavya yerine Sırbistan ve Karadağ Cumhuriyeti (SCG) oluşturuldu. Antlaşmaya göre her iki cumhuriyet, bir referandumla % 55'in üzerinde bağımsızlık yönünde sonuç aldığı takdirde ayrılma kararı alabilecekti. 21 Mayıs 2006'da yapılan referandum sonucunda % 55,4 oyla Karadağ'da bağımsızlık kararı çıkması üzerine 3 Haziran 2006'da Karadağ bağımsızlığını ilân etti. Bunun üzerine 5 Haziran 2006 tarihinde Sırbistan da bağımsızlığını resmen duyurdu. 2008 yılına kadar özerk bir yönetime sahip Kosova da 17 Şubat 2008 tarihinde bağımsızlığını ilân etti ve günümüze kadar başta Amerika Birleşik Devletleri, Fransa, Almanya, İngiltere, Türkiye ve yirmiyi aşkın ülke tarafından bağımsızlığı tanındı.

### III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Sırbistan'da İslâmiyet bölgede Osmanlı egemenliğinin kurulmasıyla yayılmaya başladı. XIV. yüzyılın sonlarından itibaren 1521'de Belgrad'ın alınışına kadar uzanan süreçte bugünkü Sırbistan toprakları büyük ölçüde Osmanlı yönetimine girdi ve bu süreçte Anadolu'dan ve diğer Osmanlı topraklarından gelen Türk ve müslüman ahalinin bir kısmı bölgeye yerleştirildi. Bunun yanında yerli hıristiyan halktan önemli sayıda insan da farklı sebeplerle İslâmiyet'i seçti. Viyana Kuşatması'nın ardından başlayan toprak kayıpları bölgede yaşayan müslümanları önemli ölçüde etkiledi ve göçlere sebep oldu. XVII. yüzyıl sonu ve XVIII. yüzyılın ilk döneminde Macaristan, Hırvatistan ve Voyvodina'dan Osmanlı yönetiminde kalan Sırp topraklarına göçler olurken XIX. yüzyılda ve özellikle Osmanlı-Rus savaşından sonra Karadağ ve Bosna-Hersek'ten çok sayıda müslüman Osmanlı yönetiminde kalan Sancak'a (Novipazar / Yenipazar) ve diğer bölgelere göç etti. Sırbistan'ın özerklik ve bağımsızlık kazanma sürecinde ise bölgedeki müslümanların sayısı gittikçe azaldı. 1830 yılında özerklik hakları elde eden Belgrad paşalığında yalnızca 9000 civarında müslüman yaşadığı ileri sürülürken bunların da bir yıllık süre zarfında Sırbistan'ı terketmeleri kararlaştırıldı. 1834'te bütün Sırbistan'da yaklaşık 15.000 Türk yaşamakta olup bunların 6000'i Belgrad, 4000'i Öziçe'deydi. Bilhassa 1858-1867 yılları arasında uygulanan baskı ve katliamlar üzerine yaklaşık 8000

Türk Sırbistan'ı terketmek zorunda kaldı. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'yla Sırbistan güneyde ve doğuda müslümanların yaşadığı yeni topraklar ele geçirdi. Niş, Pirot ve Leskovica'nın alınmasından sonra müslüman halk kitleleri halinde sürüldü ve bölgedeki kültür varlıkları yok edildi. Sırbistan, Berlin Kongresi'nde ülkedeki dinî azınlıkların haklarının korunacağını taahhüt etti ve merkezi Niş'te bulunan bir müftülük kuruldu. 1912 yılında müslümanların çoğunlukta bulunduğu Yenipazar sancağı, Kosova ve Makedonya'nın bir kısmının Sırbistan'ın eline geçmesiyle Sırbistan'daki müslüman nüfusu yarım milyona ulaştı. 1913'ten itibaren Niş müftüsü başmüftü statüsüne yükseltilerek mahallî müftülükler teşekkül etti. II. Dünya Savaşı'nın başlamasına kadar Sırbistan'dan toplam 250.000 müslümanın Türkiye'ye göç ettiği tahmin edilmektedir. 1945'ten itibaren müslümanların Türkiye'ye göçü sürmüş olup göç edenler arasında Türkler'in ön sırada yer aldığı görülmektedir. 1990'daki çözümlenin ardından Sırbistan'da kalan en önemli müslüman yerleşim bölgesi Kosova yanında Sırbistan ve Karadağ arasında bölüşülmüş Sancak bölgesidir. Günümüzde bölgede yaşayan müslümanlar kendilerini büyük çoğunlukta Boşnak olarak tanımlamaktadır. 1991'den itibaren yaşanan savaşlar sebebiyle Sancak bölgesinden 100.000 civarında müslümanın göç ettiği tahmin edilmektedir. 2002'deki nüfus istatistiklerine göre Sırbistan'da (Kosova hariç) toplam 135.670 Boşnak ve 15.869 "müslüman" yaşamaktadır. Sancak bölge-

Belgrad'da Bayraklı Cami





Belgrad'da Osmanlı dönemine ait bir türbe

sinin en önemli şehirleri olan Novi Pazar, Tutin ve Sjenica'da müslümanların nüfusu % 70'ten fazla olmakla birlikte diğer şehirlerdeki nüfusa oranları daha düşüktür. 1991'de Slovenya, Hırvatistan, Bosna-Hersek ve Makedonya Yugoslavya'dan ayrıldığında Sancak bölgesi Sırbistan ve Karadağ'dan oluşan Savezna Republika Jugoslavije (SRJ) adındaki yeni federasyonun içinde kaldı. Sancak'taki Sancak Müslümanları Millî Meclisi tarafından 25-27 Ekim 1991 tarihinde düzenlenen referandumda seçmenlerin % 98,9'u söz konusu federasyon içerisinde Sancak bölgesinin özerkliği için "evet" oyu kullandı. Ancak referandum döneminin Belgrad rejimi tarafından kabul edilmedi ve bölgede Bosna-Hersek ve Kosova savaşları devrinde (1992-2000) büyük sıkıntılar yaşandı. 22 Nisan 2001'de Karadağ'daki seçimleri kazanan devlet başkanı M. Djukanović, Yugoslavya'dan bağımsızlık için referanduma gideceğini ilân etti. 21 Mayıs 2006 tarihinde Karadağ'daki referandumda bağımsızlık çıkınca Karadağ Cumhuriyeti 3 Haziran 2006 tarihinde bağımsızlığını ilân edip resmen Sırbistan Cumhuriyeti'nden ayrıldı ve Sancak bölgesi böylece iki kısma bölündü. Karadağ Cumhuriyeti'ne ait Sancak bölgesinin Pljevlja (Taşlıca), Bijelo Polje (Akova), Berane, Rožaje ve Plav gibi şehir merkezleri ve etrafı Sırbistan'dan ayrıldı. Günümüzde Sırbistan'da kalan bölüm ise Novi Pazar, Tutin, Sjenica, Prijepolje, Nova Varoš ve Priboj gibi şehir merkezleri ve etraftaki köylerden oluşmaktadır.

Osmanlı egemenliğinin kuruluşuyla birlikte bölgede yeni şehirlerin kurulmaya başladığı, eski şehirlerin de gelişme gösterdiği ve tipik bir İslâm şehrine dönüştü-

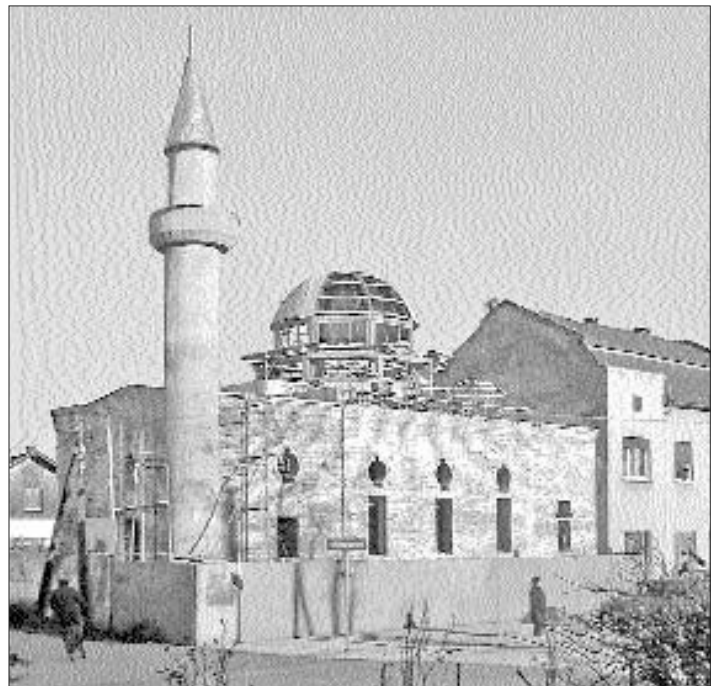
ğü dikkati çeker. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin kayıtlarına göre Osmanlı döneminde Belgrad'da 250 (fakat tahrir kayıtlarına göre bu sayı yetmiş civarındadır; bk. Djurić-Zamolo, s. 57 vd.), Niş'te yirmi beş, Semendire'de yirmi dört ve Yenipazar'da otuz beş cami ve mescid bulunmaktaydı. Bunların yanında çok sayıda medrese, mektep, tekke, imaret, han, hamam, türbe, saat kulesi, kervansaray, çeşme, sebil, köprü, kale gibi Osmanlı devri eserleri kaydedilmektedir. Bu eserlerin ve özellikle camilerin yalnızca çok azı zamanımıza kadar ulaşabilmiştir. Belgrad'da günümüzde bir tek açık cami (Bayraklı Cami) kalmış, 1867'den beri resmî olarak müslüman cemaatinin yönetiminde bulunan bu cami de 2004'te Kosova'da meydana gelen olaylar üzerine saldırıya uğramakla birlikte varlığını korumuştur. Niş'teki İslâm Ağa Camii ise yakılarak tahrip edilmiştir. Hıristiyanlar da Osmanlı yönetiminde, özellikle XVI. yüzyılda ve XVII. yüzyılın ilk yarısında çok sayıda kilise ve büyük manastır yap-tırma imkânına sahip olmuşlardı.

Yugoslavya'da sosyalist rejimin kurulmasıyla birlikte ülkede tekkeler ve tarikatlar, başörtüsü vb. yasaklanmıştır. Fakat 1974'ten itibaren Yugoslavya'da yeniden tarikatların varlığına rastlanır. ZIDRA cemaati adıyla teşkilâtlananlar arasında Mevlî, Halvetî, Rifâî, Kâdirî, Nakşibendî gibi tarikatlar yer almaktadır. Din eğitimi veren okullar Yugoslavya'da başlangıçta yasaklanmış, fakat daha sonra yeniden açılmaya başlanmıştır. Yugoslavya dönemin-

de müslümanların dinî lideri Saraybosna'da oturan reisülulemâ (başmüftü) idi. Yugoslavya'nın dağılmasıyla birlikte Sancaklı müslümanlar bir müftünün önderliğinde kendi dinî teşkilâtlarını kurdular. Sancak müftüsü Saraybosna'daki reisülulemâyı bir üst dinî otorite olarak kabul etmekte ve günümüzde Sancak ile Bosna-Hersek arasında yakın ilişkiler bulunmaktadır.

Ancak 2007 yılından itibaren ayrılmalar yaşanmaya başladı ve Sırbistan'daki müslümanlar Bosna-Hersek'teki müslümanlardan ayrılarak Sırbistan İslâm Birliği'ni kurdular. Sırbistan'daki müslüman cemaatinin dinî teşkilâtının başında bir reisülulemâ bulunmakta ve Belgrad'daki bu başmüftü dinî işlerle ilgili olarak hükümetle ilişkilerde müslümanları temsil etmektedir. İmamlar Belgrad'da bulunan reisülulemâ ve Novi Pazar, Novi Sad ve Arnavut çoğunluğun yaşadığı Preşevo'daki müftülerin yönetiminde görev yapmaktadır. Sırbistan'da müslümanlara ait ayrı bir orta öğretim sistemi bulunmayıp kullanılan ders kitapları Sırp ders kitaplarıdır. Bu sebeple ortaöğretimde İslâm tarihi ve Boşnak kültürü ve tarihi gibi konular ihmal edilmekte, ders kitaplarında İslâm karşıtı imgeler yer almaktadır.

Sırbistan'da İslâm dünyasıyla ilgili en önemli araştırma kurumlarından biri Belgrad Üniversitesi'nde yer alan Doğu Dilleri Kürsüsü'dür. 1926'da Fehim Bayraktar-veviç tarafından kurulan bu bölümde günümüzde Türkçe, Arapça, Farsça ve Os-



Subotica'da yeni inşa edilen cami

manlıca öğretilmektedir. Ayrıca aynı üniversitedeki Tarih Bölümü'nde ve Sırbistan Bilimler Akademisi'nde Osmanlı tarihi üzerine araştırma yapan uzmanlar bulunmaktadır. Bununla birlikte Osmanlı ve İslâm araştırmalarının merkezi Yugoslavya döneminde Saraybosna'daki Şarkiyat Enstitüsü idi ve bu şehirde bulunan kütüphaneler, başta Gazi Hüseyin Bey Kütüphanesi olmak üzere gerek Osmanlı gerekse İslâm araştırmaları açısından zengin koleksiyonlara sahipti. Ancak Yugoslavya'nın dağılmasından sonra Sırbistan'da şarkiyat ve İslâm araştırmaları alanında en önemli kurumlar Belgrad'da ve özellikle günümüzde Sırbistan sınırları içinde müslümanların yoğun biçimde bulunduğu Sancak bölgesinin merkezi Novi Pazar şehrinde bulunmaktadır. Novi Pazar'da dinî eğitim veren bir medrese, İslâm Akademisi (İlahiyat Fakültesi) ve 2002'den itibaren bir özel üniversite yer almaktadır. Sırbistan'da ilâhiyatla ilgili araştırmalar çok yaygın olmakla birlikte şarkiyat araştırmaları kapsamında Osmanlı tarihiyle ilgili çok sayıda eser ortaya konmuştur.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Evlîya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 544-550; K. Jireček, *Geschichte der Serben*, Gotha 1911-18, I-II; H. W. V. Temperley, *History of Serbia*, London 1917; V. Stefan Karadžić, *Srpske Narodne Pjesme*, Beograd 1932, II, 268-270; L. Hadrovics, *Le peuple serbe et son église sous la domination turque*, Paris 1947, s. 48, 153; Halil İnalçık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara 1954, s. 149-173; E. Albrecht, *Ortsnamen Serbiens in türkischen geographischen Werken des XVI.-XVIII. Jahrhunderts*, München 1975, tür.yer.; D. Djurić-Zamolo, *Beograd kao Orijentalna Varoš pod Turcima 1521-1867*, Beograd 1977; Ejub Mušović, *Etnički Procesi i Etnička Struktura Stanovništva Novog Pazara*, Beograd 1979, s. 7-125; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri II/3*, s. 428-430; a.e. III/3, s. 112, 149, 317-347; a.mlf., "Yugoslavya'da Türk Âbideleri ve Vakıfları", *VD*, sy. 3 (1956), s. 175-177; Charles-Barbara Jelavich, *The Establishment of the Balkan National States, 1804-1920*, London 1986, s. 26 vd., 53 vd.; H. Sundhausen, *Historische Statistik Serbiens, 1834-1914*, München 1989, s. 46-127; M. Popović, *Beogradska turdjava*, Beograd 1991; O. Zirojević, *Srbija Pod Turskom Vlastu (1459-1804)*, Beograd 1995, s. 5-8, 14-15, 44-46, 137; A. Popović, *Balkanlarda İslâm*, İstanbul 1995, s. 185-188, 190-193, 214-217, 245-251; a.mlf., "Şirb", *El<sup>2</sup> Suppl.* (İng.), s. 748-752; Mustafa Memić, *Bošnjaci-muslimani Sandžaka i Crne Gore*, Sarajevo 1996, tür.yer.; E. Hösch, "Das byzantinische Erbe bei den Balkanvölkern", *Byzanz und seine Nachbarn* (haz. A. Hohlweg), München 1996, s. 69-81; T. Judah, *The Serbs: History, Myth and the Destruction of Yugoslavia*, London-New York 1997, s. 7-9; N. Malcolm, *Kosovo: A Short History*, New York 1999, s. 139-162; *Response to Noel Malcolm's Book Kosovo: A Short History* (ed. M. Ekmečić v.dğr.), Belgrade 2000, s. 101; *Le nouvel islam*

*balkanique: Les musulmans, acteurs du post-communisme, 1990-2000* (ed. X. Bougarel v.dğr.), Paris 2001; Mehmet Çetin Borekçi, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sırp Meselesi*, İstanbul 2001, s. 14-191; V. Corović, *Istorija Srba*, Beograd 2003, s. 202 vd.; Mehmet Hacısalihoğlu, *Die Jungtürken und die Mazedonische Frage*, München 2003, s. 257, 350; a.mlf., "Die Zeit der Osmanen Herrschaft", *Wegweiser zur Geschichte Kosovo* (ed. B. Chiari v.dğr.), Paderborn 2006, s. 35-41; Murat Yılmaz, *Sancak: Drina'nın Öbür Yakası, Kimlik Oluşumu ve Otonomi Sorunu*, İstanbul 2004, tür.yer.; P. Bartl, "Sandschak von Novi Pazar", *Lexikon zur Geschichte Südosteuropas* (ed. E. Hösch v.dğr.), Wien 2004, s. 596-597; A. Fotić, "Belgrade: A Muslim and non-Muslim Cultural Centre (16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> Centuries)", *Provincial Elites in the Ottoman Empire* (ed. A. Anastasopoulos), Rethymon 2005, s. 51-75; Branislav Djurdjev, "Hrišćani-Sipahije u Severnoj Srbiji", *Godišnjak Istoriskog Društva Bosne i Hercegovine*, IV, Sarajevo 1952, s. 164-170; V. Vinaver, "Tursko Stanovištvo u Srbiji za Vreme Prvog Srpskog Ustanka", *Istorijski Glasnik*, II, Beograd 1955, s. 41-80; R. Grulich, "Die türkische Volksgruppe in Jugoslawien", *MT*, I (1975), s. 22-34; A. Hajek, "Srbistan", *IA*, X, 556-566; Kosta Petković v.dğr., "Srbija", *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb 1968-71, VII, 631-688; VIII, 1-105; M. O. H. Ursinus, "Şirb", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 671-673; Machiel Kiel, "Niş", *DIA*, XXXIII, 147-149; a.mlf., "Özçe", a.e., XXXIV, 127-129.



MEHMET HACISALİHOĞLU

#### SIRÇA SARAY

(bk. ÇİNİLİ KÖŞK).

#### SIRÇALI MEDRESE

Konya'da çinileriyle ünlü XIII. yüzyıla ait medrese.

Taçkapısındaki kitâbeye göre 640 (1243) yılında Selçuklu Emirî Bedreddin Muslih tarafından yaptırılmıştır. İçindeki sırlı tuğla ve çini süslemelerden dolayı Sirçalı Medrese olarak tanınan yapı kurucusundan dolayı Muslihiyye Medresesi adıyla da anılmaktadır. Ana evvâdî çini kitâbede ustasının mimar Muhammed b. Muhammed et-Tûsî olduğu belirtilmiştir. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Hanefî fıkhı ile tefsir okutulan medrese XVII. yüzyılda harap olmaya başlamış, talebe hücreleri XIX. yüzyılda tamamen yıktırılarak yerine kerpiç odalar yapılmış ve 1924 yılına kadar kullanılmıştır. 1943-1954 yıllarında elden geçirilen yapı 1960'ta Konya Müzesi'ne bağlı Mezar Anıtları Seksiyonu olarak ziyarete açılmıştır. Mahmut Akok'un projesi esas alınarak 1969'da Millî Eğitim Bakanlığı'nca restore edilmiştir.

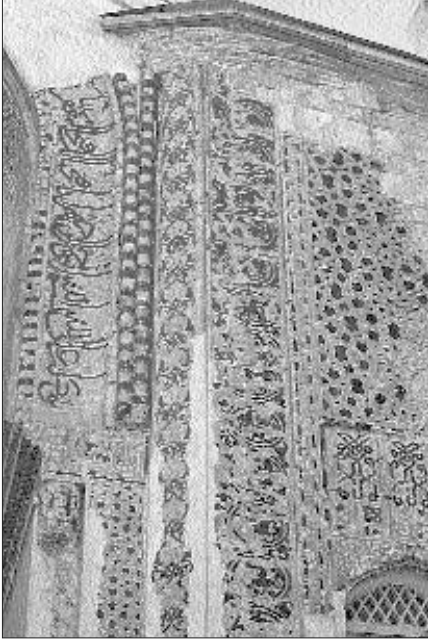
Açık avlulu medreseler tipindeki yapı iki katlı ve iki eyvanlı olup doğu-batı doğrul-

tusunda 17 x 30,50 m. ölçülerinde dikdörtgen bir plana sahiptir. Dış duvarlarda taş, iç mimaride tuğla malzeme kullanılmıştır. Medresenin doğu cephesinde dışa taşkın eyvan benzeri bir taçkapı bulunmaktadır. Kenger başlıklı sütunçelere dayanan taçkapı kemeriyle dikdörtgen dış çerçeve arasındaki bölüm bitki ve geometrik motiflerle süslenmiştir. Kapalı yıldız formlarıyla rûmî ve palmetlerden oluşan bu süslemeler Anadolu Selçuklu taş işçiliğinin zengin örneklerindedir. Derin nişin iki yanındaki mihrabiyelede zikzak desenli sütunçeler, mukarnaslı kavsaralar ve yıldız kollarından örülen geometrik tezyinat dikkat çeker. Basık kemerli giriş kapısı üzerinde üç dilimli kemer içinde neşih harflerle yazılmış yedi satırlık tarih kitâbesi mevcuttur.

Taçkapıdan üzeri beşik tonozlu eyvanla avluya ulaşılır. Avluyu çeviren revaklar köşeleri hafifletilmiş kalın ayakların taşıdığı altta Bursa, üstte sivri kemerli olarak ele alınmıştır. Revakların örtüsü ortada beşik, yanlarda çapraz tonozludur. Kuzey ve güneyde sıralanan dörder adet talebe hücreleri de revak gibi onarım sırasında yenilenmiştir. Avluya açılan kapı ve birer mazgal pencereleri vardır. Girişin karşısında yer alan ve medresenin en büyük mekânı olan ana eyvana üç basamak merdivenle çıkıl-

Sırçalı Medrese'nin taçkapısı - Konya





Sırçalı Medrese eyvanındaki çini süslemelerden bir detay

maktadır. Eyvanın kuşatma kemeriyle birlikte üst kısmı yıkılan tonozu tamir edilmiştir. Kible duvarında bir mihrap nişi mevcuttur. İki yanındaki büyük kapalı odalar küçük dersane olarak planlanmış olup kubbeyle örtülmüş, avluya ve batı cephesine açılan pencerelerle aydınlatılmıştır. Kible duvarında mihrabı bulunan kuzeybatıdaki oda aynı zamanda mescid şeklinde kullanılmıştır. Taş döşemeli avlunun ortasında bir havuz bulunmaktadır.

Medreseyi asıl üne kavuşturan zengin sırlı tuğla ve mozaik çinili süslemeleridir. Vaktiyle tamamı çinilerle kaplı olan yapının bugün yalnız batı eyvanında, türbe tavanında, revakları taşıyan ayaklarda, kubbeli odaların pencere üstlerinde ve ana eyvanında çini bezeme kalmıştır. Firûze, patlıcan moru ve kobalt mavisi renklerindeki çiniler mozaik tekniğinde yüzeylere yerleştirilmiştir. Giriş eyvanı ve türbe kubbesini süsleyen geometrik örnekler ana eyvanın arka duvarında yıldız kolları ve gamalı haçlarla devam ettirilmiştir. Tonozdaki sırlı tuğlayla işlenmiş satrançlı küfi yazılar, çinili usta kitâbesi ve pencere üstlerindeki örgülü küfi kitâbeler yanında eyvan kemerini iki kuşak halinde dolaşan nesih âyet kitâbeleri, kıvrık dal, rûmî ve palmet motifli zemin dolgularıyla medresenin en görkemli süslemeleridir. İki kitâbe kuşağı arasında birbirini kesmeden uza-

nan iki renkli palmet şeridi bulunmaktadır.

Taç kapının sağında Bedreddin Muslih'in türbesi yer almaktadır. Kare planlı ve iki katlı türbeye iki basamaklı merdivenle çıkmaktadır. Doğu ve batıdan pencerelerle aydınlatılmış yapının üzeri tonoz biçiminde basık bir kubbeyle örtülmüştür. İçinde üç adet sanduka bulunan türbede merdiven altından inilen cenazelik katının üstü çapraz tonoz örtülüdür. Girişin güneğinde türbenin simetrisinde bir oda mevcuttur. Tek katlı giriş eyvanı zamanla yıkıldığından onarılmış, ancak giriş bölümüne bağlanan Bursa kemeriyle eyvanın kuşatma kemeri arasında kalan boşluğun örtü problemi çözümlenemediğinden mukarnas dolgulu köşe trompları açıkta kalmıştır. Eyvanın iki yanında üst katlara geçit veren koridorlar uzanmaktadır. Sırçalı Medrese dengeli plan düzeni ve taş işçiliğinin yanında geometrik süslemeleri, bitki ve yazı örneklerini âbidevi ölçüde bir araya getiren çinileriyle Anadolu Selçuklu sanatının en gösterişli yapılarından biridir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

F. Sarre, *Denkmäler Persischer Baukunst*, Berlin 1910, s. 125-128; a.m.f., *Konya: Seldschukische Baudenkmäler*, Berlin 1921, s. 10; Şehabettin Uzluk, *Konya Abideleri*, Konya 1939, s. 16-25; Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 888-899; Semra Ögel, *Anadolu Selçuklularının Taş Tezminatı*, Ankara 1966, s. 42; Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri*, Ankara 1969, s. 75 vd.; Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri*, İstanbul 1970, I, 160-166; Mehmet Önder, *Mevlâna Şehri Konya*, Ankara 1971, s. 155-160; Şerare Yetkin, *Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi*, İstanbul 1972, s. 51-58; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı II: Anadolu Selçuklularından Beylikler Devrinin Sonuna Kadar*, İstanbul 1973, s. 105; Yaşar Erdemir, *Sırçalı Medrese Mezar Anıtları Müzesi*, Konya 2002; M. Zeki Oral, "Konya'da Sırçalı Medrese", *TTK Belleten*, XXV/99 (1961), s. 355-396; M. Meinecke, "Tuşlu Mimar Osman Oğlu Mehmed Oğlu Mehmed ve Konya'da 13. Yüzyılda Bir Çini Atölyesi", *TEt.D.*, sy. 11 (1968), s. 81-93; Mahmut Akok, "Konya'da Sırçalı Medrese'nin Rölöve ve Mimarisini", *Türk Arkeoloji Dergisi*, XVIII/1, Ankara 1969, s. 5-35.



ABDÜSSELÂM ULUÇAM

### SIRRI PAŞA

(1844-1895)

Osmanlı devlet adamı,  
edip, şair ve âlim.

Girit'in Kandiye şehrinde doğdu. Asıl adı Selim Sırrı'dır. Kaynaklarda Sırrı-i Giridî, Giritli Sırrı Paşa ve Selim Sırrı Paşa olarak da anılır. Babası, Konya'dan göç ederek Girit'e yerleşmiş ailelerden birine mensup olan Helvacızâde Tosun Efendi'dir. On iki

yaşındayken babasını kaybetti. İlk tahsil ve gençlik yıllarını dedesinin yanında geçirdi. On altı yaşında memuriyete başladı ve Kandiye Mahkeme-i Şer'iyyesi'nde kâtip oldu. Ardından Hanya'da evkaf kâtipliğine geçti (1860). Bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra o dönemde Teselya'nın en önemli yerleşim merkezi olan Yenişehir-i Fener'e (Larissa) gitti. Önce bu şehrin Merkez-i Meclis Kitâbeti'nde çalıştı, daha sonra Vezir Tepedelenli İsmâil Paşa ile Hasan Tahsin Paşa'nın divan efendiliklerinde bulundu. Tepedelenli İsmâil Paşa'nın Hudâvendigâr (Bursa) valiliği sırasında bu defa Bursa'da onun divan efendiliğini yürüttü. Sadrazam İbrâhim Edhem Paşa Yanya valisi iken onun Kalem-i Mahsûs'unda çalıştı (1867). Aynı yıl bu vilâyetin mektupçu muavinliğine getirildi. İbrâhim Edhem Paşa tarafından dönemin İzmir valisi Hekim İsmâil Hakkı Paşa'ya takdim edilen Sırrı Efendi, Aydın vilâyetinin mektupçu muavinliği görevine tayin edildi (1868). Bu sırada Hekim İsmâil Hakkı Paşa'nın küçük kızı şair ve mûsikişinas Leylâ (Saz) Hanım ile evlendi. Bu evlilikten Yusuf Razi (Bel), (Mimar) Vedat (Tek), Nezihe (Bel) ve Feride (Ayni) adlarını taşıyan dört çocuğu oldu. Ardından Prizren vilâyetinin teşkili sırasında burada mektupçu unvanıyla birkaç yıl görev yaparak İstanbul'a döndü. 1872'de Tuna vilâyeti mektupçuluğu görevine getirilen Sırrı Paşa sırasıyla Rusçuk, Bihke (Bihaç), Banyaluka, İzvornik ve Vidin'de mutasarrıflık yaptı. Doksanüç Harbi'nin sonunda Rusya ile imzalanan Ayastefanos Antlaşması'nın bazı hükümlerini icra etmek üzere Şumnu-Varna komiseri unvanıyla görevlendirildi. Ardından Karesi (Balıkesir) mutasarrıflığına tayin edildi. Daha sonra Trabzon, Kastamonu, tekrar Trabzon, Ankara, Sivas, Diyarbakir, Adana ve Bağdat'ta valilik yaptı. Birinci rütbe Osmânî ve Mecidî nişanlarına sahip olan Sırrı Paşa, vezir rütbesiyle yürüttüğü Bağdat valiliğinin ardından yeniden Diyarbakir valiliği görevine becayiş suretiyle getirildi (1892). Sırrı



Sırrı Paşa

Paşa'nın Diyarbekir ve Bağdat valilikleri sırasında ikinci bir evlilik yaptığı, bu evlilikten de çocuklarının olduğu, kızı Feride Ayni'nin torunu olan Nezih Halim Neyzî tarafından kaydedilmektedir. Sırrı Paşa, Diyarbekir valisi iken tedavi görmek üzere geldiği İstanbul'da uzun süreden beri mustarip olduğu kalp hastalığından kurtulmayarak öldü (12 Aralık 1895). II. Abdülhamid'in irâde-i seniyyesi gereğince II. Mahmud Türbesi haziresine defnedildi (M. Ali Ayni, s. 29; Ali Kemalî Aksüt, s. 67).

Celâl Nûri İleri'nin amcası ve Mehmet Ali Ayni'nin kayınpederi olan Sırrı Paşa'nın titiz ve sinirli bir mizaca sahip olmasına ve sıkıntılı bir dönemde görev yapmasına rağmen görevlerinin hiçbirinden azledilmeyişi onun başarılı bir devlet adamı olduğunu göstermektedir. Görev yaptığı yerlerde birçok yararlı hizmetler gerçekleştirmiştir. Bağdat valiliği sırasında günümüzde hâlâ kullanılan ve kendi adıyla anılan Sırrıye Barajı ile Hindiyê Seddi'ni onun inşa ettirdiği, Hille Kanalı'nın açılmasında önemli katkılarının bulunduğu bilinmektedir (*Mektûbât*, II, 46-51, 78-79; III, 250-254). Ayrıca görevli bulunduğu yerlerde âlimlere saygı gösterdiği, ihtiyaç sahiplerini koruyup sıkıntılarını giderdiği kaydedilmektedir. Arapça ve Farsça'ya vâkıf olan, nesirde bir edebî üslûba sahip olduğu bilinen Sırrı Paşa yazılarında tasavvufî konulara ağırlık vermiş, "Sırrî" mahlasıyla yazdığı şiirleri dolayısıyla dönemindeki edipler tarafından başarılı bir şair, rik'a hattında kullandığı üslûp sebebiyle iyi bir hattat olarak nitelendirilmiştir (İbnülemin, *Son Sadnazamlar*, I, 1194; *Son Asır Türk Şairleri*, IV, 2192).

**Eserleri. Tefsir. 1. Sırr-ı Kur'ân** (İstanbul 1302-1303). Fahreddin er-Râzî'nin *Me-fâtîhu'l-ğayb* adlı tefsirinin mukaddime, istiâze ve besmele ile Fâtiha sûresinin tefsirini içeren bölümünün tercümesi olup bir cilt içinde üç cüz halinde yayımlanmıştır. **2. Ahsenü'l-kasas** (*Tefsir-i Süre-i Yûsuf aleyhisselâm*; İstanbul 1309). Yine üç cüz halinde neşredilen eser Tahir Galip Seratlı tarafından *Hikâyelerin En Güzeli, Ahsenü'l-Kasas, Güzeli İnsan Yusuf, Yusuf Süresi Tefsiri* başlığıyla kısaltılıp sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 2005). **3. Sırr-ı Furkân** (*Tefsir-i Süre-i Furkân*; İstanbul 1309, 1312). **4. Sırr-ı İnsân** (*Tefsir-i Süre-i İnsân*; İstanbul 1312). **5. Sırr-ı Meryem** (*Tefsir-i Süre-i Meryem*). Eserde bazı peygamberlerin kıssaları ve öğütleri yanında Hz. Zekeriyyâ'nın eşinin mucizevî bir doğumla oğlu Yahyâ'yı dünyaya getirişine değinilmekte, ardından İsa'nın doğumu-

na ve hayatına yer verilmektedir. Sırrı Paşa'nın iki cilt olarak hazırladığı eserin sadece I. cildine ulaşılabilmektedir (Âmid 1312). Bu cildin, müellifin önsözünde geniş bir mukaddimesinden sonra sürenin 33. âyetine kadar olan kısmının tefsirinden ibaret olduğu görülmektedir. Sırrı Paşa eserin mukaddimesinde "İlm-i Tefsîr", "Tabakât-ı Müfessirîn" ve "Âdâb-ı Müfessirîn" başlıkları altında tefsir ilmiyle ilgili bazı bilgiler vermektedir. Mukaddime, *Sırr-ı Meryem*'in yayımlanmasından önce M. Ali Ayni tarafından müstakil bir risâle halinde *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn* adıyla neşredilmiş (İstanbul 1312), risâlenin sonuna da "Sâhib-i Eserin Terceme-i Hâli" başlıklı bir bölüm eklenmiştir. **6. Sırr-ı Tenzîl** (Diyarbakir 1313). Müellifin *Ahsenü'l-Kasas, Sırr-ı Furkân* ve *Sırr-ı İnsân* adlı tefsirlerinden özetlenerek oluşturulmuştur.

**Kelâm, Dinler ve Mezhepler Tarihi, Mantık. 1. Şerh-i Akâid Tercümesi** (Rusçuk 1292). Necmeddin en-Nesefî'ye ait 'Aḳā'i-dü'n-Nesefî adlı risâleye Teftâzânî tarafından yazılan şerhin (*Şerhu'l-'Aḳā'id*) tercümesi olup Sırrı Paşa'nın Tuna vilâyeti mektupçusu iken yayımladığı eser onun ilk ilmî çalışmasıdır. **2. Rû'yetullah'a Dâir Risâle** (Rusçuk 1293). *Şerh-i Akâid Tercümesi*'nde rû'yetullah konusunda kelâm ekolleri arasında yapılan tartışmalara ayrılmış bölümün müstakil neşridir. **3. Nakd-ü'l-ke-lâm fi akâidi'l-İslâm** (İstanbul 1302, 1310, 1324). Müellifin Trabzon valiliği sırasında *Şerh-i Akâid Tercümesi*'nden bazı kısaltmalar ve alıntılar yapmak suretiyle kısmen tercüme, kısmen telif tarzında düzenlediği eseridir. Birçok baskısı yapılan kitap Kâzım Albayrak tarafından seçme usulüyle sadeleştirilerek *İlm-i Kelâm'ın Özü* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1987). **4. er-Rûh** (İstanbul 1303, 1305). Müellifin Ankara valiliği esnasında telifini tamamladığını bildirdiği eserde İsrâ sûresinin ruhla ilgili 85. âyeti üzerinde durulmaktadır. Ruh konusunun düşünce tarihinin çok geniş bir meselesi olduğunu vurgulayan müellif zaman zaman kendi şiirlerinden örnekler verdiği eserini İbn Sinâ'ya atfettiği "Kasîde-i Rûhiyye" başlıklı yirmi beyitle bitirmektedir. **5. Ârâü'l-mîlel** (İstanbul 1303). Derleme niteliğindeki küçük çapta bir kelâm ve mezhepler tarihi çalışması olup kelâm ilminin çok kısa bir tarihçesi yapıldıktan sonra müslümanlar arasında ortaya çıkan fikrî ihtilâflara değinilmekte; ardından Mu'tezile, Gulât, Bâtıniyye, İsmâiliyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Havâric, Mürcie ve Cebriyye fırkaları hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Eserin sonların-

da "firka-i nâciye" kavramı üzerinde durulmuş, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerine temas edilmiş, ardından Ehl-i sünnet akidesi özetlenmiştir. **6. Mi'yârü'l-makâl** (İstanbul 1303). Bir mukaddime ile dokuz başlıktan oluşan eser, medreselerde ders kitabı olarak okutulmak üzere Arapça'sı verilen bir mantık metninin Türkçe tercümesi ve kısmî açıklamasından ibarettir. **7. Nûr-ü'l-hüdâ li-men'istehdâ** (Diyarbakir 1310). Müellifin hristiyan misyonerlerinin faaliyetleri karşısında Hıristiyanlığı eleştirmek amacıyla kaleme aldığı reddiye türünde bir eserdir. Eserde dönemin Diyarbakir Keldânî Kilisesi Başpiskoposu Abdi Yesû' Efendi ile Sırrı Paşa arasında geçen münazaralara da yer verilmektedir.

**Dil ve Edebiyat. 1. Galatât** (2. bs., İstanbul 1301; İstanbul 1305). İbn Kemal'e ait olup *et-Tenbih 'alâ ğalaṭi'l-hâmil (câhil) ve'n-nebih* adını taşıyan ve daha çok *Ĝalaṭâtü'l-'avâm* diye bilinen risâle esas alınarak yazılmıştır. Müellif, Kastamonu valisi iken kaleme aldığı bu eserde Türkçe'de yanlış kullanıldığını düşündüğü 103 Arapça kelimeyi incelemektedir. **2. Mektûbât-ı Sırrı Paşa**. Müellifin valilik görevleri sırasında yaptığı resmî yazışma ve konuşmalarla (nutuk) birçok şahsî mektup ve yazılarını ihtiva etmektedir. Tamamı üç cilt olan ve çeşitli tarihlerde basılan *Mektûbât*'ın ilk cildi, *Trabzon Vâlisi Sırrı Paşa Hazretlerinin Bazı Âsar-ı Hâmesini Hâvî Mecmuadır* başlığı ile Trabzon'da (1301), II ve III. ciltleri İstanbul'da (1315-1316) basılmıştır. Çeşitli yerlerde mektupçu ve vali olarak görev yapan Sırrı Paşa'nın özellikle vilâyet gazetelerine ilişkin görüş, faaliyet ve uygulamaları onun bu eserinde yer almaktadır (Yazıcı, XXXVI [1997], s. 224).

Sırrı Paşa'nın *Numûne-i Adâlet ve Sırr-ı İstivâ* adlı matbu iki risâlesinin daha bulunduğu kaydedilmekteyse de bunlara ulaşamamıştır. Sırrî-i Girîdî'nin iyi bir şair olduğunu belirten İbnülemin ona ait bazı şiir örnekleri vermektedir. *Dîvançe-i Sırrî* adlı bir şiir mecmuası ile *Giritli Şairler* başlıklı bir çalışmasının bulunduğu da kaydedilen Sırrı Paşa'nın özellikle *Mektûbât*'ına ve çeşitli eserlerine serpiştirilmiş şiirleri Cemal Kurnaz tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Sırrı Paşa'nın bazı eserleri arasında adı geçen, Arnavutlar'ın ah-lâkı ve âdetleriyle ilgili bazı kanun ve kuralın anlatıldığı kaydedilen *Lek Dukakin* adlı esere de (M. Ali Ayni, s. 30) ulaşamamıştır (Lek Dukakin Kanunları için bk. *İA*, I, 577-578; Shtjefen Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Gusht 2001; Tonin



Çobani, *Princi i Përfolur Lekë Dukaqini*, Tirane 2003). Sırrı Paşa'nın tefsir çalışmalarıyla ilgili yüksek lisans tezleri hazırlanmıştır: Abdülhalim Koçkuzu, *Giritli Sırrı Paşa ve Tefsirdeki Metodu* (1992, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ekrem Gülşen, *Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir İlmindeki Yeri* (1992, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); İsmail Borlak, *Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir İlmindeki Yeri* (1994, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; ayrıca bk. Abay, sy. 6 [1999], s. 293).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Sırrı Paşa, *Mektûbât*, İstanbul 1315-16, II-III, tür.yer.; a.mlf., *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn*, İstanbul 1312, Mehmed Ali Aynî'nin biyografi yazısı, s. 26-30; *Sicill-i Osmânî*, III, 15-16; *Osmanlı Müellifleri*, II, 246-248; Ali Kemâlî Aksüt, *Profesör Mehmed Ali Aynî, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1944, s. 55-67; Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 356; İbnülemin, *Son Sadrazamlar*, I, 1194; a.mlf., *Son Hattatlar*, s. 755-756; a.mlf., *Son Asır Türk Şairleri* (haz. İbrahim Baştuğ), Ankara 2002, IV, 2189-2195; Leylâ Saz, *Harem'in İçyüzü* (haz. Sadi Borak), İstanbul 1974, tür.yer.; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989, s. 103-104; Nezih Neyzi, *Kızıltoprak Hatıraları*, İstanbul 1993, s. 49-56, 70-72, 97; Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, II, 689-692; Nesimi Yazıcı, "Sırrı Paşa ve Vilâyet Gazeteleri", *AÜİFD*, XXXVI (1997), s. 223-231; Selim Özarlan, "Sırrı Girîdî ve Nakdû'l-kelâm'ı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Elazığ 1998, s. 237-264; Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", *Divân: İlmî Araştırmalar*, sy. 6, İstanbul 1999, s. 293; Cemâl Kurnaz, "Giritli Sırrı Paşa, Hayatı, Eserleri, Şiirleri", *İlmî Araştırmalar*, sy. 9, İstanbul 2000, s. 133-160; Mustafa Özel, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II", *DÜİFD*, XVI (2002), s. 122-123; K. Süssheim, "Arnavutluk", *İA*, I, 577-578; İsmet Parmaksızoğlu, "Sırrı Paşa", *TA*, XXVIII, 534; Mustafa S. Kaçalın, "Galat", *DİA*, XIII, 302; İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", a.e., XXV, 246; Nuri Özcan, "Leylâ Hanım", a.e., XXVII, 158.



CEMAL KURNAZ

### SİRRİ

(ö. 1111/1699)

#### Divan şairi, Girit defterdarı.

Asıl adı İbrâhim Sırrı olup "Sırrî" mahlasını almıştır. Kaynaklarda Üsküdarlı olduğu belirtilir. *Hediyetü'l-ârifin*'de (I, 37) yer alan Sırrî-i Rûmî b. Abdullah kaydından babasının adı öğrenilmektedir. Maliye kâtiplerinden olduğu ve bir müddet bu kaleminden çıkan yazıların tarihlerinin atılması göreviyle (tarihçilik) uğraştığı bilinmektedir. Kasidelerinde sosyal hayatı hicvetti, bu arada gördüğü haksızlıkları dile getirdi; cahillerin yüksek mevkilerde tutulduğunu, kendisine itibar edilmediğini söy-

leyerek her övdüğü devlet büyüğünden destek umdu. Buna rağmen Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Fâzıl Ahmed Paşa, Amcazâde Hüseyin Paşa gibi vezîriâzamlara sunduğu kasideler onu müreffeh bir hayata kavuşturmaya yetmedi. Yetmiş yaşında kaleme aldığı bir şiirinde akar ve zeâmet istemekte, bir başka kasidesinde kendisine yıllık geliri olan bir mansıb verildiğini, ancak bunun bütün malını mülkünü harcamasına sebep olan bir belâ olduğunu söyleyerek kanun ve şeriata göre harcadıklarının geri verilmesini ve bu haksızlığın düzeltilmesini istemektedir. Reîsülküttâb Râmî Mehmed Paşa ile Amcazâde Hüseyin Paşa'ya sunduğu kasidelerinde evini rehin verdiğini, borçluların kapısında beklediğini söylemektedir. Şiirlerinden anlaşıldığına göre yapılan yardımlardan geçici oldu ve sıkıntılı hayatından kurtulamadı. Bu durum ayrıca hiciv yazmasına sebep olmuş görünmektedir.

Girit'in 1111 (1699) yılında alınması üzerine buraya defterdar tayin edilen Sırrî aynı yıl vefat etti. Kaynakların çoğu onun Girit defterdarı iken görevi başında, Şeyhî ise Üsküdar'da öldüğünü söylemektedir (bk. bibl.). Mezarıyla ilgili araştırmalar sonuçsuz kalmıştır. Sırrî'den söz eden bütün kaynaklar onun şairliğini övmüştür. Ali Canip Yöntem, tamamen unutulmuş olan Üsküdarlı Sırrî'nin bir zamanların en meşhur şairlerinden biri olduğunu, hakkında söylenmiş övgü dolu sözlerin hiç de abartılı sayılmadığını ifade etmektedir. Neşeli, nüktedan ve şakacı kişiliği sebebiyle Nasreddin Hoca ile arasında benzerlikler kurulan şair hakkında Sâlim tezkiresinde iki şakasını aktarmış ve bu yönüyle tanıyıp sevildiğini belirtmiştir.

Nefî, Rüşdî, Mezâki Süleyman Efendi, Vecdî, Şehrî gibi şairleri beğenen ve onlardan etkilenen Sırrî Efendi Rüşdî, Mezâki, Sükkerî, Râmî Mehmed Paşa, Nâbî gibi çağdaş şairlerle birbirlerine nazireler yazmışlardır. Kasidelerinde girift anlamlar, kuru ve soyut abartılar yoktur. Konuşma tarzına yaklaşan bir nazım diline sahiptir. Pek çok gazelinde sebki Hindî'nin tesiri açıkça görülmektedir. Çoğu şiirinde fazla sözden kaçınıp kısa ve mânalı söyleyişi tercih etmiş, kafiye düzeninde yenilikler ortaya koymuştur. Sırrî'nin şiirleri ölümünden sonra da sevilerek okunmuş, bunların bir kısmı bestelenmiştir. Divanında yer almadığı için aynı mahlası taşıyan başka şairlerin güfteleriyle karıştığı düşünülen Sırrî'nin bestelenmiş şiirlerinden bazıları şunlardır: Yahyâ Nazîm'in muhayyer makamında bestelediği, "Gönül düşüp ham-ı gîsû-yi

yâra kalmıştır"; hisar makamında, "Aldı dil endîşe-i zülfün kemâhî boynuna"; Hâfız Post'un rehâvî makamında bestelediği, "Dile mâye-i safâdir hat-i rûy-i yâr derler" ve hüseyinî makamında, "Leb-i peymâne-i gam neş'emiz bi-şu'leden terdir."

**Eserleri. 1. Divan.** Üzerinde yapılan doktora çalışmasına göre (bk. bibl.) divanda on yedi kaside, iki tahmîs, 123'ü Türkçe, beşi Farsça olmak üzere 128 gazel, beş tarih kıtası, sekiz rubâî, bir mesnevi mevcuttur. Belli başlı yazmaları İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'yle (TY, nr. 32/2, 358, 819, 2842, 2844/1, 5540), Süleymaniye (Hamidiye, nr. 1121) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine, nr. 967/2; Revan Köşkü, nr. 782/2) kütüphanelerinde bulunmaktadır. **2. Şerhu Medhi'n-nebî.** Millî Kütüphane'de Üsküdarlı Sırrî adına "müellif müsveddesi" olarak kayıtlı (nr. Yz. A 3446) ilk üç sayfaya yakını mensur 639 beyitlik bir eserdir. 260 beyti mesnevi nazım şekliyle, diğerleri (379 beyit) kaside ve gazel şeklinde yazılmıştır. Eserde yer alan kelimelerin bir kısmı arkaik olup çoğu ise halk arasında kullanılan gibi kaydedilmiştir. Sayfa kenarlarındaki "minhûn" ibaresiyle yapılan açıklamalar müellifin tasavvufta yeni kapılar açan düşüncelerini ortaya koymaktadır. Eserin büyük bir kısmı nasihat ve tembihlere ayrılmıştır. **3. Târîh-i Sultân Mustafâ-yı Sâ-nî.** II. Mustafa'ya sunulan eser onun Cemâziyelâhir 1106'daki (Şubat 1695) cülûsundan başlamakta, Rebîülevvel 1111'de (Eylül 1699) Edirne'den çıkışıyla sona ermektedir. III. Mustafa zamanında yaşayan ve mahkeme kâtipliği görevinde bulunan Tekirdağlı Sırrî'nin (ö. 1142/1729) *Târîh der-Beyân-ı İcmâl-i Ahvâl-i Nâdir Şâh* adlı eseriyle Üsküdarlı Sırrî'nin bu eseri birbirine karıştırılmıştır. Franz Babinger'e göre Nâdir Şah'la yapılan savaşlara katılan Sırrî burada yaşadıklarını ve gördüklerini anlatmıştır. Aynı yerde kaydedilmiş olan İbrâhim Sırrî'nin adı geçen eseri de Tekirdağlı Sırrî'ye atfedilmiştir. Eserin şimdilik iki nüshası bilinmektedir (Millet Ktp., Reşid Efendi, nr. 992/11, 1138).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Üsküdarlı Sırrî, Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni* (haz. Halime Özyılmaz, yüksek lisans tezi, 1995), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; *Üsküdarlı Sırrî Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Divan'ı (Metin-Inceleme) ile Şerhu Medhi'n-Nebî* (haz. Şevkiye Kazan, doktora tezi, 2003), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa Safâyî Efendi, *Tezkire* (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 285-289; Belîğ, *Nuhbetü'l-âsâr* (haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu), Ankara 1999, s. 143-161; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, II, 323; Sâlim, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ* (haz. Adnan İnce), Ankara 2005, s. 393-396; Müstakimzâde Süley-

man Sâdeddin, *Mecelletü'n-nişâb*, Ankara 2000, vr. 253<sup>b</sup>; Muallim Nâci, *Osmanlı Şairleri* (haz. Cemâl Kurnaz), İstanbul 1995, s. 323; *Sicill-i Osmânî*, III, 14; *Osmanlı Müellifleri*, II, 230-231; İbnü-lemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 1729-1738; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 37; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, II, 513; *TYDK*, II, 507-511; Hilmi Yücelen, *Türk Malî Tarihine Toplu Bir Bakış ve Maliyecî Şairler Antolojisi*, İstanbul 1973, s. 191-192; Babin-ger (Üçök), s. 311; *Ali Cânîp Yöntem'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri* (haz. Ahmet Sevgi – Mustafa Özcan), İstanbul 1996, s. 125-130; *Millî Kütüphane Yazmalar Kataloğu* (haz. Müjgân Cunbur v.dğr.), Ankara 2001, VI, 162; Şevkiye Kazan, “Üsküdarla Anılan Büyük Bir Şâir: Sırrî”, *Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003: Bildiriler*, İstanbul 2004, II, 329-344.



ŞEVKİYE KAZAN

### SİRRÎ-i GİRÎDÎ

(bk. SİRRÎ PAŞA).

### SİRRÛ'İ-FESÂHA

(سِرِّ الْفَصَاحَةِ)

İbn Sinân el-Hafâcî'nin  
(ö. 466/1073)  
belâgat ve özellikle  
fesahat konusundaki eseri  
(bk. HAFÂCÎ, İbn Sinân).

### SIVIŞ YILI

Osmanlı maliyesinde  
hicrî ve malî yıllar arasında  
eşitliğin korunması için  
her otuz üç yılda bir düşülen  
hicrî senenin adı  
(bk. TAKVİM).

### SİBÂK

(bk. MÜSABAKA).

### SİBEVEYHÎ

(سَبِيوِيَه)

Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebû'l-Hasen,  
Ebû'l-Hüseyn) Sibeveyhi Amr b. Osmân  
b. Kanber el-Hârisî  
(ö. 180/796)

Arap dili gramerine dair  
zamanımıza ulaşan  
ilk hacimli eserin yazarı  
ve Basra nahiv mektebinin  
en önemli temsilcisi.

135-140 (752-757) yılları arasında Şiraz yakınlarındaki Beydâ köyünde Fârisî bir anne babadan doğdu. İlk bilgileri bu çevrede aldı. Daha sonra ailesiyle birlikte Bas-

ra'ya göç etti. Eserinde Farsça'yı çok iyi bildiğini gösteren pasajlara bakılarak bu göçün on dört yaşından sonra gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Benî Hâris b. Kâ'b b. Amr veya bunun bir kolu olan Âl-i Rebîa b. Ziyâd'ın mevlâsı olup lakabı olan Sibeveyhi kelimesinin aslı Farsça “sibôyeh” olup “küçük elma” anlamına gelir. Çocukken yanaklarının kırmızı olması veya “sibeveyhi” denilerek okşanması dolayısıyla kendisine bu lakabın verildiği kaydedilir. Basra'da önce Hammâd b. Seleme'nin hadis derslerine katıldı. Bir gün Hammâd'ın huzurunda okuduğu hadisin bir kelimesinde yaptığı i'rab hatasından duyduğu üzüntü sebebiyle nahiv tahsil etmeye karar vererek on beş yıl kadar Halîl b. Ahmed'in derslerine devam etti; nahiv, sarf, fonetik ve lugat konularında büyük mesafeler aldı. *el-Kitâb*'ındaki bilgilerin çoğunu ondan yapılmış alıntılar teşkil eder. Eserde açık veya kapalı şekilde 608 yerde Halîl b. Ahmed'e yönelik referanslar tesbit edilmiştir. *el-Kitâb*'da 217 yerde adı geçen Yûnus b. Habîb kendisinden nahiv okuduğu hocaları arasında ikinci sırada yer alır. Bunlardan başka Ahfeş el-Ekber'den lugat, Ebû Amr b. Alâ ile İsâ b. Ömer es-Sekafî'den nahiv ve kıraat, Hârûn el-Kârî'den kıraat dersleri aldı. Müerric es-Sedûsî'den şiir ve lugat, Ebû Zeyd el-Ensârî ile Nadr b. Şümeyl'den lugat ilmi alanında faydalandı (Lugavî, s. 108-109; Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 62). Zekâsî, çalışkanlığı, genç yaşına rağmen geniş bilgisiyile çevresinin alâka ve takdirini kazanan Sibeveyhi, hocası Halîl b. Ahmed'in vefatından sonra nahivde zamanının en yetkili âlimi kabul edildi. Kendisinden istifade edenlerin başında Ahfeş el-Evsat ile Kutrub gelir. Derslerine sabahın alaca karanlığında gelen Muhammed b. Müstenir'e “kutrub” (gece böceği, yıldız böceği) lakabını Sibeveyhi verdi. Ahfeş el-Evsat ise Basra ilim çevresinde Sibeveyhi'nin yerini aldı ve *el-Kitâb*'ı ilk defa okuttu.

Muhtemelen Halîl b. Ahmed'in vefatından ardından Bağdat'a davet edilerek Kûfe nahiv mektebinin lideri ve Hârûnürreşid'in saray hocası olan Ali b. Hamza el-Kisâî ile münazarada bulundu. Vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin huzurunda yapılan münazara başlamadan önce Sibeveyhi, Kisâî'nin öğrencileri Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Muhammed b. Sa'dân, Hişâm b. Muâviye ve Ali b. Mübârek el-Ahmer tarafından yöneltilen soruları cevaplandırdı; asıl münazarada ise Kisâî, Arap atasözünde geçen bir ifadenin i'rabını sordu. “el-Mes'eletü'z-zün-

bûriyye” adı verilen bu meselde Sibeveyhi birçok âyeti şahid olarak zikretmesine rağmen dilleri Basralılar'ca fasih kabul edilmeyen, muhtemelen Emîn ile Me'mûn'un hocası olması sebebiyle Kisâî'nin itibarını koruma gayreti olarak önceden ayarlanmış olan bedevîlerin hakemliğiyle münazarada Sibeveyhi mağlûp ilân edildi. Bu haksızlığı vicdanen kabul eden Kisâî bir telâfi mahiyetinde Yahyâ el-Bermekî'den Sibeveyhi'ye 10.000 dirhem verilmesini istedi. İki otoritenin meseledeki ifadeyi farklı yorumlamasını dayandıkları lehçelerin farklılığına bağlayanların yanı sıra Sibeveyhi'nin başarısızlığını dilindeki tutuklukta, ayrıca alışmadığı ve tanımadığı bir muhitte bulunmasında görenler de olmuştur. Derin bir üzüntü içinde Bağdat'tan Basra'ya dönen âlim öğrencisi ve arkadaşı Ahfeş'e olup bitenleri anlattı, kendisiyle vedalaşarak Fars, Ahvaz veya Şiraz'a gitti; ağır üzüntüye bağlı mide hastalığına yakalanarak az sonra vefat etti. Kabrinin Şiraz'da olduğu kaydedilir (Lugavî, s. 65; Sîrâfî, s. 50; Zübeydî, s. 49; vefatında yaşı ve tarihiyle ilgili çeşitli rivayetler vardır). Muhtemelen nahiv alanındaki şöhretleri sebebiyle Sibeveyhi'ye benzetilerek aynı lakabı almış başka âlimler de vardır. Muhammed b. Mûsâ el-Misrî, Muhammed b. Abdülazîz el-İsfahânî, İbnü'd-Dehhân, Sibeveyhi es-Sincârî, Ali b. Abdullah el-Mağribî, Ebû'l-Hasan es-Sâbirî, İbrâhim eş-Şebüsterî, Abdurrahman b. Abdülazîz el-Medâinî bunlardandır.

Eseri. *el-Kitâb*. Arap dilinin nahvî, sarfî ve fonetiği alanında ölümsüz bir eserdir. *el-Kitâb*'ın ana malzemesi Halîl b. Ahmed'in vefatından (ö. 175/791) önce tasnife hazır vaziyette mevcuttu. Onun vefatından hemen sonra Sibeveyhi Halîl'in ilmini ihya etmek amacıyla eseri kaleme almıştır. Eserde Halîl adının geçtiği yerlerde kaydedilen, “Allah rahmet eylesin” sözü de bunu teyit etmektedir. Telifin ana malzemesini Halîl b. Ahmed'in fikirleri oluşturmakla birlikte Yûnus b. Habîb, Ahfeş el-Ekber, Ebû Amr b. Alâ, İsâ b. Ömer es-Sekafî, İbn Ebû İshak el-Hadramî ve Hârûn el-A'ver el-Kârî gibi dil, gramer ve kıraat âlimlerinin görüşleri de kitabın oluşmasında önemli katkılar sağlamıştır. Aslında *el-Kitâb*, başta müellifin Halîl b. Ahmed'den okuduğu İsâ b. Ömer es-Sekafî'ye ait *el-Câmi*' ile *el-İkmâl* olmak üzere yaklaşık bir buçuk asırlık nahiv, sarf, kıraat ve fonetik alanlarındaki gelişim ve birikimin özeti- dir. Eserde yer alan bazı ayrıntılar da böyle bir geçmiş düşündürmektedir. Nitekim Kûfe nahiv mektebi lideri Ebû Ca'fer er-

Ruâsî ve Ebû Zeyd el-Ensârî'den alıntılara rastlanmaktadır. Yûnus b. Habîb, Sîbeveyhi'nin vefatından ardından onun Halîl b. Ahmed'in nahve dair bilgisini 1000 varaklık bir eserde topladığını işitince eserin sıhhatinden şüphe etmiş, fakat daha sonra kendisinden yapılan nakillerin doğruluğunu görünce diğer kısımların da doğru olması gerektiğini kabul etmek zorunda kalmıştır (Lugavî, s. 42, 46; Sîrâfî, s. 49). Ayrıca kitapta yer alan bazı malzemelerin Sîbeveyhi'nin, kitabını Necid ve Hicaz çöllerine giderek bizzat bedevîlerden işitip tesbit ettiği bilgilerden meydana getirdiği, eserde Arapça'sına güvenilen Araplar'dan semâ ettiği dair bazı kayıtların bulunmasından anlaşılmaktadır. *el-Kitâb*'da dikkat çeken bir husus da yirmiden fazla yerde "nahviyyûn" diye geçen anonim bir gruptan yapılan alıntılardır. Sîbeveyhi bunların kıyas ve istidlâllerini düzensiz bulmakta ve görüşlerinin çoğunu reddetmektedir (*el-Kitâb*, I, 335, 383).

Ana malzemesiyle usul ve meselelerini Halîl'e ait bilgilerin şekillendirdiği eser, müellifin başka üstatlardan yaptığı nakillerle bedevîlerden dinlediği bilgilere kendi fikirlerini de katıp konu ve meseleleri tertip ve tasnif etmesiyle meydana gelmiştir. Arap aruz ve sözlük bilimlerinin kurucusu olan Halîl b. Ahmed'in *el-Kitâb*'da bu ilimlerin bir uzantısı sayılan sarf ve fonetik konularında ağırlığı görülür. Bu sebeple Sîbeveyhi'nin Arap gramerinin telifinde üstlendiği rolü sadece Halîl'den kaydettiği bilgileri tertip ve tasnif etmekten ibaret görmek doğru olmaz. Sîbeveyhi, Halîl'in bazı görüşlerine katılmadığı gibi hocası Yûnus b. Habîb'in birçok görüşüne de muhalefet etmiştir (a.g.e., II, 43, 47). Kendisinden yaşça biraz büyük olan yakın arkadaşı ve talebesi Ahfeş el-Evsat'ın eserin hazırlanmasında ve okunup şerhedilmesinde önemli katkısı olmuştur. Sîbeveyhi eserin telifi sırasında yazdığı her kısmı Ahfeş'e göstermiş, güç meseleleri onunla tartışmıştır (Lugavî, s. 69; Sîrâfî, s. 50; Zübeydî, s. 67). Eseri Sîbeveyhi'den okuyan sadece Ahfeş olmuş, ondan da Cermî, Ebû Osman el-Mâzinî, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Ali b. Hamza el-Kisâî okumuş, Kisâî'nin *el-Kitâb* hakkında giriş, reddiye ve şerh mahiyetinde yedi eser yazdığı kaydedilmiştir. Sîbeveyhi tarafından belli bir isim konulmayan ve bir süre bu şekilde elden ele dolaşan eser, Ahfeş sayesinde *el-Kitâb* (*Kitâbü Sîbeveyhi*) adını almış, III. (IX.) yüzyıldan itibaren nahvin mukaddes kitabı sayılacak kadar takdir görmüş, aralarında Mâzinî, Câhiz ve Müberred gibi simaların da

bulunduğu âlimlerin kanaatine göre alanında rakipsiz kalmış, onu gölgede bırakacak veya ondan müstağni kılacak başka bir kitap yazılmamış, nahve dair bu çapta bir eser yazmaya kalkışmak sonu utançla bitecek bir cüret sayılmıştır (Lugavî, s. 65; Sîrâfî, s. 48, 50; İbnü'n-Nedîm, s. 51 vd.). Kûfe gramer mektebinin en büyük temsilcisi Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ vefat ettiğinde yastığının altından *el-Kitâb* çıkmıştır. Câhiz, Vezir İbnü'z-Zeyyât'a en değerli hediye olarak Ferrâ'nın hattıyla yazılmış ve kendisi tarafından tezhip edilmiş bu eseri takdim etmiştir. *el-Kitâb*, Basralılar'ın ilim dünyasına karşı daima iftiharla ileri sürdükleri *el-Ayn* (Halîl b. Ahmed), *el-Kırâ'ât* (Ebû Hâtim es-Sicistânî), *el-Hayevân* (Câhiz) ile birlikte dört kitaptan biri olmuş, Aristo'nun mantığa, Batlamyus'un astronomiye dair klasik eserleriyle mukayese edilmiş (Yâkût, XVI, 117), onu ezberleyenler, on beş günde bir hatmedenler bile olmuştur (İbnü'l-Kiftî, I, 332; II, 128).

***el-Kitâb*'ın Muhtevası.** Eserde gramer kurallarının izahının yanı sıra dilin anlam ve pratik boyutları da ele alınmış, kaidelerin oluşturulmasında dayanan en önemli kaynağı bedevîlerin yaygın kullanımları teşkil etmekle birlikte kıyas ve ta'lîle dayalı çıkarımların da önemli payı olmuştur. Kitapta nâdir kullanımlar şâz, zayıf, kabih, galat gibi derecelere ayrılarak incelenmiş, kıyasa aykırı düşeceği için bunlara itibar edilmesi doğru bulunmamıştır.

*el-Kitâb*'ın muhtevası dikkatle incelendiğinde bir iç planının bulunduğu görülür. Mukaddime mahiyetindeki bölümden sonra yoğunluk itibarıyla nahiv, sarf ve fonetik ilgili konu ve meseleler birbirini izlemektedir. Eserin mukaddime yazma geleneğinin henüz yerleşmediği bir çağda yazılmış olması veya müellifin bunu yazmaya fırsat bulamaması sebebiyle eserde telif amacını ve yöntemini açıklayan bir kısım bulunmamaktadır. Bununla birlikte mukaddime sayılabilecek bazı hususlara eserin baş tarafında yer verilmesi bilinçli ve planlı bir yöntem uygulandığı izlenimi vermektedir. Bunlar kelime, kelâm ve çeşitleri, isim, fiil ve harfin tanımları, i'rab ve binâ, isim, fiil, tesniye ve cemilerde i'rab âlâmetleri ve gayri munsarif meselesi, lafız-anlam ilişkisi, çok anlamlılık-eş anlamlılık, hazif ve ta'vîz, müstakim ve muhal kelâm-la bunların dereceleri, zarûrât-ı şîriyye alanına giren hususlardır (I, 12-32). Bu konular, *Risâletü Sîbeveyhi* adıyla müstakil bir kitapçıkta toplanmış ve Zeccâcî tarafından *Tefsîrü Risâleti Sîbeveyhi* adıyla

la şerhedilmiştir. Zeccâcî'nin *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*'inin aslını teşkil eden risâleye ve şerhine *el-İzâh*'ta atıflar yapılmıştır (s. 45, 106, 107, 130, 137). Bunu izleyen ve *el-Kitâb*'ın yarım fazlasını oluşturan nahiv kısmında konular âmil-ma'mûl ve amel (i'rab, netice) esasına göre ele alınmış ve bazı alt kategorilere bölünmüştür. Nahiv kaideleri Kur'an, şiir ve yaygın Arap kelâmı kanıtlarına dayandırıldığı gibi usûl-i fıkhtan mülhem kıyasla da zenginleştirilmiş, ta'lîl yöntemiyle gerekçeleri açıklanmıştır. Aynı şekilde kelâmın doğruluk dereceleri de hasen-cemil, müstakim, ahsen, ecmel, müstakim kabih, müstağni, câiz, redî, muhal gibi ahlâkî değer ölçüleriyle izah edilmiştir. Alanında ilk olması sebebiyle alışılmadık terminolojinin yoğun biçimde kullanıldığı eserde sık geçen kelimelerden nahv "ifade tarzı, yöntem, yol", mevdi' "mâna, kullanım şekli, işlev", menzile "konum", mevkî "durum" mânalarında zikredilmiştir. Eserin yarıya yakın bir hacim taşıyan sarf bölümünde isim ve fiil kalıpları, ikiden beşe kadar çıkan kök esasına göre ve "feale" (فعل) kökünden türeyen sunî vezinlerle ölçülerek ayrıntılarıyla ele alınmış, Arap diline giren yabancı isimler, ta'rib, istikak, tasgir, tekil, ikil, çoğul, tenvin, vakıf, kafiye ve terhîm meseleleri irdelenmiştir. Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Kitâbü'l-İstidrâk*'inde *el-Kitâb*'da gözden kaçan yirmi dörtten fazla sarf kalıbına yer vermiştir. Eserin son yedi bölümünü teşkil eden fonetik bölümünde kıraat ve tecvid ilimlerini de ilgilendiren seslerin (harfler) adları, nitelikleri, mahreçleri, seslerin değişim ve dönüşümleriyle (kalb / ibdâl / i'lâl, hazif, idgam, taz'îf) ilgili meseleler ele alınmıştır. *el-Kitâb*'da yer alan bu fonetik malzeme ondan sonra yazılan kıraat ve tecvid kitaplarının temel kaynağını ve ana malzemesini oluşturmuştur.

Sîbeveyhi *el-Kitâb*'da 373 âyeti şâhid olarak zikretmiş, mütevâtir ve şâz rivayetleriyle bütün kıraatleri uyulması gereken bir yol olarak görmüş (I, 74), onlarla istişhâd etmiş, sonraki nahiv ve sözlük âlimleri de buna uymuştur. Abdullah b. Mes'ûd, Abdurrahman el-A'rec, İsâ b. Ömer es-Sekâfî ve Hârûn el-A'ver gibi Basralı kâripleri iyi bildiği için isimleriyle anarken diğerlerini Medine, Kûfe, Mekke, Hicaz ehli, bazı kıraat ehli şeklinde üstü kapalı biçimde zikretmiştir. *el-Kitâb*'da Sîbeveyhi çoğu Câhiliye devrinden yirmi altı kabileyeye mensup 207 (veya 231) şaire ait 1050 (veya 1056) beyitle istişhâdda bulunmuş, bunlardan 1000 tanesinin söyleyeni belirtilmiştir. Eserin orijinalinde hiçbir şair adı

nın açıkça geçmediği, bunların daha sonra Cermî tarafından tesbit edildiği kaydedilir (Hâlid Abdülkerîm Cum'a, s. 214). Sîbeveyhi, istîshâd devrinin sona erdiği döneme rastlayan ve çağdaşı olan Beşşâr b. Bürd, Halef el-Ahmer ve Ebân b. Abdülhamîd'in şiirleriyle de istîshâd etmiştir. Bu sebeple Beşşâr'ın hicvinden çekindiği için eserinde ona yer verdiği iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Sîbeveyhi gayri munsarifin munsarif, meczûmun hareketli kılmaması gibi şiire özgü kural dışı kullanımları (zarûrât şî'riyye) asla döndürme veya asla benzetme ilkesiyle uyuşması ve bununla açıklanabilir olması halinde câiz ve geçerli saymıştır. Ayrıca *el-Kitâb*'da kırk bir Arap meseliyle istîshâd edilmiştir. Sîbeveyhi, eserde hiçbir hadisle istîshâd etmediği şeklindeki yaygın kanaatin aksine bu amaçla sekiz hadisi zikretmiştir (I, 74, 327; II, 32, 80, 393; III, 268; IV, 116). Bu kanaatin dayanağı, hadislerin Hz. Peygamber'in adı anılmadan "kavlühüm", "ve min zâlike", "ve mislü zâlike", "kemâ kâle" şeklinde örtülü klişelerle zikredilmiş olmasıdır. Bunun sebebi, "Bana yalan söz isnat eden kimse cehennemdeki yerine hazırlansın" meâlindeki hadisin (Buhârî, "İlim", 38, "Enbiyâ", 50; Müslim, "Zühd", 72) kapsamına girme korkusuyla Asmaî gibi Sîbeveyhi'nin de hadis rivayetinden çekinmesi olmalıdır. Üstü örtülü biçimde de olsa az hadise yer verilmesi, Sîbeveyhi ve hocalarının hadis külliyyatının tedvin edilip yaygınlık kazanmadığı bir devrede yaşamış bulunması ve *el-Kitâb*'ın böyle bir dönemin ürünü olması sebebiyledir.

Arapça'ya giren yabancı kelimelerin Arapçalaştırılması (ta'rib) konusunu iki başlık altında ele alan Sîbeveyhi, Arapçalaştırmanın esası ve ilkeleri konusunda ilk defa özlü ve kapsamlı bilgiler sunmuştur (IV, 403-407). Ta'ribin temel ilkesi olarak Araplar'ın kendi seslerine uymayan yabancı bir sesi mutlaka dillerindeki uygun sesle değiştirdiklerini belirtmiş, bazı yabancı kelimeleri kendi söz kalıplarına soktuklarını, bazılarını ise olduğu gibi bıraktıklarını (dahîl) belirtmiştir. Bazan da içinde yabancı ses bulunmayan bir kelimeyi kendi sarf kalıplarına uysun uymasın olduğu gibi kullanırlar. Kimi zaman da kelimedeki yabancı sesi değiştirirler, kelimenin kalıbını (binâ) olduğu gibi bırakırlar. Müellif, Farsça'dan Arapça'ya geçen kelimelerdeki bazı Farsça seslerin hangi Arapça seslerle değişti-rildiğini örnekleriyle açıklamıştır.

Gerçekte *el-Kitâb* grameri, lugatı ve edebiyatı ile bütün dil ilimlerinin esasları-

nı özgün üslûp ve terminolojisiyle muhtevasında bulduran ilk kapsamlı eserdir. Bu gerçeği dikkate alan birçok çağdaş yazar Sîbeveyhi'yi meânî ve beyân ilimlerinin kurucusu kabul etmiştir (Ahmed Sa'd Muhammed, s. 9). Eserde mecaz (ittisâ'), takdim-tehir, ta'rif-tenkîr, hazif-izmâr, hasr (kasr), zikir-ziyâde, fasıl-vasıl, ihbâr-inşâ, meczâ-ı akfî, tecrîd, mübalağa, fevâsil, te'kidü'l-medh bi-mâ yüshühü'z-zem, tenvî', teşbih ve istiare gibi belâgat sanatının önemli türlerine ilişkin özgün terminoloji içinde esaslı semantik açıklamalara yer verilmiştir.

**Yayılışı ve Üzerinde Yapılan Çalışmalar.** *el-Kitâb*'ın sonraki nesillere intikali Sîbeveyhi'nin yakın dostu ve öğrencisi Ahfeş el-Evsat sayesinde olmuş, Ahfeş eseri şerhettiği gibi (Lugavî, s. 68; Sîrâfî, s. 47, 57) Ali b. Hamza el-Kisâî, Cermî, Ebû Osman el-Mâzinî ve Ebû Hâtim es-Sicistânî'ye de okutmuştur. *el-Kitâb*'ı Cermî ve Mâzinî'den çok sayıda kimse okumuş, bunların başında yer alan Müberred eserin okutulmasında ve rivayetinde dönüm noktası oluşturmuş, onun sayesinde eser standart şeklini almış, aralarında İbnü's-Serrâc, Mebremân, Zeccâc, Ebû Ali ed-Dîneverî, İbn Dürüsteveyh gibi kişilerin bulunduğu bir nesil *el-Kitâb*'ı kendisinden duyup rivayet etmiştir.

*el-Kitâb*'ı ilk ezberleyen Mağribli Na'ce Hamdûn b. İsmâil el-Kayrevânî (ö. 200/816), Mısır'a ilk getirip tanıtan ve okutan Ebû Ali Ahmed b. Ca'fer ed-Dîneverî (ö. 289/902) olmuştur. Kûfe nahiv mektebi lideri Sa'leb'in damadı olan Dîneverî, Basra'ya giderek *el-Kitâb*'ı Mâzinî'den okumuş, bir nüshasını Mısır'a getirerek tanıtmıştır. Çağdaşı Muhammed b. Vellâd da Bağdat'a gidip eseri Müberred'den okuduğu gibi Müberred nüshasından istinsah edip Mısır'a taşımış, bu nüsha oğlu Ebû'l-Abbas Ahmed'e intikal etmiştir. Ebû'l-Abbas İbn Vellâd, Müberred'in *Mesâ'ilü'l-gala'*ında Sîbeveyhi'ye yönelttiği eleştirilere *el-İntişâr li-Sîbeveyhi mine'l-Müberred* adlı eserinde cevap vermiştir. Mısır'da uzun zaman yaşayan Ahfeş el-Asgar, Müberred'den okuduğu *el-Kitâb*'ı okutmuş ve üzerine şerh yazmıştır. Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Zeccâc ve İbnü's-Serrâc gibi Müberred'in öğrencilerinden *el-Kitâb*'ı okuduktan sonra onu Mısır'da okutmuş ve *Tefsîru Şerhu ebyâti Sîbeveyhi*, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi* adlı eserleri yazmıştır.

Endülüs'e ilk giren nahiv kitabı Kûfe mektebine bağlı Kisâî'nin eseri olmuştur.

Yaklaşık bir asır sonra Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ının Muhammed b. Mûsâ el-Efşengî ve Muhammed b. Yahyâ er-Rebâhî sayesinde Endülüs'e girip yayılması ile Basra nahvinin egemenliği sürecine girilmiştir. IV. (X.) yüzyıl boyunca Endülüs'te *el-Kitâb*'ın hâkimiyeti, yapılan nahiv çalışmalarının ve tedrisatının onun üzerinde odaklanması ile sürdüğü gibi V. (XI.) asrın başlarından itibaren oraya eklektik Bağdat ekolünün girmesinden sonra da *el-Kitâb* merkezli tedrisat, şerh, hâşiye ve ta'lik çalışmaları devam etmiştir.

*el-Kitâb*, Basra mektebi mensupları için gramer çalışmalarında esas teşkil etmiş, uzun zaman şerh, şevâhid şerhi, ihtisar, ikmal veya tenkit şeklinde çok sayıda eserin doğmasına imkân vermiş, özellikle II-IV. (VIII-X.) yüzyıllardaki gramer çalışmalarının merkezini oluşturmuştur. Eseri ilk defa Ahfeş el-Evsat şerhetmiş, Cermî *el-Ferh* (Iyavru), *Ferhu Kitâbi Sîbeveyhi* adıyla eseri ihtisar ettiği gibi ayrıca onda geçen sarf kalıplarını ve garîb kelimeleri açıklayan iki eser kaleme almıştır ("Tefsîru ebniyeti Sîbeveyhi ve garîbihî", inceleme ve ikmal: Seyf b. Abdurrahman el-Arfî, *Mecelletü Câmi'ati'l-İlmâm Muhammed b. Su'ud el-İslâmî*, XLII, Riyad 1424/2003, s. 235-261). Ebû Osman el-Mâzinî *Tefsîru Kitâbi Sîbeveyhi*, *Kitâbü't-Ta'lik*, *Kitâbü'd-Dîbâc fî cevâmî'i Kitâbi Sîbeveyhi'yi yazmış*, ondaki sarf bahislerini *et-Taşrif* adıyla ayrı bir cüzde toplayarak sarf konusunda ilk tam eseri ortaya koymuştur (nşr. İbrâhim Mustafa – Abdullah Emîn, I-III, Kahire 1373-1379/1954-1960; İbn Cinnî'nin *el-Münşif* adlı şerhiyle birlikte). *el-Kitâb*'ın en eski şârihlerinden olan İbrâhim b. Süf-yân ez-Ziyâdî (ö. 249/863) *İhrâcü (Şerhu) nüketi Kitâbi Sîbeveyhi'yi*, Ebû Hâtim es-Sicistânî, *Tefsîru garîbi mâ fî Kitâbi Sîbeveyhi mine'l-ebniye'yi* kaleme almıştır (nşr. Muhsin b. Sâlim el-Umeyrî, Mekke 1413/1993). *el-Kitâb*'ı bütün gramer tartışmalarının temeli yaparak ona dayalı Basra mektebi geleneğini kuran Müberred olmuştur. Onun eser hakkında en az yedi kitabı ve bazı âlimlerin bunlara cevap mahiyetinde çalışmaları vardır (bk. MÜBERRED). Kûfe mektebi lideri Sa'leb de *Tefsîru ebniyeti Kitâbi Sîbeveyhi* adıyla bir eser yazmıştır.

Müberred'den sonra IV. (X.) yüzyıldaki gramer çalışmaları *el-Kitâb* üzerinde yoğunlaşmıştır. İbnü's-Serrâc nahvi felsefî bir görüşle ele almış, tamamıyla *el-Kitâb*'dan çıkardığı malzemeyi mantıkçıların tasnifine göre düzenleyerek meydana getirdiği *el-Uşûl*'ü ile Müberred'in gelenekleş-

tirdiği kıyas usulüne daha kesin ve belirgin bir yön vermiştir (nşr. Abdülhüseyn el-Fetlî, Bağdat 1973). Ebû'l-Abbâs İbn Vel-lâd *el-İntişar'ı*, Nehhâs da *Şerhu (Tefsiru) Şevâhidi (ebyâti) Kitâbi Sibeveyhi'yi* telif etmiştir (nşr. Ahmed Hattâb Ömer, Halep 1974; nşr. Züheyr Gâzî Zâhid, Beyrut 1986; nşr. Vehbe Mütevellî Ömer Sâlime, Kahire 1985). Müberred ile İbnü's-Serrâc'ın geliştirdiği kıyas yöntemine son şeklini veren ve gramer meselelerinin açıklanmasında Arap dilinin mutlak mantıkî düzenini göstermeye çalışan Ebû Saîd es-Sîrâfî *el-Müdhal ilâ Kitâbi Sibeveyhi, Şerhu şevâhidi (ebyâti) Kitâbi Sibeveyhi* (nşr. M. Ali R. Hâşim, Kahire 1394/1974), *Fevâ'itü Kitâbi Sibeveyhi min ebniyeti kelâmî'l-‘Arab* (nşr. Muhammed el-Bekkâ, *Mevrid*, XXVIII/3 [Bağdat 1421/2000], s. 119-120), *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi* (nşr. Abdülmün'im Fâiz, Dimaşk 1983; nşr. Ramazan Abdüttevâb v.dğr., Kahire 1986) adlı eserleri kaleme almıştır. Sîrâfî'nin şerhi sonraki gramer çalışmalarının belli başlı kaynaklarından birini teşkil etmiştir. Kendisinden sonra Yûsuf b. Hasan es-Sîrâfî *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi, Şerhu ebyâti Sibeveyhi* (nşr. Muhammed Ali Sultânî, Dimaşk 1976), Ebû Ali el-Fârisî, *et-Ta‘lîkât ‘alâ Kitâbi Sibeveyhi'yi* (nşr. Avad b. Hamed el-Kavzî, Riyad 1410/1990, 1412/1992) yazmış, Ebû Bekir ez-Zübeydî *el-İstidrâk ‘alâ Sibeveyhi fî Kitâbi'l-Ebniye ve'z-Ziyâdât ‘alâ mâ evradehû fîhi mühezzeben ve Ma‘ahû ihtilâfü'r-rivâyât'ında* (nşr. Ignazio Guidi, Roma 1890; nşr. Hannû C. Haddâd, Riyad 1407/1987) *el-Kitâb*'da bulunmayan bazı morfolojik kalıpları ele almıştır. Rummânî de *el-Kitâb* etrafında yedi eser telif etmiştir (bk. RUMMÂNÎ). Aynı yüzyılda *el-Kitâb*'a dair eser yazarlar arasında Zeccâc, Ahfeş el-Asgar, Ebû Bekir Mebremân, Ebû Ali el-Kâfî, İbn Dürüsteveyh, Ahmed b. Ebân, Ebû Muhammed el-Kasrî görülür.

V. (XI.) yüzyılda Hârûn b. Mûsâ el-Kurtubî *Şerhu (Tefsiru) ‘uyûni Kitâbi Sibeveyhi* (nşr. Abdürabbih Abdüllatîf, Kahire 1404/1984), A'lem eş-Şentemerî, şevâhid şerhine dair *Taḥşîlû ‘ayni'z-zeheb ‘an ma‘dini cevheri'l-edeb fî ‘ilmi mecâzâtî'l-‘Arab* (nşr. Züheyr Abdülmühsin Sultân, Bağdat 1992; Beyrut 1994) ve *en-Nüket fî tefsiri Kitâbi Sibeveyhi'yi* (nşr. Reşîd Belhabîb, I-III, Rabat 1420/1999) kaleme almıştır. Bu asırda *el-Kitâb* üzerine eser yazarlar arasında Ebû İshak es-Saffâr, Ebû'l-Hasan er-Rabâî, Hatîb el-İşkâfî, Muhammed b. Ali el-Herevî, Ebû'l-Alâ el-Maarrî de yer alır.

VI-VII (XII-XIII) ve VIII. (XIV.) yüzyıllarda *el-Kitâb*'la ilgili çalışmaların çoğu Endülüs dilcilerine aittir. VI. (XII.) yüzyılda Mevhûb b. Ahmed el-Cevâfîki *Muḥtasaru şerhi emşileti Sibeveyhi* (nşr. Sâbir Bekir – Ebû's-Suûd, Asyût 1979; nşr. Def'ullah Abdullah Süleyman, *ed-Dâre*, XII/3 [1408], s. 71-98), İbnü't-Tarâve *İ'tirâzât ‘alâ Kitâbi Sibeveyhi ve el-Muḥaddimât ilâ ‘ilmi'l-Kitâb*, İbnü'd-Dehân *Şerhu ebyâti Sibeveyhi'yi* yazmıştır (nşr. Hasan Şâzelî Ferhûd, Riyad 1408/1987). Aynı yüzyılda eseri ezbere bilen Ebû'l-Hasan İbnü'l-Bâziş, Ebû Bekir İbn Ebû'r-Rukeb el-Huşenî, Zemahşerî, İbn Hişâm el-Lahmî de *el-Kitâb*'a dair eserler kaleme almıştır. VII. (XIII.) yüzyılda Takıyyüddin ed-Dakîki *Lübâbü'l-elbâb fî Şerhi (ebyâti)l-Kitâb* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, *Mecelletü'l-Baḥşî'l-ilmî*, IV [Mekke 1981], s. 951-969), Saffâr el-Batalyevsî *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi* (Köprülü Ktp., nr. 1492; Rabat Ktp., nr. 317), Rebî b. Muhammed el-İşbilî *Şerhu ebyâti Sibeveyhi ve'l-Mufaşşal* (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 160). Ebû'l-Bekâ el-Ukberî, İbn Mu'tî, Ömer b. Muhammed eş-Şelebîn, İbn Harûf, İbnü'l-Hâcib, İbn Ufûr el-İşbilî, Ahmed b. Muhammed el-İşbilî, İbnü'z-Zâî, Ebû Bekir b. Yahyâ el-Mâlekî, İbn Ebû'r-Rebî, Muhammed b. Ali eş-Şelebîn, Ebû'l-Bekâ İbn Yaîş bu asırda *el-Kitâb*'a dair eser yazarlardandır. VIII. (XIV.) yüzyılda İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî, Muhammed b. Ali el-Mâlekî, İbn Rüşeyd, Ebû Hayyân el-Endelüsî de *el-Kitâb*'a dair eserler kaleme almışlardır. *el-Kitâb*'ın 628 (1231) istinsah tarihli anonim bir şerhi de Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 622).

Arap dili gramerine dair çalışmaların devamlı ve semereli akışının ana kaynağını teşkil eden *el-Kitâb*, Arapça'nın ve İslâmîyet'in hâkim olduğu bölgelerde asırlarca değerini korumuş, Şark'ta yerini muhtasar eserlerin almaya başlamasından sonra bile Mağrib'de özellikle Fas'ta çok yakın zamana kadar okutulmaya devam etmiştir. *el-Kitâb* üzerinde çağımızda da Doğu'da ve Batı'da sayısız araştırma ve tez çalışması ortaya konmuş olup bazıları şunlardır: Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî, *Şevâhidü'l-Kitâb* (Kahire 1949); M. Ali R. Hâşim, *Dirâse fî Kitâbi Sibeveyhi* (Hartum 1965); Hatice el-Hadîsî, *Kitâbü Sibeveyhi ve Şurûḥuh* (Bağdat 1967); Ahmed Râtib en-Neffâh, *Fihrisü Şevâhidi Sibeveyhi* (Beyrut 1970); Muhammed

b. Abdülhâlik Udayme, *Fehârisü Kitâbi Sibeveyhi* (Kahire 1975); Hamdî Ali el-Mehdî, *el-Künûzü'z-zehebiyye fî şerhi ve 'râbi Şevâhidi Sibeveyhi's-şifriyye* (Necf 1975); Gérard Troupeau, *Lexiquéindex au Kitâb de Sibawayhi* (Paris 1976); Hâlid Abdülkerîm Cum'a, *Şevâhidü'ş-şifri fî Kitâbi Sibeveyhi* (Küveyt 1980; Kahire 1989); İbrâhim Hasan İbrâhim, *Sibeveyhi ve'z-zarûretü'ş-şifriyye* (Kahire 1983); Sâliha Râşid, *el-Lehecât fî Kitâbi Sibeveyhi* (Mekke 1985); Fevzî Mes'ûd, *Sibeveyhi câmi'ü'n-naḥvi'l-‘Arabî* (Kahire 1986); Nevzâd Hasene, *el-Menhecû'l-vaşfi fî Kitâbi Sibeveyhi* (Bingazi 1996); Abdülâl Sâlim Mekrem, *Şevâhidü Sibeveyhi mine'l-Mu‘allaqât* (Beyrut 1407); İmam Hasan el-Cebbûrî, *Şevâhidü Sibeveyhi min Şevâ'iri'l-‘Arab* (Kahire 1411) ve *Şerhu Cümeli Sibeveyhi* (İskenderiye 1992); Hasan Mûsâ eş-Şâir, *İhtilâfü'r-rivâyete fî şevâhidi Sibeveyhi's-şifriyye* (Amman 1992); Mehmet Çakır, *Sibeveyh, Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları* (İzmir 1994); Geneviève Humbert, *Les voies de la transmission du Kitâb de Sibawayh* (Leiden 1995); Ahmed Sa'd Muhammed, *el-Uşûlü'l-belâğîyye fî Kitâbi Sibeveyhi ve eşeruhâ fî'l-baḥşî'l-belâğî* (Kahire 1419); Soner Gündüzöz, *Sibeveyh'te Kelime Yapısı* (Samsun 2002; daha geniş bilgi için bk. Sezgin, IX, 55-63, 241-242). Sibeveyhi ve kitabı bilimsel, akademik sempozyum ve kongrelerde de çeşitli yönleriyle ele alınmaktadır. Şiraz'da Pehlevî Üniversitesi'nin 27 Nisan – 2 Mayıs 1974'te düzenlediği Uluslararası Sibeveyhi Kongresi'nde çok sayıda bilimsel tebliğ sunulmuş ve tartışılmıştır.

Dünya kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunan *el-Kitâb*'ın birçok baskısı ve neşri yapılmıştır (nşr. Hartwig Derenbourg, *Le livre de Sibawaihi*, I-II, Paris 1881-1882; Hildesheim 1970; nşr. Ahmed Han Bahâdır, *Kitâbü Sibeveyhi*, I-II, Kalküta 1887, *Kitâbü Sibeveyhi*, Bulak 1316-1318/1898-1900; en sağlıklı baskı olup kenarında Sîrâfî şerhinin ihtisarı ile A'lem eş-Şentemerî'nin şevâhid şerhi yer alır). Eserin en son ilmî neşrini Abdüsselâm Muhammed Hârûn gerçekleştirmişti (I-V, Kahire 1385/1966-1988, son cilt indeks). D. Gustave Jahn eseri Almanca'ya çevirmiş (*Sibawaihi's Buch über die Grammatik*, I-II, Berlin 1895-1900; Hildesheim 1969); Arthur Schaade, *Sibawaihi's Lautlehre* adıyla *el-Kitâb*'daki fonetik ile ilgili meseleleri incelemiştir (Leiden 1911).

## BİBLİYOGRAFYA :

*Tehzibü'l-luğa*, I, 19; Sibeveyhi, *el-Kitâb* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1988, I-V; Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâci, *el-İzâh fi 'ileli'n-naḥv* (nşr. Mâzin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 45, 106, 107, 130, 137; Ebü't-Tayyib el-Luğavî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn* (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1375/1955, s. 42-69, 108-109; Sîrâfî, *Aḥbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn* (nşr. F. Krenkow), Ceza-yir 1936, s. 47-57; Ebü Bekir ez-Zübeydî, *Ṭabakâtü'n-naḥviyyîn ve'l-luğaviyyîn* (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1392/1973, s. 49-67; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 51, 76-77, 84; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 195-199; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhretü'l-elibbâ* (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1386/1967, s. 60-66; a.mlf., *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1380/1961, II, 702-706; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, XVI, 114-127; İbnü'l-Kıffî, *İn-bâhü'r-ruvât*, I, 332; II, 128, 346-360; III, 263; İbn Hallikân, *Vefeyât* (Abdülhamîd), III, 463-465; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb* (Bulak), I, 8; IV, 484 vd.; Brockelmann, *GAL*, I, 101; *Suppl.*, I, 160; Sezgin, *GAS*, IX, 51-63, 241-242; Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye*, Kahire 1968, s. 19, 57-93; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 29; a.mlf., "Sibeveyhi", *IA*, X, 578-585; K. Awâd, *Sibeveyhi imâmü'n-nühât fi âşâ-ri'd-dârisin hilâle işney 'aşere kâmen*, Bağdad 1978, tür.yer.; Fevzi Mes'ûd, *Sibeveyhi câmi'u'n-naḥvi'l-'Arabî*, Kahire 1986, s. 30-38, 133-135; Hâlid Abdülkerîm Cum'a, *Şevâhidü's-ş-ş'r fi Kitâbi Sibeveyhi*, Kahire 1989, tür.yer.; C. H. M. Vers-teegh – M. G. Carter, *Studies in the History of Arabic Grammer*, Amsterdam 1990, I-II, tür.yer.; M. G. Carter, "Sibawayhi", *EL<sup>2</sup>* (Fr.), IX, 544-551; M. Reşâd el-Hamzâvî, *el-Mu'cemü'l-'Arabî*, Beytülhikme 1991, s. 157-164; Abdülâl Sâlim Mekrem, *el-Kur'âtü'l-Kur'âniyye ve eşerühâ fi'd-dirâsâti'n-naḥviyye*, Beyrut 1996, s. 169-172; Ahmed Sa'd Muhammed, *el-Uṣûlü'l-belâğüyye fi Kitâbi Sibeveyhi ve eşerühâ fi'l-baḥşî'l-belâğî*, Kahire 1419/1999, tür.yer.; İbrâhîm es-Sâmerrâî, "Ebü Sa'îd es-Sîrâfî ve Kitâbü Sibeveyhi", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, IX, Bağdad 1966, s. 25-37; G. Troupeau, "La risâle al-Kitâb de Sibawayh", *MJSJ*, XLVIII (1973-74), s. 323-338; Abdüssabûr Şâhin, "el-Menhecü'l-luğavî fi Kitâbi Sibeveyhi", *Câmi'atü'l-Küveyt Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve't-terbiye*, sy. 3-4, Küveyt 1973, s. 56-83; Hadîce el-Hadîsî, "el-İllitü'n-naḥviyye ve medâ zuḥûrihâ fi Kitâbi Sibeveyhi", a.e., sy. 3-4 (1973), s. 25-55; Ahmed Mekî el-Ensârî, "Sibeveyhi fi'l-mizân", *MMLA*, XXXIV (1974), s. 103-112; R. Talmon, "A Problematic Passage in Sibawayhi's Kitâb", *JAOS*, CIV (1984), s. 691-701; a.mlf., "Who was the first Arab Grammarian?", *ZAL*, XV (1985), s. 128-145; Alyân b. Muhammed el-Hâzimî, "el-Aşvâtü'l-'Arabîyye beyne'l-Hâlîl ve Sibeveyhi", *Buḥûşü Külliyyeti'l-luğati'l-'Arabîyye*, sy. 2, Mekke 1404-1405, s. 347-366; Sâlâh Bekir, "el-Menhec fi Kitâbi Sibeveyhi", *Dirâsât 'Arabîyye ve İslâmiyye*, sy. 8, Kahire 1989, s. 99-132; Bahâeddin Abdurrahman, "Def'u't-te'â-ruḥ 'an Kitâbi Sibeveyhi", *'Âlemü'l-kütüb*, XVIII/1 (1997), s. 6-18; Hasan Hamza – Selâm Bezzî-Hamza, "eş-Şarf beyne Sibeveyhi ve'l-Ferrâ", *MMLAÜr.*, XXI/53 (1997), s. 65-83; M. Ahmed ed-Dâfî, "Naẓarât fi Muḥtaşari şerhi emşileti Sibeveyhi li'l-Cevâliki", *MMLA* (Kahire), XLII/2 (1998), s. 171-191.



M. REŞİT ÖZBALIKÇI

## SİCCİL

(السجيل)

Kur'an'da bazı toplumların üzerine ilâhî ceza olarak atılan taş için kullanılan bir kelime.

Arapça asıllı olduğunu düşünen dilciler göre kelimenin aslı *secl* kökünden türemiş olup "kocaman, katı ve sert" mânasına gelen *secîl*dir, daha sonra mübalağa ifade eden *siccîl* şekline dönüşmüştür. Buna göre *siccîl*, "taş ve çamurun ileri derecede sertleşmiş karışımı veya ateşte pişirilip taşlaşmış çamur" anlamında kullanılır. Dilciler arasında tercih edilen anlayışa göre ise *siccîl*, Farsça'da "taş" anlamına gelen *seng* ile "çamur" mânasındaki *gil* kelimesinden meydana gelmiştir. Buna göre *seng-gil* olması gerekirken Farsça'dan Arapça'ya geçişte "siccîl"e dönüşmüştür (*Lisânü'l-'Arab*, "scl" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "scl" md.). Aynı açıklama İbn Abbas'tan da nakledilmiştir (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 215). Bazı şarkiyatçılar, *siccîl*in Akkadlar'da "yumuşak taş" mânasında kullanılan Sumerce asıllı *sikillu* veya *shigilludan* geldiğini ileri sürmüştür. Yine Ârâmîce'de "minber taşı" anlamındaki *sgyl* veya *sgl* kelimeleriyle de benzerlik taşıdığı, Mezopotamya'dan Suriye yakınlarındaki Arap lehçelerine geçtiği ve Hz. Peygamber zamanında Arabistan'ın orta kısımlarında çakmak taşı benzeri bir taş için kullanılmaya başlandığı ileri sürülmüştür (*EL<sup>2</sup>* [İng.], IX, 538).

*Siccîl* kelimesi Kuran'da iki yerde Lût kavminin uğradığı azap (Hûd 11/82-83; el-Hicr 15/74), bir yerde de Fîl Vak'asıyla ilgili olarak geçer (el-Fîl 105/3-4). *Siccîl*in, mânasını tamamlayıcı mahiyette başka kelimelerle birlikte kullanıldığı, Lût kavminden bahsedilen Hûd süresindeki iki âyetin meâli şöyledir: "Nihayet emrimiz gelince oranın altını üstüne getirdik ve üzerine istif edilmiş *siccîl* taşları yağdırdık; o taşlar rabbin katında işaretlenmiş durumdaydı." Bazı âlimler ilk âyetin ifade ediliş tarzına bakarak Lût kavminin bulunduğu yerde büyük bir sarsıntının vuku bulduğu, bu sırada volkanik püskürtüyü akla getiren lav parçalarının yağdırıldığı ihtimaline işaret etmiştir (Muhammed Esed, I, 442). Bu yorum kelimenin "ateşte pişirilmiş tuğla" anlamına dayanmaktadır. Bazı müfessirler *siccîl*in azap esasında atılan taşların alındığı yerin adı olduğunu söylerken bazıları da *siccîl* ile *siccîn* kelimesi arasında ilişki kurarak *siccîn*in kâfirlere ait azabın yazıldığı belge olduğu gibi *siccîl*in de aynı mâ-

naya gelebileceğini belirtmişlerdir. Bazı hadis rivayetlerinde *sicill* (*sicillât*) amel defteri anlamında kullanılmıştır (*Müsned*, II, 213; İbn Mâce, "Zühd", 35; Tirmizî, "İmân", 17). Sonuç olarak *siccîl* kelimesinin Kur'an'daki kullanılışı helâk mücizesi çerçevesine girdiğinden mahiyetini tam olarak belirlemek mümkün değildir. Bununla birlikte Lût kavmini helâk eden taşların püskürtülen lavlar, Ebrehe'nin Fil ordusunu mahveden *siccîl*in de gök taşları olabileceği söylenebilir.

## BİBLİYOGRAFYA :

Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "scl" md.; *Müs-ned*, II, 212-213; Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, *Ğaribü'l-Kur'ân* (nşr. M. Edib Abdülvehid Cemrân), [baskı yeri yok] 1416/1995 (Dâru Kuteybe), s. 280-281; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Hatice Boynukalın), İstanbul 2006, VII, 215; a.mlf., *Âyât ve süver min Te'vilâti'l-Kur'ân* (nşr. Ahmet Vanhoğlu), İstanbul 2003, s. 59; Zemaşerî, *el-Keşşâf* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, III, 222, 414; VI, 434; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, Beyrut 1410/1990, XVIII, 39-40; XXXI, 101; Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 6105-6107; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (trc. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk), İstanbul 1999, I, 442; J. Walker, "Note on the Koranic Word Sijil", *IC*, IX/4 (1935), s. 636; Şehîl Mişksârân, "Siccîl", *DMT*, IX, 107; V. Vacca, "Siddjil", *EL<sup>2</sup>* (İng.), IX, 538.



MEHMET YALAR

## SİCCİN

(السجين)

Kötülerin amel defterlerinin bulunduğu yer anlamında Kur'an terimi (bk. İLLİYİN).

## SİCİL

(bk. ŞÜRÛT ve SİCİLLÂT).

## SİCİLL-i AHVÂL DEFTERLERİ

Osmanlılar'da devlet memurlarının sicil kayıtlarını içine alan defterlerin adı.

Sözlükte *sicil*, "resmî belgelerin kaydedildiği kütük, devlet memurlarının resmî vukuatlarını ihtiva eden defter", *sicill-i ahvâl* de "memurların tercüme-i hâllerinden resmîyete intikal eden hususlar" anlamına gelir. Genellikle *sicill-i ahvâl* defterleri olarak bilinen defterler, yakın dönem Osmanlı biyografi yazımında başvurulan en önemli kaynak olup *sicill-i umûmî* (BA, ŞD, nr. 2532/24) ve *esas künye defterleri* (BA, DH.EUM.LVZ, nr. 30/70) adıyla da anılır. Bu

defterler, II. Abdülhamid devrinde Osmanlı devlet teşkilâtında görev alan memurların görevleri süresince gelişim aşamalarını izlemek amacıyla 1879 yılında Dâhiliye Nezâreti'ne bağlı olarak kurulan Sicill-i Ahvâl Komisyonu'nun ve 1896'da bu komisyonun lağvedilmesiyle onun yerine teşkil edilen Me'mûrîn-i Mülkiyye Komisyonu'nun faaliyetleri sonucu 1879-1909 döneminde düzenlenmiş olup bu dönemde devlet hizmetinde bulunan memurların sicil kayıtlarını ihtiva etmektedir. Defterlerin altmış tanesi Sicill-i Ahvâl Komisyonu, 140 tanesi Me'mûrîn-i Mülkiyye Komisyonu döneminde hazırlanmıştır (Gültepe, VI, 254). Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde muhafaza edilen sicill-i ahvâl defterleri serisi sayı numaralandırma sistemiyle numaralandırılmış olup 1-201 numaralı defterlerden oluşmaktadır. Bunlarla ilgili bazı çalışmalarda 201, 200, 196 gibi farklı sayılar da verilmektedir. Yakın bir tarihte Osmanlı Arşivi tarafından internet ortamına aktarılan defterlerden 18 numaralı defter mükerrerdir, 179 ve 190 numaralı defterler de boş görünmektedir (BA, DH.SAİD, 179 ve 190 numaralı defterler). 80 ve 150 numaralı defterler ise zeyil defterleridir (BA, DH.SAİD, 80 ve 150 numaralı defterler). Büyük boy olan defterlerin boyutları ve sayfa adedi farklıdır. Meselâ 1 numaralı defter 45,5 x 35 cm. ebadında olup sayfa adedi 1032, 11 numaralı defterin ebadı 44 x 30 cm., sayfa sayısı 503 iken 11-181 numaralı defterlerin sayfa adetleri 490 ile 506 sayfa arasında değişmekte, boyutları da 40,5 x 28 ve 46,5 x 32 cm. gibi farklılıklar göstermektedir. Sicil nizamnamesine göre Osmanlı memurları "sınıf-ı evvel" ve "sınıf-ı sâni" diye ayrılmıştır. Bu tasnife uygun olarak sicill-i ahvâl defterleri de sınıf-ı evvel ve sınıf-ı sâni şeklinde düzenlenip defterlerin pek çoğunun başlangıç veya bitiş sayfalarında hangi sınıfa ait defter olduğu "birinci sınıfın birinci defteri, ikinci sınıfın beşinci defteri" gibi sözlerle belirtilmiş, bazı defterlerde ise "163. sicill-i umûmî defteri, 178. sicil defteridir, 13. defter, iş bu yüz ellinci defter beş yüz sahifeyi hâvi zeyil defteri" şeklindeki notlar yer almıştır.

Sicill-i ahvâl defterleri, Sicill-i Ahvâl Komisyonu Umûmîsi Sicil Kalemî / Me'mûrîn-i Mülkiyye Komisyonu / Sicill-i Ahvâl-i Me'mûrîn Komisyonu için her sayfası komisyonun mühürleriyle mühürlü olarak ciltli ve muntazam şekilde hazırlanmış olup her memurun hal tercümesi için iki sayfa ayrılmıştır. Defterde memura ayrılan kısım yetmediği takdirde o memurla ilgili daha

sonraki olaylar zeyil defterine, "İş bu zeyil yirmi altıncı defterin on birinci sahifesinde mukayyed Abdülvâhid Bey'in zeylinden mâ-ba'ddır" gibi ibarelerle (DH.SAİD, 80 numaralı zeyil defteri) o kişinin hal tercümesinin nerede geçtiği belirtilmiştir. Sicil nizamları gereği defterlerde herhangi bir şekilde silinti ve kazıntı yapılamazdı. Defterlerde hata olduğu zaman hatanın üzeri okumayı engellemeyecek biçimde çizilerek yanına doğrusunun yazılması gerekirdi ki sicill-i ahvâl defterlerinde zaman zaman bu şekilde uygulamalar olduğu görülmektedir.

II. Abdülhamid döneminde sivil bürokraside görevli devlet memurlarının sayısı 50.000-100.000, 70.000-35.000 ve 30.000 (BA, T.SAİD, nr. 451/130) gibi farklı sayılarda tahmin edilip sicill-i ahvâl defterlerinde 92.000 memurun sicil kaydının bulunduğu belirtilirken (*Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, s. 241) son yıllarda Osmanlı Arşivi'nin sicill-i ahvâl fihristleri üzerinde yapılan çalışma neticesinde (bugün Osmanlı Arşivi'nde on yedi cilt halinde mevcut olan sicill-i ahvâl fihristleri, sicill-i ahvâl defterleriyle birlikte II. Abdülhamid döneminde alfabetik sırayla düzenlenmiştir ve harf inkılâbından sonra Latin harflerine çevrilmiştir), mükerrer kayıtların ayıklanması sonucu memur sayısı 51.698 olarak tesbit edilmiştir (BA, *Dahiliye Nezâreti Sicill-i Ahvâl Defterleri Fihristi*, İstanbul 2004, I, 1). Defterlerdeki ilk kayıt Ahmed Cevdet Paşa'ya ait olup kayıtlı bulunan memurların doğum tarihlerinin hicrî 1200 ile 1310 (1786-1892) yılları arasında olduğu görülmektedir.

Sicill-i ahvâl defterlerine kaydedilen özet biyografiler, memurların devlet hizmetine ilk girdikleri zaman vermek zorunda oldukları "tercüme-i hâl varakası" denilen matbu bir belge ile tercüme-i hâl varakasına eklenmesi zorunlu olan bazı resmî evraklar esas alınarak hazırlanırdı. Tercüme-i hâl varakasında memurun doğum tarihi, baba adı, eğitim durumu, görevleri, eserleri, rütbe ve madalyaları, kazandığı mükâfatlar, aldığı cezalarla ilgili cevaplandırılması istenen sorular bulunurdu. Bu soruların cevaplarının varakanın sahibi tarafından kendi el yazısıyla yazılması zorunluymdu. Sicill-i Ahvâl Komisyonu'nun kurulduğu 1879'dan 1884 yılına kadar memurların verdikleri tercüme-i hâl varakalarındaki bilgiler resmî belgelerle karşılaştırılır, derinlemesine bir inceleme yapılmadan memurun beyanı doğru kabul edilirdi. Bunlar, tercüme-i hâl varakalarına âmirlerinin yazdıkları yüzeysel tas-

diklerle kabul edilerek sicill-i ahvâl defterlerine geçirilirdi. Bir başka ifadeyle 1884 yılına kadar tescil edilen biyografi özetleri resmî kayıtlara, resmî inceleme ve araştırmaya dayanmamıştır (BA, ŞD, nr. 2628/28). Bu tarihten itibaren verilen tercüme-i hâl varakalarını sadece bir ihbarnâme olarak kabul eden Sicill-i Ahvâl Komisyonu, tercüme-i hâl varakalarını tescil etmeden resmî belge ve arşiv kayıtlarına başvurarak bilgilerin doğruluğunun tesbiti, eksiklerin tamamlanması, yanlışların düzeltilmesi için çalışmaya başladı. Bu çalışmaların neticesinde 1887'de Me'mûrîn-i Mülkiyyenin Tercüme-i Hâllerinin Sûret-i Kayd ve Tahrîrini ve Teferruatını Mübeyyin Târifnâme adıyla tercüme-i hâl varakalarının hazırlanması, incelenmesi, özetlerinin çıkarılması, bunların sicil defterlerine geçirilmesi, sicil defterlerine zeyillerin işlenmesi gibi sicil muâmelâtıyla ilgili pek çok esas daha düzenlendi. Memurlar artık tercüme-i hâl varakalarını "evrâk-ı müsbite" denilen tezkire-i Osmani, mensup olduğu silsileyi gösterir vesikalar, şehâdetnâme, icâzetnâme, tasdiknâme, ruhsatnâme, imtiyaz ve ihtirâ ferman ve beratları, telif ve matbu eserlerin birer nüshası, tayin, işe başlama, işten ayrılma, maaş kesim tarihleri, maaş miktarı, hüküm giyip giymediğiyle ilgili mazbatalar ve resmî evrakı, rütbe, nişan ruûs beratları gibi belgeleri iliştiyerek teslim edeceklerdi. Komisyona ulaşan tercüme-i hâl varakalarında verilen bilgiler, evrak-ı müsbitesi ve gerekli diğer resmî kayıtlarla karşılaştırılarak noksanları varsa tamamlanıp yanlışları düzeltildikten sonra özet biyografi hazırlanacak ve defterlere kaydedilecekti. Bundan sonra memurlarla ilgili meydana gelen değişiklikler sicill-i ahvâl defterine zeyil olarak eklenecek, böylece sicill-i ahvâl defterlerindeki biyografiler daha güvenilir hale gelmiş olacaktı.

Sicill-i umûmî defterleriyle birlikte İstanbul'da merkez dairelerindeki sicil şubelerinde ve taşra sicil komisyonlarında özel sicil defterleri tutulmuştur. Bu defterler Sicill-i Ahvâl Komisyonu tarafından her sayfası mühürlenerek düzenli biçimde hazırlanırdı. Sicil şubeleri ve komisyonları tarafından Sicill-i Ahvâl Komisyonu Umûmîsi'ne gönderilen tercüme-i hâl varakaları incelenip kabul edildikten sonra birer sûretleri, özel sicillere aynen kaydedilmek üzere tercüme-i hâl varakalarını göndermiş olan dairelere ve vilâyetlere yollanırdı. İkinci sınıf memurların tercüme-i hâl varakaları mensup oldukları kurum tarafından incelenerek tercüme-i hâl özeti

hazırlanır, onaylanır, ardından bu özet sicill-i ahvâl defterlerine geçirilir ve aynı zamanda bir sûreti de özel sicillere geçirilmek üzere ilgili daireye gönderilirdi.

Sicill-i ahvâl defterlerinin alfabetik fihrist defterleri düzenlenmiştir. Fihrist defterlerine memurların ve babalarının ismi, memuriyetleri, tercüme-i hâl varakalarının numaraları yazılırdı. Bir memurun sicill-i ahvâl defterindeki sicil bilgilerine ulaşmak için memurun adı ve babasının adının bilinmesi yeterliydi. Esas sicil defterleri ve fihrist defterleri gizlilikleri itibarıyla sandıklarda saklanırdı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Kânûn-ı Esâsî'ye göre her daire kendi memurunu kendisi seçeceğinden umumi sicil uygulamasına son verilerek 1909 yılından itibaren her memur için kendi dairesinde özel sicil dosyaları oluşturulmaya başlanmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

C. V. Findley, *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform: Bâbiâli 1789-1922* (trc. Latif Boyacı – İzzet Akyol), İstanbul 1994, tür.yer.; a.mf., *Kalem-yeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi* (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1996, s. 143; Necati Gültepe, "Osmanlılarda Bürokrasi; Merkez Yönetimi", *Osmanlı*, Ankara 1999, VI, 241-255; *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi* (haz. Yusuf İhsan Genç v.dğr.), İstanbul 2000, s. 241; Gülden Sarıyıldız, *Sicill-i Ahval Komisyonunun Kuruluşu ve İşlevi (1879-1909)*, İstanbul 2004; Mübahat S. Kütükoğlu, "Sicill-i Ahvâl Defterleri'ni Tamamlayan Arşiv Kayıtları", *GDAAD*, sy. 12 (1988), s. 141-157; Atilla Çetin, "Sicill-i Ahvâl Defterleri ve Dosyaları", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, VI/66, İstanbul 1992, s. 35-43.



GÜLDEN SARIYILDIZ

### SİCİLL-İ OSMÂNÎ

(سجل عثمانی)

Mehmed Süreyyâ'nın  
(ö. 1909)

Osmanlı dönemi ünlü şahsiyetlerinin  
biyografilerini içeren eseri

(bk. MEHMED SÜREYYÂ).

### SİCİLLÂT

(bk. ŞÜRÛT ve SİCİLLÂT).

### SİCİLMÂSE

(سجل ماسه)

Fas'ta tarihî bir şehir.

Günümüzde harabeleri geniş bir alana yayılan Sicilmâse Fas'ın güneydoğusunda Vâdîz'in kıyısında kurulmuştu. Coğrafi konumu bakımından, İslâm dünyasını altın ül-

kesi Bilâdüssüdan'a bağlayan tarihî ker- van yolunun Sahrâ'ya açılan kapısı özelliğini taşıyan bir noktadadır. Sicilmâse'nin Roma döneminde veya İslâmî dönemde kurulduğuna dair farklı rivayetler aktarılmıştır. Hasan el-Vezzân şehrin Büyük İskender veya Romalı bir kumandan tarafından kurulduğunu söyler. Sicilmâse'yi 83 (702) yılında Emevî kumandanı Mûsâ b. Nusayr'ın fethettiği bildirilmektedir. Ancak araştırmacılar, daha ziyade şehrin İslâmî dönemde kurulduğunu söyleyen Bekrî'nin görüşünü tercih etmiştir. Buna göre Sicilmâse'nin temellerini 140 (757) yılında Tâfilâlt (Selemiye) bölgesine gelen, Hâricî-Sufri mezhebine mensup Berberî Midrârîler'in reisi Ebû'l-Kâsım b. Semkû atmış, şehir sonraki emîrler tarafından tamamlanmış ve surlarla çevrilmiştir. Şehrin kuruluşuyla ilgili rivayetlere bağlı olarak adının Roma döneminden kalma Arapça veya Berberice olduğu görüşleri vardır.

Sicilmâse'yi yönetim merkezi yapan ve batıda altın ticareti güzergâhında bulunan, tarım ve maden bakımından zengin Der'a vadisine kadar uzanan geniş bir alanı kontrol altına alan Midrârîler, hâkimiyetlerini diğer devletlerin egemenliğinde kaldıkları dönemler dahil 366 (976) yılına kadar sürdürdüler. Emîrlerin en güçlüsü sayılan I. Elyesa' surları yeniletti ve yeni mahalleler kurdurarak şehri genişletti. Bir ulucami ile köşkler ve idarî binaların yapıldığı bu dönemde Sicilmâse, İslâm mimarisinin önemli merkezlerinden biri haline geldi. Ayrıca Batı Afrikalı hac kabilelerinin uğrak yeri oldu.

Midrârî Hükümdarı II. Elyesa', Fâtımîler'in kuruluşundan az önce Sicilmâse'de bulunan Ubeydullah el-Mehdî'yi Abbâsî halifesinin isteğiyle tutuklatmıştı. Bunun üzerine bölgede İsmâilî davetini yürüten Ebû Abdullah eş-Şii harekete geçti ve Sicilmâse'yi işgal ederek Ubeydullah el-Mehdî'yi hapisten çıkarıp bütün yetkilerini ona devretti (6 Zilhicce 296 / 26 Ağustos 909). Şii Fâtımîler'in ilk halifesi olan Ubeydullah el-Mehdî bir vali tayin edip Sicilmâse'den ayrıldı. Ancak Midrârî liderleri, Fâtımî ordusunun ayrılmasından elli gün sonra Fâtımî valisini ve muhafızlarını öldürüp şehri tekrar ele geçirdiler. Midrârî liderleriyle baş edemeyen Fâtımî halifeleri, üçüncü işgallerinin ardından Sicilmâse'ye Midrârî ailesinden valiler tayin etmeye başladılar. Bu valilerden Ebû'l-Müntasır döneminde güney ticaret yollarının ele geçirilmesiyle İfrîkiye, Fas, Endülüs, Sûs, Ağmât ve diğer merkezlerle Batı Sudan ülkeleri arasında Sicilmâse üzerinden gerçekleştirilen

ticarettten elde edilen gelirlerde büyük artış oldu.

IV. (X.) yüzyılın ortalarında bölgede Fâtımîler ile Endülüs Emevîleri arasındaki nüfuz mücadelesi şiddetlendi. Fâtımî hâkimiyetinden kurtulmak isteyen Midrârî emîrleri Endülüs Emevîleri ile dostane ilişkiler kurdu. Onlardan İbn Vâsûl, Hâricîliği terk edip Mâlikî mezhebine girdi ve hutbeyi Abbâsî halifesi adına okuttu. On yıl sonra da Şâkir-Billâh unvanıyla halifeliğini ilân etti (342/953). Onun zamanında gelişerek parlak bir dönem yaşayan Sicilmâse, Fâtımî kumandanı Cevher es-Sikillî'nin işgaliyle tekrar Fâtımî hâkimiyeti altına girdi. Ancak Endülüs Emevî halifesi adına hareket eden Mağrâve Emîri Hazrûn b. Fül-fûl, Fâtımî egemenliğini tanıyan Midrârî emîrini öldürüp bu hânedana son verdi (366/976).

Kuzey Afrika ülkeleri Batı Sudan ile sıkı ticarî ilişkiler kurmuştu. Sudan'dan külçe altın, gümüş, deri, yün ve deve getiren ker- vanlar oraya buğday ve pamuk götürüyor- du. Batı Sudan'a giden kervanların uğramak zorunda olduğu ticarî merkezlerden biri olan Sicilmâse bu ticarettten büyük gelir sağlıyordu. 340 (951-52) yılında Sicilmâse'yi ziyaret eden İbn Havkal şehrin güzelliğini ve halkının zenginliğini hayranlıkla anlatır. Avdagost şehrinde karşılaştığı bir tüccarın elinde Sicilmâseli bir tüccar tarafından verilmiş 42.000 dinarlık bir senet gördüğünü, bunun doğu İslâm dünyasında imkânsız olduğunu söyler (*Şûretü'l-arz*, s. 99-100).

Bu önemli ticaret yoluna hâkim olmak isteyen Murâbitlar 445'te (1053) Sicilmâse'yi ele geçirdiler ve şehri Mağrib-i Aksâ'nın fethini tamamlamak için askerî üs olarak kullandılar. Onların zamanında ülkenin ortasında kalan ve önemli gelişme gösteren şehirde hristiyan dünyası dahil Akdeniz havzasındaki bütün ülkelerde tercih edilen altın sikkelerin basıldığı darphâne- ler bulunuyordu. Sicilmâse'nin gelişmesi Murâbitlar'ın yerini alan Muvahhidler'in son dönemlerine kadar devam etti. Bu dönemde Merînîler'le Muvahhidler arasındaki çatışmalara sahne olan ve bir ara Abdülvâdîler'in eline geçen şehir 673 (1274-75) yılında kesin biçimde Merînî hâkimiyeti altına girdi. Ancak bu defa Ma'kıl Arapları'nın tehdidine mâruz kaldı ve yapılan savaşlar yüzünden tahribata uğradı. Ardından şehrin başşehre uzaklığından faydalanmaya kalkışan hânedan mensubu valilerin isyanlarına sahne oldu. Ebû Saîd II. Osman'ın Sicilmâse valiliğine getirdiği oğlu Ömer, babasına karşı başlattığı bağım-



sızlık mücadelesini kardeşi Ebû'l-Hasan tarafından bertaraf edilinceye kadar sürdürdü. Ebû Sâlim el-Müstâin-Billâh devrinde şehirde istikrar kayboldu. Ma'kıl Arapları'nın desteklediği Abdülvâdiler müdahalede bulunmaya başladılar. Onların yardımıyla, Merînî tahtını aklî dengesi bozuk olan amcası Ebû Âmir Tâşfîn b. Ali el-Müvesves'in elinden almak için harekete geçen ve Merînî ileri gelenlerince desteklenen Abdülhalim ve kardeşi Abdülmü'min Sicilmâse'yi ele geçirdiler. Abdülhalim'in Sicilmâse Emirliği'nin tanınması şartıyla iki taraf arasında barış sağlandı (763/1362). Böylece müstakil emirlik haline gelen Sicilmâse'de onun ölümünden sonra Ma'kıl Arapları'nın kolları arasında çıkan çatışmalar yüzünden istikrar yine kayboldu ve şehir büyük tahribata uğradı. Ayrıca bölgede ticaret kervanları için yol güvenliği kalmadı, kervanlara saldırılar arttı. Şehrin çevresiyle ilişkileri hem idarî hem ticarî bakımdan koptu, bu yüzden şehir çökmeye yüz tuttu. 796'da (1394) Sicilmâse'de çıkan halk ayaklanması sırasında şehrin surları ve pek çok mimari eser tahrip edildi.

Bölgede istikrarın kaybolduğu VIII. (XIV.) yüzyılın sonlarından itibaren kabile savaşları yüzünden tahribata uğrayan Sicilmâse gerilemeye başladı. Portekizliler'in Atlas Okyanusu sahillerine ayak basmasıyla şehirden geçen ticaret yolu önemini yitirmeye yüz tuttu ve Sicilmâse eksensiz tica-

ret yolu Atlas Okyanusu'na kaydı. Kervanların yerini yelkenli karavelalar almaya başladı. Sudan altını artık Fas'a uğramadığı gibi Sudan'a satılan Fas ürünleri de yerini gemilerle taşınan Portekiz ürünlerine bıraktı. Sicilmâse, Merînîler'den sonra Sa'dîler'in eline geçti. Ahmed el-Mansûr'un Sudan'ı istilâ etmesi sırasında (1000/1591) Sicilmâse bölgesinden katılan askerî birlikler önemli rol oynadı ve şehir Sudan'ın zaptıyla ticarî önemine yeniden kavuştu. Zengin altın yatakları Sa'dîler'in eline geçmiş, altın ve köle ticareti Sahrâ politikasının belirleyici unsuru olmuştu. Ancak bu uzun sürmedi. Kendisine karşı isyan eden oğlu Me'mûn'u Sicilmâse valiliğine tayin eden (1011/1602) Ahmed el-Mansûr'un vefatından sonra başlayan taht kavgaları yüzünden istikrar tekrar bozuldu. Bu sırada bazı dinî liderler, bölgede emirler ve kabileler arasında yaşanan iktidar mücadelesine son vermek için harekete geçti. Bunlardan Ebû Mahallî, Sicilmâse'yi hâkimiyeti altına aldı (1020/1611). Fakat ardından şehir Ebû Hassûn es-Simlâlî'nin eline geçti. VII. (XIII.) yüzyılın ortalarında Hicaz'dan Sicilmâse'ye gelen Filâlîler 1630'dan itibaren siyaset alanına çıktılar. Onların lideri Mevlây Muhammed b. Şerîf 1050'de (1640) Sicilmâse'yi Ebû Hassûn'dan aldı. Ancak şehir bu defa Filâlîler'le Dilâîler arasındaki mücadeleye sahne oldu. 1056'da (1646) Dilâîler'in eline geçtiyse de üç yıl sonra Filâlîler tarafından geri alındı.

Sicilmâse, iktisadî ve ticarî önemini yitirip mukaddes bir şehir olarak görüldüğü Filâlîler döneminde de sık sık hânedan mensuplarının isyanlarına sahne oldu ve çatışmalarda büyük zarar gördü. Mevlây Reşîd, Sicilmâse'de sultanlığını ilân eden yeğenin üzerine giderek dokuz ay süren kuşatmadan sonra şehre girdi (1075/1665); Sicilmâse'den Muluva vadisine uzanan ve Akdeniz'i Sahrâ'ya bağlayan kervan yollarının kontrolünü ele geçirdi. Mevlây İsmâil şehirde isyan eden yeğeniyle on dört yıl boyunca mücadele etmek zorunda kaldı. Ardından haremine ve evlâtlarına ait olmak üzere Sicilmâse'de bir mahalle inşa ettiren İsmâil, yanında tutmak istemediği veya siyasî göreve getirmediği çocuklarını buraya yerleştirdi. Onlara mahsus mahallede 105 evin bulunduğu kaydedilmektedir. III. Mevlây Muhammed b. Abdullah, amcası Mevlây Hasan'ın bölgede çıkardığı isyanı bastırarak (1198/1784) devlet adımı ve tarihçi Ebû'l-Kâsım b. Ahmed ez-Zeyyânî'yi Sicilmâse valiliğiyle görevlendirdi. Mevlây Yezîd de Sûs ve Tâfilâlt bölge-

sinde kardeşi Mevlây Abdurrahman'ın isyanıyla uğraştı. Onun ardından, gençliğini Sicilmâse'de ilim tahsilıyla geçirmiş olan Mevlây Süleyman bütün ülkede otoritesini sağlamayı başardı (1207/1793). 1819'da Tâfilâlt'in bir kısmını kontrollerine alan Ait (Âyt) Atta Berberîleri'nin isyanı bastırıldıysa da Sicilmâse'yi yağmalayıp tahrip etmeleri önlenemedi. Bundan sonra şehir giderek bir harabeye döndü.

Ticaret kervanlarının konaklama yeri ve tüccarların mal değişim mekânı olan Sicilmâse altın çağını IV-VIII. (X-XIV.) yüzyıllar arasında yaşadı. Bunda şehrin Batı Sudan'dan gelip kuzeye giden kervan yollarının buluşma noktasında kurulmasının önemi büyüktü. O dönemde ticaret yollarına beş kalem mal hâkim olmuştu: Toz altın (tibr), zenci köleler, bakır, tuz ve kumaş. Sudan'dan toz altın, tuz, akamber, gom, abanoz, fildişi, zamk, buhur ve deri getirilir; buna karşılık Sicilmâse'den yün, pamuklu ve keten dokumalar, çanak çömlek, cam kaplar, mücevherat, silâh, kına, hububat, kuru meyveler ve hurma ihraç edilirdi. Yılda iki defa, sayıları binleri aşan develerle Sudan'a giden ticaret kervanlarının yaklaşık iki ay sürecek yolculuklarına Sicilmâse'li Berberîler rehberlik ederdi. İdrîsî'nin bildirdiğine göre bağ ve bahçelerin çevreye yayıldığı şehrin iç kalesi yoktu, fakat birçok mâlikâne ve kasra sahipti. Vadide nehir boyunca Nil havzasına benzer verimli araziler mevcuttu. Buğday üretimi ve hurma ağaçları önemli bir yer tutuyordu.

Erfûd şehrinin yaklaşık 20 km. güneyinde Rîsânî beldesi civarındaki Sicilmâse harabeleri geniş bir alana yayılmıştır. Arkeolojik çalışmaların devam ettiği şehrin surlarının uzunluğu 3 km. civarındadır. Şehir kuzeyden Vâdişşürefâ, güneyden Kasrugirinfûd, batıdan Vâdîzîz, doğudan Rîsânî ile çevrilidir. On iki kapısının olduğu bildirilen şehrin doğuda Bâbüşşark, batıda Mevlây Abdülmü'min yakınında Bâbülgarb, güneyde Bâbüssahel ve kuzeyde Kasrû'l-Mansûriyye'nin güneyinde bulunan Bâbülfas kapıları çöküş öncesi sınırlarını göstermektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ* (Şemseddin), V, 158-159; İbn Havkal, *Şüretü'l-arz*, s. 99-100; İdrîsî, *Şîfatü'l-Mağrib*, II, 60, 69-70; Bekrî, *el-Muğrib*, s. 103-104, 148-149, 167; İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr*, Beyrut 1975, II, 777; Hasan el-Vezzân, *Vaşfû İfrîkiyye*, II, 127-128; İfrenî, *Nûzhetü'l-hâdi bi-ahbârî mülûki'l-karni'l-hâdi* (nşr. Abdüllatif eş-Şâdilî), Dârülbeyzâ 1419/1998, bk. İndeks; Kâdirî, *Neşrü'l-meşânî*, I, 100, 371; Zeyyânî, *et-Tercümânetü'l-kubrâ fi ahbârî'l-ma'*

Sicilmâse harabelerinden bir görünüş



*mûr berren ve bahran* (nşr. Abdülkerîm el-Filâfî), Rabat 1412/1991, s. 16-17, 52-53, 97; Selâvî, *el-İstikşâ*, II, 12; III, 18; V, 16-18; VII, 28-31; VIII, 130-132; A. Cour, *L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur revalité avec les turcs de la régence d'Alger, 1509-1830*, Paris 1904, s. 48-49, 68-69, 81-82, 117-118, 150-151, 157, 173-179; H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, Casablanca 1950; a.mf., "Sicilmâse", *EP* (Fr.), IX, 566-568; Ahmed el-Alevî, *Târîhu şürefâ'i Sicilmâse*, Rabat, el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 3034 Z; İbrâhim Harekât, *el-Mağrib 'abre't-târîh*, Dârülbeyzâ 1405/1984-85, I-III, tür.yer.; F. Braudel, *la Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1990, I, 314-315, 319-320; R. A. Messier, "Sijilmasa; l'intermédiaire entre la Méditerranée et l'ouest de l'Afrique", *l'Occident musulman et l'occident chrétien au moyen âge*, Rabat 1995, s. 181-196; Hasan Hâfızî Alevî, *Sicilmâse ve iklimühâ fi'l-karnî's-şâmin el-hicri/er-râbi'* 'aşer el-milâdî, Rabat 1997; a.mf., "Sicilmâse", *Ma'lemetü'l-Mağrib*, Rabat 1423/2002, XV, 4929-4932; L. Mezzine, "Sur l'étymologie du toponyme Sigilmassa", *Hespéris Tamuda*, XXIII, Rabat 1984, s. 19-25; el-Arabî er-Rabâtî, "Sicilmâse merkezü'l-kavâfilî't-ticâriyye", *el-Mecelle-tü'l-'Arabiyye li's-şekâfe*, XXIV/47, Tunus 1426/2005, s. 89-104; George S. Colin, "Sicilmâse", *IA*, X, 587-588; Ahmed Bedr, "Sicilmâse", *el-Mev-sû'atü'l-'Arabiyye*, Dımaşk 2004, X, 744-746.



İSMÂİL CERAN

## SİCİLYA

### Akdeniz'in en büyük adası.

Adı Grekçe'de Sikelia, Latince'de Sicilia ve Arapça'da Sıkkiliye şeklinde yazılan, yüzölçümü 25.708 km<sup>2</sup> olan ada, Akdeniz ticaret yollarının kavşağında yer alması ve tarıma elverişli topraklara sahip olması bakımından tarih boyunca büyük bir iktisadî önem taşımıştır. Bununla birlikte üzerinde pek az istisna dışında müstakil bir devlet kurulmadığı görülür. Günümüzde İtalya'nın önemli bir turizm merkezi ve zengin zirai ürünleri sayesinde ülkenin gıda ambarı olan Sicilya'ya ilk sakinlerinin İtalya, İber yarımadası ve Ege adalarından gelip yerleştiği bilinmektedir. Adaya dış güçler tarafından yapılan müdahalelerin ilki Fenikeliler'in düzenlediği seferlerdir. Milâttan önce 750 yılından itibaren koloni kurmaya başlayan Grekler'in göçleriyle ada halkının Helenleşme süreci başladı ve burası Büyük Yunanistan'ın (Magna Grecia) bir parçası sayıldı. Milâttan önce 262'de Roma hâkimiyetine girdi; milâttan sonra III. yüzyıldan itibaren de Hristiyanlık yayılmaya başladı. 440'ta Vandallar'ın, daha sonra Ostrogotlar'ın eline geçti (488) ve 552'de Bizanslılar'ın idarî bölgelerinden biri (thema) oldu.

Sicilya'ya ilk İslâm akını 31 (652) yılında Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın gönderdiği küçük çaplı bir donanmayla gerçekleştirildi, ancak başarı kazanılamayarak sadece bir miktar ganimet ve esirle geri döndü. Muâviye, Emevî hilâfetini kurduktan sonra 47'de (667) Mısır donanmasını görevlendirdi, fakat o da sadece ganimet ve esir toplayabildi. Emevîler'in son yıllarına kadar özellikle İfrîkiye ve Mağrib Valisi Mûsâ b. Nusayr tarafından birçok sefer düzenlendiyse de yine toprak elde edilemedi. Bizans'ın bölgede güçlü bir donanma buldurması sebebiyle Abbâsîler'in ilk yıllarında herhangi bir askerî harekât yapılamadı, ancak adaya olan ticarî ilişki sürdürüldü. Ağlebîler'in kurucusu İbrâhim b. Ağleb döneminde Sicilya yönetimiyle on yıllık bir barış antlaşması imzalandı ve İbrâhim'in oğlu Ebû'l-Abbas Abdullah döneminde de yenilendi. Bu barış ortamı, 826'da Sicilya Valisi Konstantin Souda'ya karşı isyan eden adadaki Bizans deniz kuvvetlerinin kumandanı Euphemios'un Ağlebî Emîri Ziyâdetullah'tan yardım istemesi üzerine bozuldu. Ebû Abdullah Esed b. Furât kumandasında gönderilen yetmişden fazla gemiye sahip 10.000 kişilik müslüman donanması Euphemios'un donanmasıyla birleşerek 212'de (827) Mâzere'yi (Mazara del Vallo) fethetti; 216'da da (831) Palermo teslim oldu. 840'ta Platani, Caltabellota, Corleone ve 842'ye gelindiğinde bütün Mâzere bölgesi müslümanların eline geçti. Ertesi yıl adanın kuzeydoğusundaki Messina fethedilerek İtalya ile Sicilya arasında stratejik önem taşıyan Messina Boğazı kontrol altına alındı. Daha sonra 231'den (845) 289 (902) yılına kadar geçen yıllarda sırasıyla Modica, Lentini, Ragusa, Castrogiovanni / Enna (Kasryâe), Noto (Nütus), Siracusa (Saraküse) ve Taormina (Tâbermîn, Muizziye) şehirleri alınarak toplam yetmiş beş yılda adanın fethi tamamlandı.

296'da (909) Ağlebîler'i ortadan kaldıran Fâtımîler'in yönetimine geçen Sicilya'da Palermo'daki Arap kabile liderleri Şii yönetimine karşı isyan etti. Aralarından Girgenti Berberîleri'yle birleşen İbn Kurhub, Sünnî bir yönetim kurarak Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh adına hutbe okuttu; 914'te Fâtımî donanmasını yendi ve ertesi yıl kıta tarafına saldırmak istedi. Ancak isyan eden Girgenti Berberîleri tarafından Fâtımîler'e teslim edildi. Ardından Fâtımîler, Sicilya'da daha serbest bir siyaset takip ettiler. 325'te (937) çıkan isyan sebebiyle vali tayin edilen Halîl b. İs-

hak, Palermo yakınında Fâtımî başşehir Mehdiye'yi örnek tutup Hâlisâ adında bir şehir kurdu. Fakat o da adada düzeni tesis edemediği için görevden alındı. Fâtımî Halifesi Mansûr-Billâh'ın Benî Taberî İsyanı'nı bastırması için Hasan b. Ali el-Kelbî'yi Sicilya'ya vali tayin etmesiyle (335/947) doksan yıl yarı bağımsız olarak hüküm süren ve adaya İslâm hâkimiyetinin en parlak günlerini yaşatan Kelbîler dönemi başladı (bk. KELBÎLER).

Kelbî yönetimi yıkıldığında (445/1053) birbirleriyle sürekli mücadele halinde olan mahallî beylikler ortaya çıktı ve adada İslâm'ın egemenliği zayıflamaya başladı. Castrogiovanni-Girgenti (Circent) hâkimi İbnü'l-Havâs ile savaşan Siracusa hâkimi İbnü's-Sümne, Güney İtalya'da hüküm süren Normanlar'la anlaştı. Papa II. Nicolaus'un resmen Sicilya dükü olarak tanıdığı Roberto Guiscardo'nun kardeşi Roger d'Hauteville (I. Ruggero) 1061'de Messina'yı, 1071'de Catania'yı (Katâniye) ve 1072'de Palermo'yu ağabeyinin adına ele geçirdi; 1091'de Noto'nun zaptıyla İslâm hâkimiyeti sona erdi. Adadaki müslümanlara karşı hoşgörülü davranan Norman yönetimi onların vatandaşlıklarını tanıdı ve başta İslâm yasa ve töreleri olmak üzere pek çok uygulamayı aynen devam ettirdi. Sicilya güçlü ve zengin bir ada haline geldi. Krallık 1194'te evlilik yoluyla Alman Hohenstaufen hânedanının eline geçti. German İmparatoru ve Sicilya Kralı II. Friedrich isyanları bastırmak amacıyla dağlık bölgelerde yaşayan on binlerce müslümanı Apulia'ya sürdü. XIII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise İslâm ülkelerine göç etmeyenlerin tamamı asimile edilmişti.

Sicilya'da İslâm kültür ve medeniyeti önemli gelişmeler kaydetti ve Ortaçağ Avrupası'nı doğrudan etkiledi. Normanlar ve arklarından gelenler müslümanların saray teşkilâtı, divanları, resmî yazışma usulleri, ordu düzenleri ve para basma ilkelelerini kendilerine adapte ederek büyük ölçüde uyguladılar. Bu dönemde yetişen ünlü isimler Mâlikî fıkında Abdullah b. Yûnus, Berâzî ve Mâzerî, kıraatte İbnü'l-Fahâm, şiirde İbn Hamdîs, Arap dili ve edebiyatında İbnü'l-Kattâ' es-Sıkkilî'dir. Şerîf el-İdrîsî, Norman Kralı II. Roger'i (II. Ruggero, 1130-1154) ziyaret ederek coğrafyaya dair eserini ona ithaf etti. İbn Seb'in, II. Friedrich von Hohenstaufen'in felsefeye ilgili sorularına cevap olarak *el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ili's-Şıkkiliye* adlı kitabını yazdı. Yine birçok dil bilen, ilme ve ilim adamlarına yakınlığıyla tanınan II. Friedrich dö-

neminde pek çok Arapça eser Latince'ye çevrildi. Müslümanlar Sicilya'da savaşlar sırasında harap olan Palermo gibi şehirleri yeniden inşa ettiler ve bu şehirlerde ortaya koydukları eserlerle Sicilya mimarisini İslâm sanatından etkiledi. Müslümanlar tarafından yetiştirilen pek çok bitki de Sicilya yoluyla Avrupa'da tanındı ve üretil-di.

**Osmanlı-Sicilya İlişkileri.** Akdeniz'deki Türk denizcileri, Sicilya adasını İslâm coğrafyacılarının yazdıklarından ve dostluk kurdukları Afrikalı müslüman denizcilerden öğrendiler. Özellikle Pîrî Reis'in *Kitâb-ı Bahriyye*'sinde "Çiçilye" diye yazılan Sicilya'nın liman şehirleri, ziraî zenginliği ve büyük bir üne sahip olan Etna yanardağı hakkında çeşitli bilgiler yer almaktadır. Pîrî Reis'e göre Sicilya dağlık, sulak ve verimli bir ada olup çevresi 700 mildir ve içinde 700 kale bulunmaktadır. XVI. yüzyılda artan korsanlık, esir ticareti, resmî ve kaçak mal taşımacılığı gibi faaliyetler Sicilya'da belirli bir hareketliliğe yol açtı. Osmanlılar'ın buraya her zaman büyük bir donanma gönderebileceği endişesi Palermo, Siracusa ve Katanya gibi şehirlerin tahkim edilmesine, sahillere çok sayıda kule yapılmasına sebep oldu. Ancak Osmanlı Devleti buraya doğrudan bir sefer açmadı; XVII. yüzyılın başlarında Palermo ve diğer bazı yerlere yapılan akınlar ocaklara mensup Türk denizcileri tarafından gerçekleştirildi.

Osmanlılar'ın Sicilya ile olan ilişkileri daha çok Garp ocaklarının eyaletlerinin aracılığıyla gelişti ve genelde ticarî boyutlarda kaldı. Akdeniz'de faaliyet gösteren bu eyaletlere mensup denizcilerin batı yönüne yapılan seferler sırasında adayı tanıyan müslüman denizcilerden ve adaya gelip giden diğer kişilerden haber topladıkları bilinmektedir. Sicilya, XVII ve XVIII. yüzyıllarda Garp ocaklarının Batılı devletlerle yaptıkları antlaşmalarda ticarî ilişkiler sebebiyle yer alması yanında iki taraf arasında meydana gelen esir alma ve din değiştirme gibi olaylar önemli gelişmelere yol açtı. 1644 yılında müphem bir şehzadenin hıristiyanlaştırılıp Padre Ottomano adıyla dolaştırılması ve Ma'noğlu Fahreddin'in adaya gelip yardım istemesi iz bırakan olaylardandır. Osmanlı Devleti, 1734'te Napoli'de bağımsızlığını ilân eden Regno di Due Sicilie (İki Sicilya Krallığı / Sicilyateyn) devletiy-le 1740'ta doğrudan temasa geçti ve Napoli'ye elçi gönderdi. Buna dair ve Osmanlı hariciyesinin Sicilya'da konsolos yahut vekil bulundurmaları hakkında az da olsa belge mevcuttur.

İtalya'da birliğin kurulması sırasında Sicilyalı aydınlardan ünlü şarkiyatçı ve siyasetçi Michele Amari, geçmiş dönemlerdeki İslâm medeniyetinin kendilerine bıraktığı zengin mirası öne sürerek adanın bağımsızlığı yönünde çok çaba gösterip ilmi çalışmalar yaptıysa da başarı kazanamadı. XIX. yüzyılın ortasında birliğin kurulması üzerine Sicilya'da yaşanan göç hareketi sırasında bir kısım Sicilyalı İstanbul, İzmir, Trabzon, Edirne, Samsun ve İskenderun gibi Osmanlı liman şehirlerine yerleşti. Ancak İtalya'nın özellikle 1950'den sonra kalkınması üzerine bunların büyük bir kısmı ülkelerine geri döndü ve ayrıldıkları yerlerde çeşitli izler bıraktı. 1990'da yapılan araştırmalara göre Sicilya'da 30.000'e yakın müslüman bulunmakta, bunların çoğunluğunu Palermo, Ragusa, Katanya ve Agrigento şehirlerinde oturan Tunus, Fas ve Senegalliler oluşturmaktadır. Tunus hükümeti Palermo'da bir cami yaptırıp yönetimini kendi üzerine aldı. Katanya'da Libya, İslâm döneminden kalma bir binayı restore ettirerek camiye çevirdi ve Hz. Ömer'e adadı. Müslümanların 827'de Sicilya'ya ilk çıktıkları yer olan Mazara del Vallo'da tarihî geleneği yaşatmak üzere Arapça öğretilen bir lise, Mâzerî adına bir araştırma merkeziyle Michele Amari'nin adına kurulmuş bir ilmi araştırma merkezi bulunmaktadır. İslâm medeniyetinin bıraktığı izler günümüzde de ayrıntılı olarak incelenmekte, Palermo Üniversitesi bünyesindeki Doğu Araştırmaları Merkezi geleneksel araştırmaları daha ileri götürmeye çalışmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Pîrî Reis, *Kitâb-ı Bahriyye* (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, III, 1041-1077; M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, Firenze 1854-72, I-III; a.mlf., *Biblioteca Arabo-Sicula*, Lipsia 1857, I-II; a.mlf., *Le Epigrafi Arabiche di Sicilia*, Palermo 1875; S. Bono, *I corsari barbareschi*, Torino 1964, s. 41-52, 136-171; M. M. Moreno, *el-Müslimûn fi Şikilliyeye*, Beyrut 1968; U. Rizzitano, *Storia e cultura nella Sicilia saracena*, Palermo 1975; Aziz Ahmad, *A History of Islamic Sicily*, Edinburgh 1975; F. Gabrieli – U. Scerrato, *Gli Arabi in Italia*, Milano 1979, s. 35-105, 149-165, 167-221, 578-590, 599-609, 611-628; F. Gabrieli, *Pagine Arabo-Siciliane*, Mazara del Vallo 1986; Hasan Hallâk, *el-'Alâkatü'l-hadâriyye beyne'-ş-şarq ve'l-ğarb fi 'uşûri'l-üştâ*, Beyrut 1986, s. 112-165; S. Bono, *Siciliani nel Maghreb*, Mazara del Vallo 1989; G. Bonaffini, *La Sicilia e i barbareschi Incursioni corsare e riscatto degli schiavi (1570-1606)*, Palermo 1993; *Del Nuovo sulla Sicilia Musulmana: Giornata di studio, Roma, 3 maggio 1993* (ed. B. M. A. Scarcia), Roma 1995; B. Lavagnini, *Scritti di Storia: Sulla Grecia Antica, Bizantina e Moderna*, Caltanissetta 1997; J. Johns, *Arabic Admi-*

*nistration in Norman Sicily: The Royal Divân*, Cambridge 2002; *La Sicilia à L'époque islamique ...* (der. A. Molinari – A. Nef, *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge, CXVI/1* içinde); Şerafettin Turan, "Osmanlı İmparatorluğu ile İki Sicilya Krallığı Arasındaki Ticaretle İlgili Gümrük Tarife Defterleri", *TTK Belgeler*, IV (1967), s. 79-167; Gümeç Karamuk, "II. Friedrich von Hohenstaufen'in İslam Dünyası ile İlişkileri ve Arapça Kroniklere Yansımaları", *TTK Belleten*, LVII/219 (1993), s. 447-479; Fikret Işıltan, "Sicilya", *İA*, X, 589-596; R. Traini, "Şikilliya", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 582-589; G. Oman, "Şikilliya", a.e., IX, 589-590; Vincenza Grassi, "Şikilliya", a.e., IX, 590-591.



MAHMUT H. ŞAKIROĞLU

## SİCİSTAN

(bk. SİSTAN).

## SİCİSTÂNÎ,

**Abdullah b. Süleyman**

(bk. İBN EBÛ DÂVÛD).

## SİCİSTÂNÎ, Ebû Hâtim

(أبو حاتم السجستاني)

Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed  
b. Osmân b. Kâsım (Yezîd)  
el-Cüşemî es-Sicistânî  
(ö. 255/869)

**Arap dili ve edebiyatı,  
Kur'an ilimleri,  
hadis ve ahbâr âlimi, râvi.**

165 (781) yılı civarında Sicistan'da veya Tüster'de doğdu. Aslen Tüsterli olup Kirman ve Sicistan'da ticaret yaptıktan sonra Sicistan'a yerleşen Fars asıllı zengin ve nüfuzlu bir aileye mensuptur. Cüşemî nisbesi, Benî Cüşem'in (Cüşem b. Muâviye ?) mevîası olmasıyla alakalıdır. Doğduğu yerde bir süre eğitim gördükten sonra tahsilini ilerletmek amacıyla genç yaşta Basra'ya gitti ve Bağdat'a yaptığı kısa bir seyahat dışında hayatını burada geçirdi. Başta kendisinden *Kitâbü Sibeveyhi'yi* iki defa okuduğu Ahfeş el-Evsat ile kıraat hocası Ya'kûb el-Hadramî, Ma'mer b. Müsennâ, Asmaî, Ebû Zeyd el-Ensârî olmak üzere Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Hârûn et-Tevvezî, Dûrî, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Halef el-Ahmer, Ahmed b. Hâris el-Harrâz, Muhammed b. Ubeydullah el-Utbî, Ali b. Ubeyde er-Reyhânî, İbn Sellâm el-Cumahî, Ravh b. Ubâde, Medâinî, Amr b. Kirkire, Eyyûb b. Mütevekkil, Sellâm et-Tavîl gibi âlimden kıraat, Kur'an ilimleri, Arap dili grameri ve

lugatı, garîb ve nevâdir, şiir ve edebiyat, hadis, fıkıh, tefsir gibi alanlarda ders aldı. Siyasetten ve yöneticilerden uzak sakin bir hayat yaşadı. Babasından ve amcasından kalan zengin mirası (100.000 dinar) ilim yolunda harcadı; çok sayıda eser yazmak ve sayısız öğrenci yetiştirmekle temayüz etti. Bunlar arasında başta hayatı hakkındaki bilgilerin çoğunu nakleden Müberred ile İbn Düreyd olmak üzere Sükkerî, İbn Kuteybe, *Sünen* sahipleri Ebû Dâvûd ile Nesâî, Bezzâr, İbn Huzeyme, Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî, Ebû Bişr ed-Dûlâbî, Râmhürmüzî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbn Sâid el-Hâşimî, Yemût b. Müzerra' gibi âlimler sayılabilir. Güzel sesiyle tanınan Ebû Hâtim'in Basra merkez camisinde yaptığı altmış yıllık imam hatiplik görevi esnasında hiçbir gün kıraat hatası (lahn) yapmadığı kaydedilir (İbnü'l-Cezerî, I, 320). Aynı zamanda Hâşimoğulları'na mensup Basra valilerinin emlakine ilişkin hesap işleriyle (Zübeydî, s. 96) ve kitap ticaretiyle uğraşıyordu. Pek çok değerli kitabı ihtiva eden zengin kütüphanesine öldüğünde 14.000 dinar değer biçilmiş ve Sicistan hâkimi Ya'kûb b. Leys es-Saffâr tarafından satın alınarak Sicistan'a nakledilmiştir. Öğrencisi İbn Düreyd'in rivayetine göre Sicistânî 255 yılı Muharrem (veya Receb) ayında (Ocak veya Haziran 869) doksan yaşlarında Basra'da vefat etti, cenaze namazı Basra Valisi Süleyman b. Ca'fer tarafından kıldırılarak Sürretü'l-musallâ'da defnedildi. Dürüst ve cömert olan, şaka ve espriden hoşlanan bir kişiliğe sahip bulunan Ebû Hâtim her gün 1 dinar sadaka verir, gecenin önemli kısmını ilim ve ibadete geçirdi.

Ebû Hâtim, Câhiliye devri Arap dili, şiiri, ahhâr ve edebiyatı, lugat, garîb, nevâdir, aruz ve muamma, kıraat ve Kur'an ilimlerinde derin vukufuyla tanınmıştır. Güvenilir bir râvi olarak hocası Ahfeş el-Evsat'ın eserlerini ve kendisinden iki defa okuduğu *Kitâbü Sibeveyhi*'yi rivayet etmiş, öğrencisi Müberred de bu eserin en önemli râvilerinden olmuştur. Asmaî, hocası olmasına rağmen Kur'an ilimlerindeki derin vukufu sebebiyle Ebû Hâtim'le karıştırdığında ayağa kalkar, hocası Ebû Zeyd el-Ensârî de kendisinden sonra kimden okuyacaklarını soran Basralılar'a Ebû Hâtim'i tavsiye ederdi. Kendisi Basra gramer okuluna taassup derecesinde bağlı olup Kûfe âlimlerine güvenmez ve onları önemsemezdi. Orta düzeyde bir şair olan Sicistânî'nin ulemâ üslûbunda nazmedilmiş bazı şiirleri çeşitli kaynaklarda yer alır (meselâ bk. İbnü'l-Kiftî, II, 60).

**Eserleri.** Ebû Hâtim elliden fazla eser kaleme almış olup pek azı günümüze kadar gelebilen başlıca eserleri şunlardır: **1.** *Kitâbü'l-Ezdâd* (nşr. August Haffner, *Selâsetü kütüb fi'l-ezdâd* içinde, Beyrut 1912, s. 71-162; nşr. Muhammed Abdülkâdir Ahmed, Kahire 1991; nşr. Muhammed Avde Selâme Ebû Cüreyy, Kahire 1994). **2.** *el-Farq beyne'l-âdemiyîn ve beyne külli zi ruh*. İnsanlarla diğer canlılar arasındaki benzer organların isim farklarına dair bir sözlüktür (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *MMİlr.*, XXXVII/1 [Bağdat 1986], s. 206-260; *Kitâbân fi'l-farq* içinde, Beyrut 1407/1987, Sâbit b. Ebû Sâbit'in *Kitâbü'l-Farq*'ı ile birlikte; *Nuşûş muhakkaka fi'l-luğa ve'n-naħv* içinde, Musul 1991, s. 181-245). **3.** *Fe'altü ve ef'altü*. Sülâsî ile if'âl kalıbı aynı anlamda olan fiillerle ilgili bir sözlüktür (nşr. Halî İbrâhim el-Atiyye, Basra 1393/1973; Beyrut 1416/1996). **4.** *Fuḥûletü'l-Baḥşî'l-ilmî*, IV, Mekke 1401). **5.** *Fuḥûletü'l-Ş-şu'arâ* (*Sü'âlâtü Ebi Hâtim es-Sicistânî li'l-Aşma'î ve reddühü 'aleyhi fi fuḥûleti'l-Ş-şu'arâ*; nşr. Muhammed Abdülkâdir Ahmed, Kahire 1411/1991; nşr. Muhammed Avde Selâme Ebû Cüreyy, Kahire 1994). **6.** *el-Mu'ammerûn mine'l-'Arab ve turafun min ahhârihim ve mâ kâlûhu fi muntehâ a'mârihim* (nşr. Ignaz Goldziher, "Abhandlungen zur Arabischen philologie", Leiden 1899, Almanca tercümesiyle; nşr. Ahmed Nâcî, Kahire 1323; tashih M. Emîn el-Hancî, Kahire 1325/1907; Tâif 1400/1980; nşr. Muhammed İbrâhim Selîm, Kahire 1413/1993). **7.** *el-Veşâyâ. Mev'iza, nasihat ve ahhâra dairdir* (nşr. ve Almanca trc. Ignaz Goldziher, Leiden 1896). **8.** *el-Müzekker ve'l-mü'enneş*. Arap dilinde eril-dişil kelimeler meselesi ve bunlara dair bir sözlüktür (nşr. İzzet Hasan, Beyrut-Halep, ts. [1997]; nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Dımaşk 1481/1997). **9.** *Eser, Nihad M. Çetin tarafından Abû Hâtim es-Sicistânî ve Kitâb al-Muḥakkak va'l-muannaḥ'ı* adıyla doktora tezi olarak tahkik edilmiştir (İÜ Ed. Fak., 1958). **10.** İbrâhim

es-Sâmerrâî'nin (*Risâletü'l-İslâm*, VII-VIII [1969], s. 85-112; *Resâ'il ve nuşûş* içinde, s. 93-105, bk. bibl.) ve İbtisâm es-Saffâr'ın *et-Tezkîr ve't-te'nîş* (*Mecelletü'l-Belâğ* içinde, yıl 8-10, Bağdat 1971-1972, III/8, s. 48-57; III/9, s. 64-71; III/10, s. 53-59) adıyla Ebû Hâtim'e nisbetle neşrettikleri eser ona ait değildir (Cennâbî, XXXV/3 [1984], s. 188-224). **11.** *en-Naḥle/en-Naḥl*. Hurma ve hurma ziraatıyla ilgili giriş niteliğinde bilgilerden sonra ilgili kelime ve tabirleri açıklayan lugatla alakalı bir eserdir (nşr. Bartolomeo Lagumina *Il Libro della Palma, di Abi Hâtim as-Sidjastânî*, Palermo 1873 ve *Atti della Reale*, VIII/4, Roma 1891, s. 5-41; nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *el-Mevrid*, XIV/3 [Bağdat 1405/1985], s. 107-158; *Nuşûş muhakkaka fi'l-luğa ve'n-naħv* içinde, Musul 1991, s. 99-179; nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî, Riyad 1405/1985; Beyrut 1405/1985). **12.** *Şerḥu Divâni'l-Ḥuḫay'e* (İbnü's-Sikkî ve Sükkerî şerhleriyle birlikte, nşr. Nu'mân Emîn Tâhâ, Kahire 1958). **13.** *Tefsîru garîbi mâ fi Kitâbi Sibeveyhi mine'l-ebniye* (nşr. Muhsin b. Sâlim el-Umeyrî, Mekke 1414/1993; nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Dımaşk 1422/2001). **14.** *Ma'rife-tü iştikâkı esmâ'in naḫaḫa bihe'l-Kur'ân ve câ'et bihe's-sünnetü ve'l-aḫbâr* (yüksek lisans tezi, 1407, Süleyman b. Hamed es-Sakrî, Muhammed b. Suûd Üniversitesi). **15.** Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın *Mecâzü'l-Kur'ân*'ının tenkidine dair eser (yazması için bk. Sezgin, IX, 66). **16.** *Garîbü'l-Kur'ân*. Eser üzerinde Josef Feilchenfeld'in *Ein einleitender Beitrag zum Garîbü'l-Kur'ân nebst einer Probe aus dem Lexicon des Seğestânî* adlı bir çalışması vardır (Wien 1892). **17.** *Şerḥu Nevâdiri Ebî Zeyd (Mâ ketebühü Ebû Hâtim 'ale'n-Nevâdir li-Ebî Zeyd)*. Ahfeş el-Asgar ve Ebû Hâtim'in lugat izahlarıyla birlikte intikal eden Ebû Zeyd'in *en-Nevâdir*'inin neşrine esas olan nüsha bir râvinin müdahale ölçülerini aşan açıklama ve tefsirlerle doludur. Nihad M. Çetin, Ebû Zeyd'in eserinin Köprülü Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının (nr. 1046 mükerrer) aslında Ebû Hâtim'in şerhi, neşre esas olan nüshanın da Ahfeş el-Asgar'ın şerhi sayılabileceğini söyler.

Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin kaynaklarda adı geçen *el-Kırâ'ât*'ı Basralılar'ın ilim âlemine karşı övündükleri dört eserden biri kabul edilmiştir (diğerleri Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-'Ayn*'i, Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'i, Câhiz'in *Kitâbü'l-Ḥayevân*'ı). İbnü'l-Cezerî, Si-

cistânî'nin bu eserinde meşhur yedi kıraate bağlı kaldığını söylemiş ve rivayette bulunduğu kimselerin isimlerini belirtmiştir (*Gāyetü'n-nihāye*, I, 320). Yine sadece adı bilinen *Kitâb fi'n-naḥv*'i de (*Muhtaşar fi'n-naḥv*) Horasan ve Sicistan Emîri Ya'küb b. Leys es-Saffâr'ın muhtasar bir nahiv kitabının yazılmasını istemesi üzerine Sibeveyhi ve Ahfeş el-Evsat'ın görüşleri esas alınarak kaleme alınmıştır (Zübeydî, s. 95). Sicistânî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *el-Cerâd, ed-Dir'ü ve't-tirs, el-Feşâha, Halku'l-insân, el-Ḥarru ve'l-berd, eş-Şemsü ve'l-kamer, el-Leylü ve'n-nehâr, el-Ḥaşerât, el-Ḥışb ve'l-kaḥt, el-Hicâ, el-İbil, el-İdğâm, İş-lâḥu'l-müzâl ve'l-müsed, el-İtbâ, el-İhtilâf (İhtilâf-ü'l-meşâhif), el-Kısıyy ve'n-nibâl ve's-sihâm, el-Libe ve'l-leben ve'l-halib, el-Makşûr ve'l-memdüd, Mâ telḥanü fihî'l-âmmâ, el-Muhtaşar fi'n-naḥv, Kitâbü'l-Mu'ammâ, en-Nakḥ ve's-şekl, es-Sibâ, es-Süyûf ve'r-rimâh, eş-Şevk ile'l-vaṭan, eş-Şitâ ve's-şayf, et-Ṭayr, el-ʿUşb ve'l-bakl, el-Vakfî ve'l-ibtidâ, el-Vuḥûş, ez-Zer, eş-Şecer ve'n-nebât, el-Makâtî ve'l-mebâdî, en-Ne-vâdir, el-Ezmine, İrâbü'l-Kur'ân, Cemâhîr-ü'l-ʿArab*. Bazı kaynaklarda şu eserler Sicistânî'ye ait olmadığı halde ona nisbet edilmiştir: *el-ʿAzame, el-Gāye fi'l-kırâ'ât-i-l-iḥdâ ʿaşrete, el-Hemze, el-Miyâh, et-Tezkîr ve't-te'nîş, ez-Zîne (el-Müzekker ve'l-mü'ennes*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, neşredeninin girişi, s. 21-22). Sicistânî hakkında M. Nihat Çetin'in doktora çalışması dışında (yk.bk.) Saîd Câsim ez-Zebîdî *Ebû Hâtim es-Sicistânî er-Râviye* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1974, Câmîatü Bağdad).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Hâtim es-Sicistânî, *el-Müzekker ve'l-mü'ennes* (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Dimaşk 1418/1997, neşredeninin girişi, s. 12-32; a.e. (nşr. İzzet Hasan), Beyrut-Halep, ts. (Dârü'ş-şarkî'l-Arabî), neşredeninin girişi, s. 6-28; a.mlf., *Tefsîru ğaribi mâ fi Kitâbi Sibeveyhi mine'l-ebniye* (nşr. M. Ahmed ed-Dâli), Dimaşk 1422/2001, neşredeninin girişi, s. 5-51; a.e. (nşr. Muhsin b. Sâlim el-Umeyrî), Mekke 1414/1993, neşredeninin girişi, s. 7-23; a.mlf., *Fe'altü ve ef'altü* (nşr. Halil İbrâhîm el-Atiyye), Beyrut 1416/1996, neşredeninin girişi, s. 5-77; a.mlf., *Kitâbü'n-Naḥl* (nşr. İbrâhîm es-Sâmerrâî), Riyad 1405/1985, neşredeninin girişi, s. 9-25; a.mlf., *Kitâbü'n-Naḥle* (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *el-Mevrid*, XIV/3, Bağdad 1985 içinde), s. 107-158; a.mlf., *el-Fark beyne'l-âdemiyîn ve beyne külli zî rûḥ* (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *MMlir*, XXXVII/1 [1986] içinde), s. 206-260; Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1375/1955, s. 80-82; Sirâfî, *Aḥbârü'n-naḥviyyîne'l-Başıyyîn* (nşr. M. İbrâhîm el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 102-104; Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Ṭabakâtü'n-naḥviyyîn ve'l-luğaviyyîn*

(nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1984, s. 94-96; Ali b. Hasan b. Muâviye, *el-Muhtâr mine'l-Muktebes* (tıpkıbasım: Fuat Sezgin), Frankfurt 1410/1990, s. 2-16; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Flügel), s. 58-59; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ* (nşr. İbrâhîm es-Sâmerrâî), Zerka (Ürdün) 1405/1985, s. 145-148; Yâkût, *Mu'cemü'l-üde-bâ*, XI, 263-265; İbnü'l-Kiftî, *İnbâḥü'r-ruvât*, II, 58-64; Yağmûrî, *Nürü'l-kabes el-muhtaşar mine'l-Muktebes* (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1384/1964, s. 225-228; İbn Halikân, *Vefeyât*, II, 430-433; İbnü'l-Cezerî, *Gāyetü'n-Nihāye*, I, 320-321; Brockelmann, *GAL*, I, 107; *Suppl.*, I, 167; Nihad M. Çetin, *Abû Hâtim es-Sicistânî ve Kitâb al-Muḍakkar va'l-muanna'î* (doktora tezi, 1958), İÜ Ed. Fak., s. 40-43; a.mlf., "Arap Dili Sarf ve Nahvine Dair Üç Eser", *ŞM*, III (1959), s. 162-164; Sezgin, *GAS*, IV, 336; VII, 348; IX, 66; İbrâhîm es-Sâmerrâî, *Resâ'il ve nuşûş fi'l-luğâ ve'l-edeb*, Beyrut 1991, s. 93-105; İbtisâm es-Saffâr, "et-Tezkîr ve't-te'nîş", *Mecelletü'l-Belâğ*, III/8, Bağdad 1971, s. 48-57; III/9 (1972), s. 49-71; III/10 (1972), s. 53-59; Târik Abdüavn el-Cenâbî, "Kitâbü'l-Müzekker ve'l-mü'ennes", *MMlir*, XXXV/3 (1984), s. 188-224.



ZÜLFİKAR TÜCCAR

### SİCİSTÂNÎ, Ebû Süleyman

(أبو سليمان السجستاني)

Ebû Süleymân Muhammed b. Tâhir b. Behrâm es-Sicistânî el-Mantkî (ö. 391/1001 [?])

Meşâî ve Yeni Eflâtuncu eğilimleriyle tanınan filozof.

Doğum tarihiyle ilgili kesin bilgi yoktur. Mantıkta gösterdiği üstün başarıdan dolayı "Mantkî" unvanıyla da anılır. İran'ın doğusundaki Sicistan (Sistan) bölgesinde dünyaya geldiği, Hanefî fikhî öğrendiği sırada Helenistik dönemden intikal eden Yunan ilim ve felsefesiyle de ilgilendiği ve Grek kültürüne âşina olan Sicistan Emîri Ebû Ca'fer b. Bâbeveyh ile aralarında samimi bir ilişki bulunduğu anlaşılmaktadır (*Munteḥabü Şivânî'l-ḥikme*, s. 311, 315-320). 923-963 yılları arasında hüküm süren emîrle Sicistânî'nin münasebetinin 939'dan önceki tarihlerde gerçekleştiği talebesi Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin naklettiği bir olaydan öğrenilmektedir. Buna göre Abdülazîz b. Nübâte 327'de (939) Bağdat civarında doğduğunda Sicistânî'den çoçuğunda yıldız falına bakması istenmişti (*el-Mukâbesât*, s. 265). Bu durumda filozof söz konusu tarihten önce Fârâbî'nin Bağdat'ta bulunduğu sırada şehre gelmiş olmalıdır. Fakat kaynaklar, onun Fârâbî ile değil daha çok talebesi Yahyâ b. Adî ile olan ilişkisi üzerinde durmaktadır. Daha Sicistan'da iken Emîr Ca'fer'in sarayındaki ilmî ve fikrî sohbetlere katıldığı ve Fârâbî'den sonra Bağdat mantık okulunun

meşhur hocası Yahyâ b. Adî'nin derslerini takip ederek kısa zamanda kendisinden söz ettirdiği dikkate alınırca Sicistânî'nin X. yüzyılın ikinci on yılında doğduğu söylenebilir. İbnü'n-Nedîm, "Onun doğduğu yıl ..." dediği halde tarih vermemiştir (*el-Fihrist*, s. 322). Mirza Muhammed Han Abdülvehhâb Kazvînî bazı karînelerden hareketle filozofun 307 (919) veya en geç 310 (922) yılında doğduğunu ileri sürer (*Şerḥ-i Hâl*, s. 24-25). Tevhîdî *el-Mukâbesât*'ta (s. 253) "Sicistânî'ye 'bir' kavramı sorulunca 371'de (981) aralarında benim de bulunduğum topluluğa şunları yazdırdı ..." der. Eserin Kahire 1929 baskısında bu ifadedeki tarihin 391 (1001) olarak zikredilmekteyse de sonraki nâşirler 371 (981) yılını tercih etmişlerdir. Fakat Kahire neşrini esas alan Abdurrahman Bedevî, vefatının 391 yılından sonra olduğu düşünülünce doğumunun da IV. yüzyılın üçüncü on yılı içinde gerçekleştiğini kabul etmek gerektiğini, daha önce doğması halinde anılan tarihe kadar yaşamasının mümkün olamayacağını söyler (*Munteḥabü Şivânî'l-ḥikme*, neşredeninin girişi, s. 7). Kaynaklarda Sicistânî'nin ölümü hakkında da bilgi yoktur. İbnü'n-Nedîm eserini 377'de (987) yazdığına ve kendisini yakından tanıdığı halde bu konuda bilgi vermediğine göre o tarihte Sicistânî'nin hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan ilim, fikir ve sanat erbabını himaye eden, Sicistânî'nin çeşitli felsefe meselelerine dair bazı risâlelerini kendisine takdim ettiği vezir Adudüddevle 372'de (983) öldüğünde hâmisiz kalan filozofun madfî sıkıntılar çektiğini talebesi Tevhîdî anlatmaktadır (*el-İmtâ*, I, 30-31). Bu da onun daha sonraki bir tarihte vefat ettiği kanıtı sayılabilir. Bağdatlı İsmâil Paşa kaynak zikretmeden filozofun 410 (1019) yılı civarında öldüğünü söylüyorsa da (*He-diyyetü'l-ʿarifîn*, II, 60) bu bilgi güvenilir değildir. Sonuç olarak Sicistânî'nin IV. yüzyılın son on yılında (XI. yüzyıl başları) öldüğü söylenebilir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ*, I, 29, dipnot 1).

İslâm medeniyetinin altın çağı olarak kabul edilen IV. (X.) yüzyılda yaşayan Sicistânî o dönemin ilmî, fikrî ve edebî özelliklerini temsil kudretine sahip bir şahsiyet olmakla birlikte bir gözünün sakat ve geçirdiği cezbamdan dolayı yüzünün çirkin olması sebebiyle kaynaklar onun evine kapanan bir kişi diye tanır. Ancak talebesi ve dostu Tevhîdî toplum ve devlet hayatındaki gelişmelerden, ilmî ve edebî muhitlerdeki tartışmalardan hocasını haberdar ederek onun dış dünya ile ilişkisini sağlıyordu (İbnü'l-Kiftî, s. 283). Düşününün bu-

na ihtiyacı vardı; zira Sicistan Emîri Ebû Ca'fer ile olan dostluğu devam ediyor, emîr hilâfet merkezinde olup bitenleri Sicistânî ile yaptığı yazışmalardan öğreniyordu. Ayrıca dinî, ilmî, edebî ve felsefî meselelere ilişkin olarak Bağdatlı bilginlere yazdığı mektuplar Sicistânî kanalıyla yerlerine ulaştırılıyordu (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ*<sup>5</sup>, I, 42, 130).

Sicistânî'nin antik felsefeyi hangi kanalla ve kimden öğrendiği belli değildir. İbnü'l-Kiftî, onun Bağdat'a geldiğinde Mettâ b. Yûnus ve Yahyâ b. Adî'den ders gördüğünü söyler (*İhbârü'l-ulemâ*<sup>6</sup>, s. 282). Ancak Mettâ'nın 328'de (940) öldüğü dikkate alırsa bunun güvenilir bir bilgi olmadığı anlaşılır. Nitekim İbn Ebû Usaybia, Mettâ'dan söz etmeyip Sicistânî'nin Bağdat'a geldiğinde Yahyâ b. Adî ile buluştuğunu ve ondan ders okuduğunu belirtir (*Uyûnü'l-enbâ*<sup>7</sup>, s. 427). Kendisi de Yahyâ b. Adî'den her vesileyle "hocamız" diyerek saygıyla söz etmektedir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 266).

Antik dünyadan Arapça'ya yapılan tercüme IV. (X.) yüzyılda hâlâ devam ediyordu. Tevhîdî bu mütercimlerin listesini vermekte ve çalışmalarını eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra Sicistânî'yi diğerleriyle mukayese ederken şöyle demektedir: "Üstadımız Ebû Süleyman deniz kadar derin ve ufku geniş bir kimsedir. Ruhânî meseleler, ilâhî bilgiler ve gayba dair sırlar ona kapalı değildir. O uzak görüşlüdür ve çoğunlukla uzleti tercih eder. Normal bir mizaca, engin bir gönüle ve etkili bir üslûba sahiptir" (*el-İmtâ*<sup>8</sup>, I, 33; II, 23). Yahyâ b. Adî 364'te (975) ölünce bu alanda üstat olan Sicistânî'nin evi kadîm ilim ve felsefenin konuşulduğu bir merkez olmuş; müslüman, hıristiyan, Sâbîi ve Mecûsîler gibi farklı din ve kültür çevrelerinden meraklıların buluşup tartıştığı bir okul haline gelmiştir. Tevhîdî hocasının meclisine devam edenler arasında Ebû Zekeriyâ es-Saymerî, Ebû'l-Feth en-Nüşecânî, Ebû Muhammed el-Makdisî el-Arûzî, Ebû Bekir el-Kümesî, Gulâmu Zühal, Ali b. İsâ er-Rummânî, Ebû'l-Abbas el-Buhârî, İbnü'l-Verrâk künyesiyle anılan Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah b. Abbas, Ebû Ali İbn Zür'a ve Ebû'l-Kâsım İsâ b. Ali b. İsâ b. Dâvûd İbnü'l-Cerrâhî sayılmaktadır. Bunlar Fârâbî ile İbn Sînâ arasında geçen sürede felsefe ve kadîm ilimleri temsil eden bilgin ve düşünürlerdir.

Sicistânî'nin felsefe meseleleri yanında dil, edebiyat ve matematik hakkındaki görüşleri Tevhîdî'nin *el-İmtâ*<sup>9</sup> ve *l-mu'âne-*

*se* ile *el-Mukâbesât* adlı eserleri kanalıyla öğrenilmektedir. Özellikle ikinci eseri oluşturan 106 "mukâbese"den elli dördü Sicistânî'nin görüşlerine ayrılmıştır. Bedevî'nin de belirttiği gibi Tevhîdî ile Sicistânî arasındaki ilişki Eflâtun ile Sokrat arasındaki ilişkiye benzemektedir; dolayısıyla anlattıkları büyük ölçüde hocasının görüşlerini yansıtmaktadır. Söz konusu kitap bir bakıma Sicistânî'nin meclisindeki konuşmaların tutanağı mahiyetinde kabul edilse de Tevhîdî'nin bunları tekrar gözden geçirerek edebî bir üslûba kavuşturduğunda şüphesizdir.

Filozofun kendi felsefesini bütün boyutlarıyla yansıtmak bir eseri günümüze ulaşmamıştır. Ancak yaşadığı dönemin felsefesi Meşşâi ve Yeni Eflâtuncu doktrinlerle ilgili seçmecî bir yöntem izlediğinden onun felsefesini de aynı kategoride değerlendirmek gerekir. Bu konuda Tevhîdî'nin adı geçen iki eserinden başka güvenilir kaynak pek azdır. Tevhîdî'nin *el-Mukâbesât*'ta hocasından naklettikleri incelendiğinde bunların daha çok sudûru temel alan Yeni Eflâtuncu mistik felsefeyi yansıttığı rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu eserde uygulanan yöntem bir problemi bütün yönleriyle ortaya koyup rasyonel açıdan irdelemek, tez ve antitez hakkındaki kanıtları analiz ederek burhanî bir sonuca varmaktan ziyade ulaşılan sonuçları ve onlara ilişkin kanıtları edebî ve hikemî bir tarzda tekrarlamaktan ibarettir. Bu özelliğinden dolayı kadîm felsefede Ya'kûb b. İshak el-Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ felsefelerindeki rasyonel derinlik ve mantıkî örgü Sicistânî ve çevresindeki felsefecilerde görülmez. Onlarda problemlerin incelenmesinden çok söz ve üslûp güzelliği ön planda tutulmuştur. Nitekim T. J. de Boer, Fârâbî'ye göre rasyonel düşüncenin eseri olan bir problemin Sicistânî'nin topluluğunda üzerinde parlak konuşmalar yapılan bir konu mahiyetini aldığı söyler (*İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 157). Bu özelliği Sicistânî'nin *Müntehabü'l-Şivânî'l-ḥikme* adlı eserinde de görmek mümkündür.

**Felsefe.** İslâm düşüncesinde ilk defa Kindî'nin *Hudûdü'l-eşyâ*<sup>10</sup> ve *rusûmühâ* başlıklı risâlesinde karşılaşılan Sokrat, Eflâtun ve Aristodan intikal eden felsefenin altı geleneksel tanımından Sicistânî'nin de haberdar olduğu, bunları tekrarlamayıp genel bir değerlendirme yaptığı görülmektedir. Ona göre felsefe, duyu ve akıl kavranan fizik ve metafizik varlıklar alanını alışkanlıktan sıyrılarak özgür akılla ve objektif yaklaşımla araştırmak, bütününde ve ayrıntılarda ortaya çıkan hakikatten

yararlanmak, bunu yüksek tecrübe ve dinî bir ahlâkla birlikte rasyonel bir yöntemle gerçekleştirmektir (*el-Mukâbesât*, s. 169-170). Bu yaklaşımıyla onun felsefeden beklenen amacı tam yansıttığı söylenebilir.

**Varlık Mertebeleri.** Yeni Eflâtunculuk'tan gelen, filozofun yaşadığı dönemde geniş kabul gören ve kozmik varlığın ortaya çıkışını en ulvî olandan başlamak üzere maddî varlıklara kadar bir sıra düzeni içinde yorumlayan sudûr teorisi yaygın felsefî bir sistemdi. Ancak İslâm felsefesinde Fârâbî'nin kozmolojik akıllar teorisi (*el-ukûlü'l-aşere*) adıyla bilinen yorumundan farklı olarak Sicistânî varlığın açılımını dört mertebede çözümlenmeye çalışır.

**1. Allah.** Mutlak varlık ve her varlığın kendisinden feyiz yoluyla pay aldığı Allah ilk sebep, gerçek varlık, sayı karşılığı olmayan gerçek birdir. O'nun var ettiği bu âlem asla O'nu kuşatamaz; âlemdeki nesnelere verilen isim ve sıfatlardan hiçbirisi O'na isnat edilemez. Çünkü isim ve sıfatlar insan aklının varlığı tanımak ve tanımlamak için bulunduğu kelimelerdir. Allah'ın fiili zorunlu olmadığı gibi ihtiyarî de değildir. Zira zorunluluk aczi, ihtiyarîlik etkilenmeyi gerektirir. Şu halde Allah'ı ifade veya O'na delâlet edecek bir kelime bulmak gerçekten zordur. O'nun varlığı eşyayı kendine iştîyakla cezbederek hareket ettirmiştir (*a.g.e.*, s. 89-91). Görüldüğü üzere Plotin'in görüşlerini hatırlatan ve aşırı tenzih fikrine dayanan bu ifadeler pasif tanrı anlayışına yol açtığından kelâmcılar tarafından eleştirilmiş, böyle bir tanrı anlayışını benimseyenler Muattıla diye nitelendirilmiştir.

**2. Akıl.** Varlık düzeninde ikinci mertebede bulunan ilk akıl veya küllî akıl Allah'tan taşan ilk varlık olması sebebiyle Allah'ın halifesidir. Filozofun benzetmesiyle Allah aklın üzerine güneş gibi doğup ona hayat vermiş ve aydınlatmıştır. Akıl yalın ilâhî bir cevher olduğu için onu tanımlamak imkânsızdır, ancak ana nur demek yanlış olmaz (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ*<sup>11</sup>, III, 116, 120).

**3. Küllî Nefis.** Akıl nefsin üzerine doğup ona varlık kazandırdığı için nefis de aklın halifesidir. Fakat bu doğuşu güneşin maddî varlıklar üzerine doğup aydınlatmasıyla kıyaslamak gerekir. Çünkü kozmik güneşte doğma, batma ve tutulma söz konusu olduğu halde aklın nefsi aydınlatması kesintisizdir. Sicistânî kadîm Yunan filozoflarının nefse dair tariflerini zikrettikten sonra Tevhîdî'ye hitaben şöyle der: "Nefsin ilâhî bir güç, varlığın ilkeleriyle tabiat

arasında tasarrufta bulunan, aklın kuşatıp aydınlattığı bir vasıta olduğunu bilmen sana yeter” (a.g.e., III, 110). Filozof küllî nefis hakkındaki bu bilgiden sonra sözü insan nefisine, özelliklerine ve ruhla nefis arasındaki farka getirir. Ona göre insan bedenindeki dış organların birtakım fonksiyonları bulunduğu gibi nefsin de düşünme, araştırma, arzu ve istek gibi işlevleri vardır. Ayrıca akıllı olduğu için ayırt etme, deney yapma, çıkarımda bulunma, kesin bilgi ile şüphe, zan, anlama, hatırlama, ezberleme, düşünme ve güvenme gibi yetilere sahiptir. Nefsin ruhtan ayrı bir şey olduğu gayet açıktır. Zira ruh cisimdir, zayıf da olur güçlü de, iyi de olur kötü de. O bedenle nefis arasında bir vasıta; nefis onun aracılığıyla bedene etki eder, onun sayesinde hisseder, hareket eder, acı ve haz duyar. Nefis basit ve yalındır, onda bozulma ve dönüşüm olmaz. İnsan nefisle insandır, ruh ise sadece canlılığı ifade eder ve nefsin aleti durumundadır (a.g.e., III, 110-112). Beşerî nefsin ölümsüz bir cevher olduğunu vurgularken ruhu latif bir cisim şeklinde nitelemesi, Sicistânî'nin Câlînûs'tan (Galen) itibaren süregelen ve özellikle kelâmcılar arasında yaygın olan görüşü benimsediğini göstermektedir. Sicistânî'nin nefsin bedenden bağımsız bir cevher olduğunu kanıtlamak üzere ileri sürdüğü deliller de Eflâtun ve Aristo'dan intikal eden görüşlerin farklı bir üslupla tekrarı mahiyetindedir (a.g.e., I, 201-205).

**4. Tabiat.** Varlık mertebeleri arasındaki en son halkayı teşkil eden tabiat en aşağıda bulunduğu için ilâhî feyizden en az pay almakta, bu sebeple oluş ve bozulma uğrayan maddî varlık alanını temsil etmektedir. Aristo gibi Sicistânî de tabiatı “hareket ve sükûnun ilkesi” olarak tarif eder. Bu tarif madde ve sûreti de içermektedir. Ancak sûret aktif olup şekil verir, madde ise pasif olup verilen şekli kabul eder. Şanı yüce yaratıcı akıl ve nefis vasıtasıyla varlığa hayat vermiş ve her türü belli bir sûret ve özellikle yaratmıştır. Akılla tabiat arasında nefis aracı konumdaysa da ilk sebepten aldığı feyizle bu şeref akla aittir ve tabiatta tasarruf yetkisine sahip olan her insan yeteneği ölçüsünde akıldan pay almaktadır (*Müntehabü Şivâni'l-hikme*, s. 382).

**Bilgi veya Psikolojik Akıllar Teorisi.** Meşşâî felsefede bilgi problemi genellikle Aristo'dan beri devam eden psikolojik aklın yorumuna dayanır. Kindî ve Fârâbî gibi filozoflar, insan aklının nesnelere yaptığı soyutlama ameliyesinde derece derece yükselerek tam bağımsız bilgiyi ifade eden

müstefâd akıl düzeyine yükselmesini dört aşamada tamamladığını ileri sürerken Sicistânî üç aşamalı bir süreçten söz etmektedir. Diğer akıllara göre aktif olan, yani onları güç halinden fiil alanına çıkaran en üst düzeyde bir faal akıl, en alt mertebede pasif olan heyûlânî akıl bulunmakta, ikisinin ortasında güç ve fiil durumunu temsil eden müstefâd akıl yer almaktadır. Akıl kavranılabilir türden her şeyi algılama gücüne sahip olduğuna göre o gücü aktif hale getirecek fiil halindeki faal akla ihtiyaç vardır (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 257). Psikolojik akıllar hiyerarşisinde en aktif olanın bir sonrakini etkilemesi suretiyle soyutlama işlemi gerçekleşip nesnelere ait bilgilerin zihinde bağımsız birer kavram haline gelmesi aklın temel fonksiyonu sayılmaktadır (a.g.e., s. 167). Sicistânî bilginin kaynağı olarak duyu ve akıldan başka bir de sezgiden söz eder. Ona göre bilgi ya düşünme, araştırma ve kıyasla ya da sezgi, ilham ve vahiy vasıtasıyla elde edilir. İlk beşerî zekâyı gerektirirken sezgi âniden fıskıran bilgi olarak ilâhî bir alâkayı hatırlatmaktadır (a.g.e., s. 188).

X. yüzyılın ilk yarısında nahiv âlimi Ebû Saîd es-Sîrâfî ve Süryânî mütercim Mettâ b. Yûnus'un Arap grameriyle Yunan mantığı üzerine yaptıkları tartışma güncelliğini koruyor olmalı ki Sicistânî de aynı problemle değinmektedir. Ona göre gramer Arapça'nın mantığı, mantık ise aklın grameridir. Mantıkçının bütün çabası lafızları bozmadan kavramlar üzerinde düşünmek, gramerininki ise özü ve hakikati temsil eden kavramlara zarar vermeden lafızlar üzerinde yoğunlaşmaktır. Ayrıca gramer bir milletin diline ait kuralları içerirken her milletin katıldığı genel bir disiplin durumundadır. Şu halde mantık aklî kanıt, gramer ise bir milletin örfünde süregelen duyuma dayanmaktadır. Tevhîdî'nin, “Mantık nedir?” sorusuna Sicistânî'nin, “İnançta hakla bâtılı, davranışta iyi ile kötüyü, sözde doğru ile yalancı, akla göre güzel ile çirkinini ayırt eden bir alettir” şeklinde verdiği cevapla itikad, ahlâk ve estetiği de mantığın kapsamında gösterdiği için (a.g.e., s. 108-110) onun bu konuda tutarlılıktan hayli uzaklaştığı söylenebilir.

**Kelâm.** Filozofların kelâma karşı takındığı tavır Sicistânî'de de görülmektedir. Gerek niyetleri gerekse kullandıkları yöntem açısından kelâmcıları ağır bir dille eleştiren Sicistânî'ye göre kelâm bazan gelişmemiş akla, bazan duyu, vehim ve hayal karışımının çağrışımlarına ve söz yarıştır-

maya dayanan cedelden ibarettir. Bu disiplinde hasmın susturulması temel amaç olduğundan ilme ve ahlâka aykırı mugalata yapılarak hasmın görüşünün reddedilmesi esastır. Böylece kelâmcılar takvâdan uzak çok kötü bir dindarlık ortaya koymaktadır. Filozof daha da ileri giderek kelâmcıların dine yardım ettiklerini iddia etmeler de İslâm'dan ve müslümanlardan, gerçek imandan ve gönül huzurundan çok uzak olduklarını iddia eder (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ'*, III, 188-189). Ancak İslâm düşünce tarihinde bu eleştiriler tek taraflı olmayıp baştan beri kelâmcıların da filozofları tekfir derecesine varan suçlamalarda buldukları bilinmektedir.

**Din-Felsefe İlişkisi.** Dinle felsefenin ne ölçüde uzlaşacağı meselesiyle ilgili tartışmalar İslâm toplumunda Kindî ile başlayıp Ebû Bekir er-Râzî ve Fârâbî ile devam ederek İhvân-ı Safâ'da zirveye ulaşmıştır. İhvân-ı Safâ dinin cehaletle kirlendiğini, ona bâtıl ve sapık fikirlerin karıştığını iddia ediyor, onu saflaştırmak için İslâm şeriatının Yunan felsefesiyle uzlaştırılması gerektiğini savunuyordu. Tevhîdî, İhvân-ı Safâ'nın yazdığı risâlelerden bir kısmını hocası Sicistânî'ye götürür. Bunları okuyup inceleyen Sicistânî, sonunda din-felsefe ilişkisine dair görüşlerinin özeti olan şu dikkat çekici değerlendirmeyi yapar: Çalışıp yorulmuşlar, fakat bir şey elde edememişler. Bitkin düşmüşler, bir yarar sağlayamamışlar. Dönüp dolaşmışlar, ancak suyu bulamamışlar. Şarkı söylemişler, fakat çalgı çalamamışlar. Örmüşler, ancak seyrek olmuş. Taramışlar, fakat daha da karmaşık hale getirmişler. İmkânsız olan şeyin olabileceğini iddia etmişler, felsefeyi dinin içine sokacaklarını ve dini felsefeye katacaklarını sanmışlar. Halbuki bu gerçekleşmesi imkânsız bir arzudur. Çünkü din peygamber vasıtasıyla şanı yüce Allah'tan gelmiştir. Vahyin doğruluğu âyetlerin şehâdeti ve mucizelerin zuhuruyla sabittir. Vahyin mahiyetini derinlemesine araştırmaya imkân yoktur. Bu konuda “niçin, nasıl, niçin değil” gibi sorulara yer olmadığı gibi “şayet, keşke” türünden tereddüt ve temenniler de yersizdir. Allah kendi dinini peygamberi vasıtasıyla tamamlamıştır. Nitekim bu ümmet içinde dinle ilgili konularda felsefecilerle başvuran biri görülmemiştir. Aynı durum Müsevî, hıristiyan, Mecûsî ve Sâbiiler için de böyledir. Şu da bir gerçektir ki din aydınlatıcı vahiy sayesinde akla uygun birçok gerçeği getirdiği halde felsefe vahye ilişkin az veya çok hiçbir şey ortaya koyamamıştır. İslâm toplumunda ortaya çıkan Mürcie, Mu'tezile, Şia,

Ehl-i sünnet ve Havâric'den hiçbiri filozoflara başvurmamış, kendi görüşlerinin doğruluğunu onlara onaylatmamış ve yöntemleriyle de ilgilenmemiştir. Allah'ın kitabında ve peygamberinin sünnetinde olmayan bir şeyi onlarda aramamıştır. Meselâ fakihler İslâm'ın ilk asrından günümüze kadar helâl ve haram konusunda ihtilâf etmişlerdir, fakat filozoflardan destek aldıkları görülmemiştir. O halde dinin yanında felsefenin sözü bile olmaz, vahiyle inen şey karşısında gelip geçici düşünce işe yaramaz. Sonuç olarak peygamber filozofun üstünde, filozof ise peygamberlik düzeyinin altındadır. Filozofa düşen görev peygambere uymaktır; ama peygamberin filozofa tâbi olma zorunluluğu yoktur. Çünkü peygamber gönderilen, filozof ise kendisine peygamber gönderilen durumdadır. Eğer akıl yeterli olsaydı vahiy yararsız ve gereksiz hale gelirdi. Ayrıca herkes-te akıl bulunmakla birlikte aynı düzeyde değildir. Bu sebeple dinin birleştirici, uzlaştırıcı, karşılıksız sevgi, saygı, özveri ve samimiyeti aklın ürünü olan felsefede görülmemektedir. Din ilâhî, felsefe beşerîdir, yani biri vahye, diğeri akla dayanmaktadır. Vahye dayanan güven ve huzur vericidir, akla dayanan ise şüphe üretmekte ve sıkıntı vermektedir. Felsefe beşerî bir yetkinlik olmakla birlikte ilâhî kemale muhtaçtır. Neticede Sicistânî'ye göre din hak-tır, felsefe de vazgeçilmez bir gerçekliktir. Bu iki alanı ortak bir noktada birleştirmeye veya uzlaştırmaya çalışmak boş yere çaba sarfetmektir. Şu halde dini din olarak, felsefeyi de felsefe olarak ele alıp kendi alanları içinde değerlendirmek gerekir (a.g.e., II, 6-23). Sicistânî'nin hareket, sükûn, zaman ve dehr gibi tabiat felsefesi konularına ilişkin görüşleri Aristo'nun Yeni Eflâtuncu şârihlerinin yaklaşımlarını yansıtır niteliktedir. Ayrıca filozof astroloji ve kehanete inanmakla birlikte bunların hiçbir şekilde nübüvvetle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çeker ve nübüvvetin akla kılavuz olan, ruha huzur veren, insan karakterini güzelleştiren, düzeni ve barışı sağlayan, âlemlere nur, insanlık için bir rahmet olduğunu söyler (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 173-179).

**Eserleri.** 1. *Müntehabü Şivâni'l-hikme*. Sicistânî'nin kaybolan *Şivânü'l-hikme* adlı eserinden Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin ihtisar ettiği *Muhtasarü Şivâni'l-hikme* ile (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3222) söz konusu kitaptan yapılan ve daha hacimli olan seçmelerden ibarettir. Bu seçmeler Süleymaniye (Beşir Ağa, nr. 944; Murad Molla, nr. 1431) ve Köprülü (nr. 902)

kütüphanelerinde bulunmaktadır. Muhtevası itibarıyla kitap iki kısma ayrılır. İlk kısım tıp tarihi, ikinci kısım felsefe tarihiyle ilgilidir. İkinci kısım da Yunan ve İslâm dönemi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Eserin içinde "Ebû Süleyman es-Sicistânî" başlığını taşıyan bir bölüm mevcut olup bunun *Şivânü'l-hikme*'den seçme yapanlar tarafından ilâve edildiğinde şüphe yoktur. Kitapta bir dereceye kadar Huneyn b. İshak'ın *Nevâdirü'l-felâsife*'sinin tesiri görülüyorsa da ondan daha hacimlidir. Ayrıca Porphyrios'un *Kitâbü Aḥbâri'l-felâsife*'sinin etkisinden söz edilmektedir (*Müntehabü Şivâni'l-hikme*, s. 73). Sicistânî de, Helenistik dönemden gelen, bir hekim veya filozofun sistemini anlatmak yerine onun düşüncelerini basitleştirerek özlü ve hikmetli sözler şeklinde nakletme yönündeki yaygın anlayışa uygun bir yöntem uygulamıştır. Eserin biri Abdurrahman Bedevî (Tahran 1974), diğeri Douglas Morton Dunlop (The Hague 1979) tarafından hazırlanan iki neşri vardır. 2. *Maḳâle fî enne'l-ecrâme'l-ʿulviyye zevâtü enfüsün nâṭika* (*Müntehabü Şivâni'l-hikme* içinde, Tahran 1974, s. 367-371). 3. *Maḳâle fî'l-muḥarriki'l-evvel*. Aristo felsefesinde varlığın ilk prensibi, ilk hareket ettiricisi olarak adlandırılan varlığın mahiyeti hakkındadır (*Müntehabü Şivâni'l-hikme* içinde, Tahran 1974, s. 371-376). 4. *Maḳâle fî'l-kemâli'l-ḥâş bi-nevʿi'l-insân*. Büveyhî Veziri Adudüdevle'ye takdim edilen risâlede insana has üstün niteliklerin, özellikle devlet adamında bulunması gereken erdemlerin o zamanda adı geçen vezirde toplandığı anlatılmaktadır (*Müntehabü Şivâni'l-hikme* içinde, Tahran 1974, s. 372-386). 5. *Risâle fî's-siyâse*. Sicistânî'nin meclisinde bulunanlar siyaset üzerine konuşmasını dinleyince ondan bu konuda bir eser yazmasını istemişler, o da daha önce siyasetle ilgili bir eser kaleme aldığını ve Cürcân Emiri Kâbûs b. Veşmgîr'e gönderdiğini söylemiştir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâʿ*, III, 117). 6. *Kelâm fî'l-manṭık*. 7. *Mesʿûl süʿile ʿanhâ ve cevâbâtühü lehâ*. 8. *Teʿâlik hikemiyye ve mûlaḥ veʿn-nevâdir* (İbn Ebû Usaybia, s. 428). 9. *Risâle fî iktisâsı tûruki'l-fezâʿil* (*Teimmetü Şivâni'l-hikme* içinde, Süleymaniye Ktp., nr. 3222). 10. *Risâle fî vaḥfi'l-vezîr Ebû ʿAbdillâh el-ʿArîz* (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâʿ*, I, 29). 11. *Maḳâle fî merâṭibi kuveʿl-insân ve keyfiyyetiʿl-inzârât* (İbnü'n-Nedîm, s. 322).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Süleyman es-Sicistânî, *Müntehabü Şivâni'l-hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Tahran 1974, s. 73, 311, 315-320, 382, ayrıca bk. neşre-

denin girişi, s. 5-25; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 322; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât* (nşr. M. Tevfik Hüseyin), Beyrut 1989, s. 89-91, 108-110, 167, 169-170, 173-179, 188, 253, 257, 265, 266; a.m.f., *el-İmtâʿ ve'l-muʿâne* (nşr. Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I, 19, 29, 30-31, 33, 42, 130, 201-205; II, 6-23; III, 110-112, 116-120, 188-189, 313-314; Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Târîhu ḥükemâʿi'l-İslâm* (nşr. M. Kürd Ali), Dimaşk 1946, s. 6, 10, 14; İbnü'l-Kiftî, *İḥbârü'l-ʿulemâʿ* (Lippert), s. 282, 283; İbn Ebû Usaybia, *ʿUyûnü'l-enbâʿ*, s. 427-428; Mirza Muhammed Han Kazvîni, *Şerh-i Hâl-i Ebû Süleymân Mantıki Sicistânî*, Chalon-Sur-Saone 1352/1933, s. 24-25; *Hediyetü'l-ʿArîfin*, II, 60; T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi* (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 157; J. L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulaymân al Sijistânî and His Circle*, Leiden 1986; I. R. Netton, *Al-Fârâbî and His School*, London-New York 1992; İsmail Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, Konya 2006; Fehmi Jadaane, "La philosophie de Sijistânî", *St.I*, XXXIII (1971), s. 67-95; Wadad al-Qadi, "Kitâb Siwân al-Hikma", *Isl*, LVIII (1981), s. 87-124; H. Daiber, "Der Siwân al-Hikma und Abû Sulaimân al-Mantiki as-Sijistânî in der Forschung", *Arabica*, XXXI, Leiden 1984, s. 36-47; Şerefeddin Horasânî, "Ebû Süleymân Sicistânî", *DMBİ*, V, 565-570; Mahmut Kaya, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", *DİA*, X, 154-157.



MAHMUT KAYA

## SİCİSTÂNÎ, Ebû Ya'kûb

(bk. EBÛ YA'KÛB es-SİCİSTÂNÎ).

## SİCİSTÂNÎ, Muhammed b. Uzeyz

(محمد بن عزيز السجستاني)

Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) el-Uzeyzî es-Sicistânî (ö. 330/941)

**Ġarîbü'l-Kurʿân adlı eseriyile tanınan tefsir âlimi.**

III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında Bağdat'ta doğdu. Sicistânî nisbesine bakılarak aslen Sicistanlı olduğu ileri sürülebilir. Babasının adının Uzeyz mi yoksa Uzeyr mi olduğu hususu tartışmalıdır. Kaynaklar, Sicistânî'nin hocası olarak sadece Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'yi zikretmekte olup Osman b. Ahmed el-Vezzân, Abdullah b. Hasnûn el-Mukrî, İbn Battâ el-Ukberî, Ahmed b. Ubeyd b. Nâsih ve diğerleri Sicistânî'nin *Ġarîbü'l-Kurʿân*'ını kendisinden rivayet eden talebeleri arasında yer alır. Sicistânî Bağdat'ta vefat etti. Kaynaklarda edip, mütebedeyyin, sâlih gibi sıfatlarla nitelenen Sicistânî'nin *Ġarîbü'l-Kurʿân* adlı eserinin bazı yazma nüshalarında Hz. Ali'nin isminden sonra "aleyhisselâm" ibaresinin bulunmasından hareketle onun Şii olduğu ileri sürülmüşse de bu ibarenin sadece eserin



bazı yazmalarında bulunduğu, dolayısıyla kâtabinin Şîî olabileceği ve kitabın muhtevasında müellifin Şîîliğini gösteren başka bir delile rastlanmadığı göz önünde bulundurulurak bu iddia reddedilmiştir (Feilchenfeld, s. 15-16).

Sicistânî'nin bilinen tek eseri olan *Ġarîbû'l-Kur'ân* (*Nüzhetü'l-kulûb [Nüzhetü'l-mekrûb] fî tefsîri Ġarîbi'l-Kur'ân, et-Tibyân fî tefsîri Ġarîbi'l-Kur'ân*) üzerinde uzun yıllar çalıştığı anlaşılmaktadır. Çağdaşı ve arkadaşları İbn Hâleveyh'in belirttiğine göre Sicistânî ömrü boyunca bu eserle uğraşmış, hizmetinde bulunduğu hocası İbnü'l-Enbârî'ye tashih ettirmiş, İbnü'l-Enbârî de esere bazı ilâvelerde bulunmuştur (İbn Hayr, s. 63). Dârekutnî'ye göre de Sicistânî, *Ġarîbû'l-Kur'ân*'ını tasnif için on beş yıl uğraşmış, eseri İbnü'l-Enbârî'ye okumuş, o da bazı yerlerini düzeltmiştir (Safedî, IV, 95). Fuat Sezgin, büyük şöhrete sahip olmakla birlikte bu eserin gerçekte Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın *Mecâzû'l-Kur'ân* adlı kitabından metotsuz biçimde yapılan bir özet olduğunu, bu kitabın kıymetini farkedenden Sicistânî'nin ondan seçtiği malzemeyi alfabetik olarak düzenlemek suretiyle kullanımını kolaylaştırdığını ileri sürmektedir (GAS, I, 43). Eseri neşreden Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî ise bu iddiayı mübalağalı bulur ve *Mecâzû'l-Kur'ân* eserin en önemli kaynaklarından olmakla birlikte Sicistânî'nin Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ ve

İbn Kuteybe gibi birçok âlimden nakillerde bulunduğunu, hatta en fazla naklin İbn Kuteybe'den olduğunu, ayrıca onun bazı yerlerde Ebû Ubeyde'ninkine aykırı görüşleri tercih ettiğini belirtir (bk. *Nüzhetü'l-kulûb*, neşredenin girişi, s. 29, 33-34; Sezgin'in iddiasına yönelik benzer bir eleştiri için bk. *Ġarîbû'l-Kur'ân*, neşredenin girişi, s. 19-20). *Ġarîbû'l-Kur'ân* türü eserler IV. (X.) yüzyıla kadar mushaf sırasına göre tasnif edilmişken Sicistânî bu yüzyılın başlarında bir yenilik olarak garîb kelimeleri alfabetik tertibe koymuş, kolayca ezberlenip kavranabilmesi için bir sıraya göre dizmiştir. Alfabetik tasnifte kelimelerin kökleri değil Kur'an'da geçen şekilleri dikkate alınmış, harflerine ve hareketlerine göre (sırasıyla meftuh, mazmum ve meksûr olanlar) tertip edilmiş, ikinci ve üçüncü harfler dikkate alınmamıştır. Lâm-ı ta'rif ve atf harflerine de itibar edilmemiş, aynı harf ve harekeyle başlayan kelimeleri kendi içindeki sıralamasında mushaf tertibi esas alınmıştır. Ancak bu kurallara uyulmayan yerler de vardır. Kur'an-ı Kerîm'den çokça şahid getirmesi, kıraat farklılıklarının mânaya etkisiyle ilgilenmesi, hadisler, Arap şiiri, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle istihâdda bulunması, garîb kelimeleri izahla yetinmeyip Kur'an'daki bazı edatları açıklaması, gerektiğinde Arap dilcilerinin görüşlerine başvurması gibi hususlar eseri seçkin kılan özellikler arasında sayılır. Eser İbnü'l-Murahhal tarafından *Naẓmü Ġarî-*

*bi'l-Kur'ân* adıyla manzum hale getirilmiştir. Çeşitli baskıları bulunan kitap (Kahire 1295, 1307, 1325, 1326; Hıms 1342), Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Ahmed Abdülkâdir Salâhiyye ve Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemrân'ın tahkikleriyle neşredilmiştir (bk. bibl.).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, *Nüzhetü'l-kulûb fî tefsîri Ġarîbi'l-Kur'ân*'i'l-'azîz (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1410/1990, neşredenin girişi, s. 9-47; a.m.f., *Ġarîbû'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Abdülkâdir Salâhiyye), Dimaşk 1993, neşredenin girişi, s. 9-85; a.m.f., *Ġarîbû'l-Kur'ân* (nşr. M. Edîb Abdülvâhid Cemrân), [baskı yeri yok] 1416/1995 (Dâru Kuteybe), neşredenin girişi, s. 7-32; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, VII, 5; Sem'ânî, *el-En-sâb*, VIII, 445; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 61-64; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibâ'* (nşr. İbrâhîm es-Sâmerrâî), Zerkâ (Ürdün) 1405/1985, s. 231-232; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, II, 135; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XV, 216; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 95; İbn Hacer, *Tebşîrû'l-müntebih*, III, 948-950; Sü-yûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 171; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1140, 1207, 1945; J. Feilchenfeld, *Ein einleitender Beitrag zum Ġarîb-al-kur'ân nebst einer Probe aus dem Lexikon des Segestâni*, Wien 1892, s. 7-18; Sezgin, *GAS*, I, 43.

İSMAIL CERRAHOĞLU

#### SİCZİ, Ebû Nasr

(bk. EBÛ NASR es-SİCZİ).

#### SİCZİ, Ebû Saîd

( أبو سعيد السجزي )

Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed  
b. Abdilcelil es-Siczî  
(ö. 415/1024)

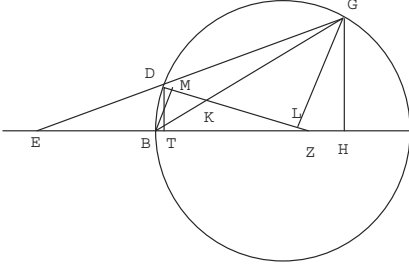
Matematikçi ve astronom.

Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî'nin *Ġarîbû'l-Kur'ân* adlı eserinin ilk iki sayfası (Stüleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 107)



X. yüzyılın ortalarına doğru Sicistan'da doğdu. Henüz onlu yaşlarında iken İskenderiyeli Pappus'tan çeviriler yaptığı ve 358 (969) yılından önce kesenler teoreminin delilleri üzerine bir risâle yazdığı bilinmektedir. 969'da Şîraz sarayına girdi, o yıl Abdurrahman es-Süfî'nin dönence gözlemlerine katıldı ve sarayda Ebû'l-Vefâ el-Bûz-cânî, Veycen Kûhî ve Nazîf b. Yümn gibi önemli astronomlarla tanıştı. *el-Medħal ilâ 'ilmî'l-hendese* adlı eserinde Sicistan'da bir planetaryum inşa ettiğini söyler. Muhtemelen aynı yıllarda Hermes, Batlamyus ve Dorotheus'un eserleriyle kendi zamanının eserlerini temel alarak ve şahsî yorumlarını da ekleyerek bir astrolojik tablo hazırlamış, sonraki dönemlerde bazı astrologlar onun bu tablosundan alıntı yapmıştır.

Ebû Saîd es-Siczî'nin en önemli çalışması *Risâle fi'ş-şekli'l-kaṭṭâ*'dır. Eser iki yardımcı önermeyle (lemma) başlar ve daha sonra bunlara bağlı olarak on iki teorem verilir. Risâlede yer alan iki yardımcı önerme şöyledir:



Şekildeki bir GDB dairesinin çapı E boyunca uzatılsın; bu durumda GD kirisinin E noktasında ve GB kirisinin K noktasında kesilmesiyle şu orantılar elde edilir:

$$1. \frac{\sin GB}{\sin DB} = \frac{GE}{ED}; 2. \frac{\sin GD}{\sin DB} = \frac{GK}{KB}$$

**Eserleri.** 1. *Risâle fi'ş-şekli'l-kaṭṭâ* (Haydarâbâd 1368/1948). J. L. Berggren bu eserin bazı bölümlerini tercüme etmiş ve incelemiştir (bk. bibl.). 2. *Misâhatü'l-üker bi'l-üker* (nşr. Ali İshak Abdullatif, *el-Mevrid*, XVI/2 [Bağdat 1987], s. 123-150). 3. *Berâhînü Kitâbi'l-Öklîdis fi'l-uşûl*. Eser üzerine P. Crozet bir inceleme yapmıştır (bk. bibl.). 4. *Fî İhrâc ḥaṭṭin müstakim ilâ ḥaṭṭin muṭâṭ min noḡṭatin muṭâṭ bi'tarîki't-tahlîl ve't-terkîb ve vuḡû'i'n-nuḡat ve ta'dîdihâ ve ihdâşî'z-zâviye*. Rüşdî Râşid tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (*Archives internationales*, XXXVII [Paris 1987], s. 263-296). 5. *Kitâb fi teshîli's-sübül li'tihrâci'l-eşkalî'l-hendesiyye* (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, *Resâ'ilü İbn Sînân* içinde, Küveyt 1403/1983, s. 339-372). 6. *İstihrâcü'l-muvassateyn ve kısmetü'z-zâviyeti'l-müstakime bi-şelâseti aḡsâmin mütesâviye bi'tarîki'l-hendese* (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, *Mecelletü'l-ma'hedi'l-maḡtûṭât*, XXVIII/1 [Küveyt 1404/1984], s. 124-131). 7. *Havâşşü'l-a'midetü'l-vâkı'a mine'n-noḡṭati'l-muṭâṭ ile'l-müşelleşî'l-mütesâviyyi'l-aḡlâ'i'l-muṭâ bi'tarîki't-tahlîl*. J. P. Hogendijk eseri İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (*Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, XIII [Frankfurt 2000], s. 129-164). 8. *Kitâb fi'l-'ameli'l-müsebbâ ve kısmetü'z-zâviyeti'l-müstakimeti'l-ḥaṭṭeyn bi-şelâseti aḡsâmin mütesâviyetin*. Carl Schoy tarafından Almanca'ya çevrilen bu eseri (*ISIS*, VIII [1926], s. 21-

40) J. P. Hogendijk İngilizce tercümesiyle birlikte neşretmiştir (*Archive for History of Exact Sciences*, XXX [Heidelberg 1984], s. 290-316).

Siczî'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: *el-Medḡal ilâ 'ilmi'l-hendese, Kitâbü'l-Mesâ'ili'l-muḡtârât* (İbrâhim b. Sînân'ın *el-Mesâ'ilü'l-muḡtârât*'ından bazı örnekler), *Risâle fi keyfiyyeti taşavvuri'l-ḥaṭṭeyn ellezeyn yakrûbân ve lâ yeltekîyân, Risâle fi'l-havâşşî'l-ḡubbeti'z-zâ'ide ve'l-mükâfiye, Muḡaddime fi'l-hendese, Risâle fi ihrâci'l-ḡuṭûṭ fi'd-devâ'iri'l-mevzû'a mine'n-nuḡati'l-muṭâṭ, Fî İstihrâc ḥaṭṭin müstakim ile'l-ḥaṭṭeyni'l-müstakimeyni'l-mefrûzayn, İstidrâkü'ş-şek fi'ş-şekli'r-râbi' 'aşer mine'l-Maḡâleti'ş-şâniye min Kitâbi'l-Uşûl, Risâle fi'l-cevâb 'ani'l-mesâ'illeti sü'ile 'anhâ fi ba'zi'l-eşkalî'l-me'ḡuze min Kitâbi'l-Me'ḡuzât li'l-Arşimîdis, Risâle fi cevâbi mes'eletin 'an Kitâbi Yûhannâ b. Yûsuf fi inkisâmi ḥaṭṭin müstakim bi-nuşfeyn ve tebyîni ḥaṭṭa'i Yûhannâ fi zâlike, Kitâb fi ihrâci ḥaṭṭeyn müstakimeyn min noḡṭateyn mefrûzateyn yuḡîṭân bi-zâviyetin ve ihrâci şelâseti ḡuṭûṭ min şelâseti nuḡat, Burhânü Kitâbi Abulünîyûs fi'd-devâ'iri'l-mütemâsse, Kitâbü Terkîbi'l-eflâk, Kitâbü'l-Me'ânî fi aḡkâmi'n-nücûm, Kitâbü Hulûli'l-kevâkibe'l-bürûce'l-işney 'aşer, Kitâbü'l-Medḡal ilâ 'ilmi aḡkâmi'n-nücûm, Kitâbü'l-'Amel bi'ş-şafîḡati'l-âfâḡiyye, Kitâb fi ḡavânin mizâcâti'l-usṡurlâbi'ş-şimâli ma'a'l-cenûbi* (Bîrûnî tarafından *İstî'âbü'l-vücûhi'l-mümkine fi şan'ati'l-usṡurlâb* adlı eserinde kullanılmıştır; bu eserler ve diğer çalışmalarının bir listesiyle yazma kayıtları ve bazıları üzerine yapılan çalışmalar için bk. Sezgin, bibl.; Rosenfeld – İhsanoğlu, s. 110-114). Fuat Sezgin, Siczî'nin bir kısmı henüz üzerinde çalışılmamış on dört risâlesinin Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı nüshasının (Reşid Efendi, nr. 1191) tıpkıbasımını J. P. Hogendijk'in yazdığı bir girişle birlikte neşretmiştir (*Mecmû'a min resâ'il hendesiyye*, Frankfurt am Main 2000).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Sarton, *Introduction*, I, 646-655, 665; Sezgin, *GAS*, I, 246-247; V, 329-334; VI, 224-226; VII, 177-182, 333-334; Yvonne Dold-Samplonius, "al-Sijzi", *DSB*, XII, 431-432; P. Crozet, "al-Sijzi et les éléments d'Euclide", *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque* (ed. Ahmad Hasnawi v.dğr.), Leuven 1997, s. 61-77; a.mf., "L'idée de dimension chez al-Sijzi", *Arabic Sciences and Philosophy*, III, Cambridge 1993, s. 251-286; B. A. Rosenfeld – Ekmeleddin İhsanoğlu, *Mathematicians, Astro-*

*nomers and Other Scholars of Islamic Civilizations and Their Works (7<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> c.)*, Istanbul 2003, s. 110-114; Adel Anboubâ, "Construction de l'héptagone régulier par les arabes au 4<sup>e</sup> siècle H.", *Journal for the History of the Arabic Science*, II, Aleppo 1978, s. 264-269; J. L. Berggren, "al-Sijzi on the Transversal Figure", a.e., V (1981), s. 23-36; B. A. Rosenfeld v.dğr., "The Geometric Algebra of as-Sijzi", *Istoriko-Matematicheskie Issledovaniia*, XXIX, Moskva 1985, s. 321-325, 349; Roshdi Rashed, "al-Sijzi et maimonide: Commentaire mathématique et philosophique de la proposition II-14 des coniques d'Apollonius", *Archives internationales d'histoire des sciences*, XXXVII, Paris 1987, s. 263-296; a.mf., "al-Qūhî et al-Sijzi: Sur le compas parfait et le tracé continu des sections coniques", *Arabic Sciences and Philosophy*, XIII, Cambridge 2003, s. 9-43.



YAVUZ UNAT

## SİCZÎ, Ebû Ya'kûb

(bk. EBÛ YA'KÛB es-SİCİSTÂNÎ).

## SİD

(السيد)

(ö. 1099)

Halk kahramanı İspanyol şövalyesi.

1040 yılı civarında Burgos'ta doğdu; Kastilya Krallığı'na hizmet veren soylu bir aileye mensuptur. Asıl adı Rodrigo (Ruy) Diaz de Vivar (Bivar) olup İspanyollar'ın El Cid şeklinde kullandıkları Arapça "efendi" anlamındaki es-Sîd (< sîd / seyyid) lakabı ona müslümanlar tarafından verilmiştir; hıristiyanlar arasında ayrıca Campeador (yigit, şampiyon) unvanıyla tanınır.

Sîd'in çocukluk dönemine dair çok az bilgi bulunmaktadır. Kastilya sarayında, Prens Sancho ile aynı hocalardan ders alarak iyi bir eğitim gördü. Bilinen ilk askerî faaliyeti, 1063'te Aragon Kralı I. Ramiro'nun mağlûp edildiği Graus savaşında Kastilya Kralı I. Fernando ile Sarakusta ve çevresinde hüküm süren Hûdî emiri Ahmed el-Muktedir-Billâh'ın askerlerinden meydana gelen ordu içinde yer almasıdır. I. Fernando'nun ölümü üzerine Kastilya'nın yeni kralı II. Sancho'nun hizmetine girdi. Sancho'nun Aragon Krallığı ile yaptığı savaşlarda büyük yararlıklar gösterdi ve başkumandanlığa getirildi. Sancho, onun başarılı kumandanlığı sayesinde kardeşlerinin hâkimiyeti altındaki Leon, Galicia ve Toro'yu topraklarına kattı. Ancak Zamora'yı kuşattığı sırada kız kardeşi Urracca'nın askerleri tarafından öldürüldü (1072). Bu sırada Tuleytula'daki (Toledo) Zünnûnî sarayında sürgünde bulunan kardeşi Alfonso Kastilya-

ya dönerek diğer kardeşlerinin muhalefetine rağmen tahta oturdu (VI. Alfonso). Asilzadelerin başını çektiği Kastilyalılar, kardeşinin öldürülmesine karışmadığına dair yemin etmedikçe VI. Alfonso'yu kral tanımayacaklarını söylediler; aralarında Sid de bulunuyordu. Alfonso onun bu davranışını unutmadi. Fakat başlangıçta desteğine ihtiyaç duyduğu için sert muamele yerine yeğeni Jimena'yla evlendirmek suretiyle yakınlaşmayı tercih etti (1074). Beş yıl sonra Alfonso, Sid'i Abbâdiler'in ödemekte olduğu yıllık haracı almak üzere İşbiliye'ye (Sevilla) gönderdi. Bir süre orada kaldıktan sonra geri döndüğünde onu aldığı haracın bir kısmını zimmetine geçirdiği suçlamasıyla Kastilya'dan sürdü.

Sid, sürgün kararı üzerine beraberindeki 300 adamıyla birlikte ücretli asker olarak Sarakusta ve civarında hüküm süren Hûdiler'in (Benû Hûd) hizmetine girdi; özellikle Yûsuf el-Mû'temen zamanında başkumandanlığa getirildi ve emirin sözüne en fazla değer verdiği kişi haline geldi. Mû'temen'in yerini alan oğlu Ahmed el-Mûstâin-Billâh döneminde de nüfuz ve itibarını korudu. Onun, Lârîde (Lerida) ve Turtuşa (Tortosa) Emiri Münzir b. Ahmed'in Belensiye'yi (Valencia) sıkıştırması karşısında yardım isteyen şehrin emiri Yahyâ el-Kâdir'in çağrısı üzerine Mûstâin'le birlikte harekete geçtiği sırada Mûstâin'in Sid ile Belensiye'nin kendisine, ganimetlerin Sid'e ait olmasına dair gizli bir anlaşma yaptığı bilinmektedir. Bu anlaşmadan haberdar olan Kâdir, Sid ile temas kurdu ve bol miktarda para ve hediye vaadinde bulunarak onun Mûstâin'in şehri işgal planına karşı çıkmasını sağladı. Sid, şahsî gücünü ve nüfuzunu arttırmak için müslüman emirler arasındaki çatışmaların ortaya çıkardığı imkânları gayet iyi değerlendirdi; bu arada Kâdir'le kurduğu gizli bağlantının bir benzerini Mûstâin'in hasmı olan kardeşi Münzir'le de yaptı. Diğer taraftan kendisini Kastilya'dan süren VI. Alfonso'ya yaklaşarak ondan tâbiyetindeki müslüman hükümdarların topraklarını istilâ etmesi hususunda izin aldı. Daha sonra da Kastilya Krallığı adına sırasıyla Şenteme-riye (Santáver), Murbaytar (Murviedro), el-Bunt (Alpuente) şehirlerini haraca bağladı. Ancak Sid'in Alfonso ile olan ilişkileri, gerek kontrolsüz bir şekilde güçlenmesi gerekse Kastilyalılar'ın Murâbıtlar'a karşı 481'-de (1088) Lit'te (Aledo) giriştikleri savaşa vaktinde destek sağlamaması yüzünden bir defa daha bozuldu. Kral, Sid'in davranışlarını ihanet sayıp hükmettiği bütün kaleleri elinden aldığı gibi eşini ve çocukla-

rını da hapse attırdı. Alfonso'nun tutumu Sid'i yeniden Hûdî Emiri Mûstâin'e yaklaştırdı ve onun davetiyle Murâbıtlar'ın Doğu Endülüs'te güçlenmesini önlemek için Hûdiler'in Navarra (Neberra) ve Aragon kralılarıyla birlikte oluşturduğu ortak cepheye Sid de katıldı. Aynı günlerde VI. Alfonso'nun yaptıklarına karşılık Kastilya topraklarında talan ve yağma hareketlerine girişti. Bunun üzerine Alfonso, eski katı tutumundan vazgeçerek onu affettiğini ve istediği zaman Kastilya topraklarına dönebileceğini bildirdi.

485 (1092) yılında Belensiye halkı, Murâbıtlar'ın desteğini alan Kadî İbn Cehhâf'ın öncülüğünde Sid'in himayesindeki Yahyâ el-Kâdir'e karşı ayaklandı. Emir öldürüldü ve yüklü miktardaki şahsî servetine İbn Cehhâf tarafından el konuldu; Kâdir'in adamları ise Sid'e katıldı. Sid önce, haraç ödenmesi şartıyla şehrin yönetiminin İbn Cehhâf'ın elinde kalmasına razı olacağını söyleyerek onunla Murâbıtlar'ın arasındaki ittifakın bozulmasını sağladı, sonra da şehri kuşattı. Yirmi ay süren kuşatmanın ardından açlık ve salgın hastalıklara bağlı kitlesel ölümlere mâruz kalan halk en sonunda İbn Cehhâf'ı şehri teslim etmek zorunda bıraktı. Sid şehri yıkarak harabeye çevirdi, böylece Âmirîler hânedanına son verdi. Kâdir'in hazinesini istediği İbn Cehhâf'ın hazinenin bir kısmını sakladığını anlayınca onu şehir meydanında diri diri yakırdı; ayrıca eşraftan başka kişilerin de yakıldığı rivayet edilmektedir. Sid'in Belensiye'yi ele geçirmesinin ardından şehri geri almaya yönelik Murâbıt kuşatması başladı. Bu sırada Sid, hayattaki tek oğlunun Tuleytula yakınlarında Murâbıtlar'la giriştiği bir savaşta ölmesi üzerine duyduğu üzüntüden kaynaklanan bir rahatsızlık sonucu 1099 Haziranında öldü. Şehrin idaresini üstlenen eşi Jimena kuşatmaya iki yıl dayanmakla birlikte nihayet şehirden ayrılmak zorunda kaldı ve giderken beraberinde götürdüğü Sid'in kemiklerini Burgos yakınlarındaki San Pedro de Cardena Manastırı'nın hazinesine gömdürdü.

Her ne kadar kaynaklar, Sid'i hem hırıstiyancılara hem müslümanlara karşı aynı sertlikle savaşan, camiler kadar kiliseleri de yıkmaktan çekinmeyen kendi başına busruk bir maceracı ve yağmacı olarak tasvir ederse de XII. yüzyıldan itibaren onun adı etrafında gelişen birçok efsane, menkıbe ve destanla, XVII. yüzyıldan itibaren kaleme alınan tiyatro eserleriyle tarihî şahsiyeti büyük ölçüde kurgusal bir kişiliğe dönüştürülmüş, bu arada yıllarca müslüman hükümdarların yanında paralı askerlik yap-

ması, krallara da emirlere de hizmet edenken daima şahsî menfaatlerini ön planda tutması gibi yanlarına hiç yer verilmemiştir. Sid etrafında oluşan edebî eserler arasında 3700 mısralık *Poema del Cid*, XVII. yüzyılın meşhur şair ve drama yazarı Guiller de Castro'nun başeseri *Las Mocedades del Cid* ve Pierre Corneille'in parlak trajedisi *Le Cid* zikredilebilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zahire*, III/1, s. 92 vd.; İbnü'l-Keredebûs, *Târîhu'l-Endelüs* (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 99 vd.; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletü's-siyerâ* (nşr. Hüseyin Münis), Kahire 1963, II, 19, 114, 125-127, 167-168, 225; Makkarî, *Nefhu't-ţib*, IV, 21, 455; R. Dozy, *Le Cid*, Leyde 1860; R. Menéndez Pidal, *El Cid en la historia*, Madrid 1921; a.mlf., *La España del Cid*, Madrid 1967; J. M. Gárate Córdoba, *Las huellas del Cid*, Burgos 1953; S. Clissold, *In Search of the Cid*, London 1965; C. Bandera Gómez, *El poema de mio Cid: Poesía, historia, mito*, Madrid 1969; M. Abdullah İnân, *Düvelü't-ţava'if*, Kahire 1969, s. 231-252; J. Horrent, *Historia y poesia en torno al "Canta del Cid"*, Barcelona 1973; A. Ubieto Arteta, *El "Cantar de mio Cid" y algunos problemas históricas*, Valencia 1973; C. Smith, *The Making of the Poema de mio Cid*, Cambridge-New York 1983; D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics an Society in Islamic Spain 1002-1086*, Princeton 1985, s. 262-263; J. Duggan, *The Cantar de mio Cid*, Cambridge 1989; R. A. Fletcher, *The Quest for El Cid*, London 1989; Nil Ünsal, *Cid Destanındaki Temel Kavramlar* (doktora tezi, 1993), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; E. Lévi-Provençal, "Le Cid de l'histoire", *RH*, CLXXX (1937), s. 58-74; a.mlf., "La toma de Valencia por el Cid segun las fuentes musulmanas", *al-Andalus*, XIII, Madrid 1948, s. 97-156; a.mlf. - R. Hitchcock, "al-Sid", *EP*<sup>2</sup> (İng.), IX, 533-534; A. Huici Miranda, "El Cadi de Valencia Ibn Şahhâf quemado vivo por el Cid", *Revista del Instituto Egipcio de estudios Islámicos en Madrid*, XI-XII, Madrid 1963-64, s. 14-67.



MEHMET ÖZDEMİR

#### SİDÂNE

(bk. HİCÂBE).

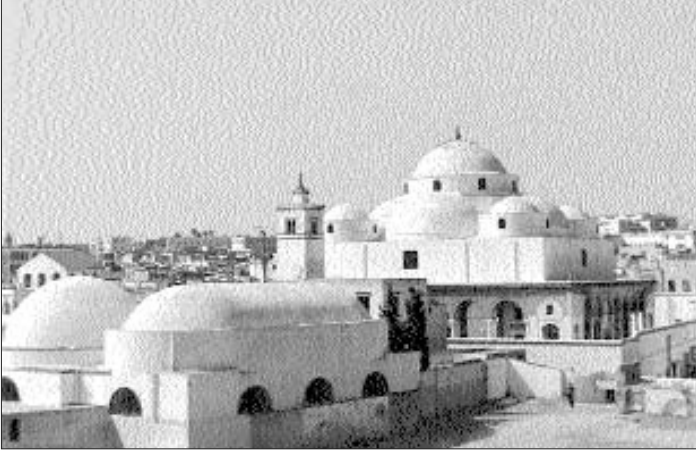
#### SİDÎ HALÎL

(bk. CÜNDÎ).

#### SİDÎ MAHREZ CAMİİ

Tunus'ta plan şeması ve çinileriyle klasik Osmanlı mimarisini temsil eden cami.

Eski şehrin (Medine) kuzeyinde çarşıların yoğun olduğu bir bölgede Zeheb ve Karmatu sokakları ile çevrilen geniş alanda inşa edilmiştir. Buradaki küçük bir mes-



Sidi  
Mahrez  
Camii -  
Tunus

cid yıkılarak yerine yapılan ve adını hemen yanındaki Sidi Mahrez Zâviyesi'nden alan caminin inşasına ilk defa Mehmed Bey el-Murâdî tarafından 1104 (1692-93) yılında başlanmıştır. Bu sebeple bazı kaynaklarda Mehmed Bey Camii olarak da geçmektedir. 1675'te başa geçen Mehmed Bey'in bu camiden başka Kayrevan'daki Sidi Sâhib Külliyesi'ne zâviye ve minare eklettiği, ayrıca Tunus'ta birçok köprü yaptırdığı bilinmektedir. 1108 (1696-97) yılında Mehmed Bey'in ölümü üzerine caminin yapımına onun yerine geçen kardeşi Ramazan Bey devam etmiş, Ramazan Bey'in ölümünden bir yıl sonra 1110'da (1698-99) Murad Bey tarafından tamamlanmıştır. 1981 yılında önemli bir onarım geçiren yapı günümüzde bakımlı durumdadır.

Dış avlu duvarlarının oldukça yüksek tutulması ve çok sayıda küçük satıcı kulübesiyle âdeta kapanması yüzünden yakından kolayca algılanamayan camiye düz atkılı ve sade üç kapıdan girilmektedir. Sokaktan merdivenle çıkılan yükseltilmiş bir alan üzerinde inşa edilen cami, beden duvarlarından kubbe kilit taşına kadar kademeler halinde yükselen beyaza boyanmış dış cepheleriyle şehrin genel silüeti içinde dikkatleri üstüne çekmektedir. Ancak revak kemerlerinin üzerinde aşırı yükseltilen kalkan duvarları sebebiyle üst örtüdeki kademelenme avludan görülmemektedir.

Avludan harime dokuz kapı ile girilmektedir. Kare iç mekân ortada dört pâyeye üzerinde kemerlere oturan ve pandantiflerle geçişi sağlanan 11,70 m. çapında büyük kubbe, dört yönde ise yarım kubbe ve köşelerde geçişi trompla sağlanan daha küçük birer kubbe ile örtülerek merkezî plan şeması elde edilmiştir. İç mekânda duvar pâyeleri, merkezî kubbeyi taşıyan pâyelere kemerlerle bağlanmaktadır. Ortaya ge-

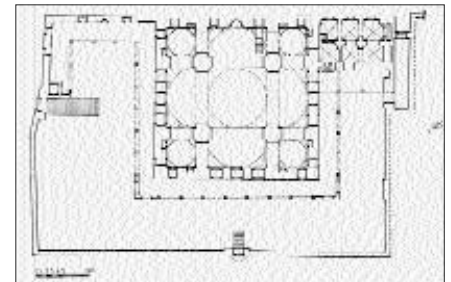
len kısımları pahlanan pâyelerin birbirine uzaklığı 10,20 m., yerden kilit taşına kadar kubbenin yüksekliği 29 metredir. Harim cami beden duvarları ile orta kubbe, yarım kubbeler ve eksedraların kasnaklarına açılan otuz dört pencereden ışık almaktadır. Duvarlara altısı kible cephesinde olmak üzere on iki dolap nişi açılmıştır.

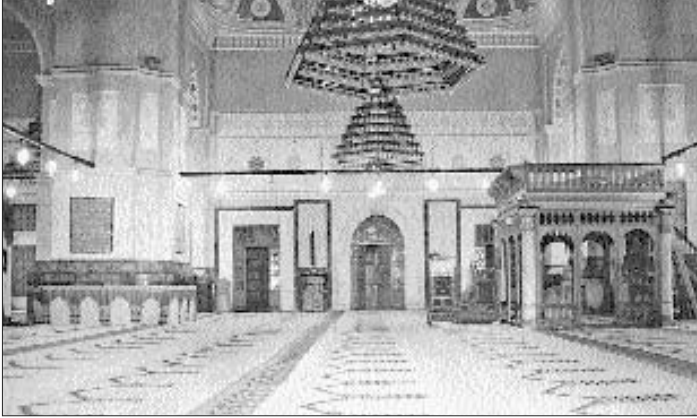
İç mekânda duvarlar yerden 4 m. yüksekliğe kadar beyaz mermerle kaplanmış olup buradaki kapı, pencere ve dolap nişleri kalın siyah konturla çerçevesizdir. Harimin köşelerindeki duvarlarda mermer panoların içi, koyu renkli sekiz kollu yıldız motiflerinin çevresinde altıgen ve sekizgenlerden oluşan geometrik kompozisyonlarla süslenmiştir. Güney duvardaki dolap nişlerinin üzerinden mihrabın üst hizasına kadar olan bütün yüzey, yer yer mercan kırmızısının kullanıldığı sır altı tekniğindeki İznik çinileriyle kaplanmıştır. Bunlardan özellikle mihrabın iki yanında yer alan çiniler gerek renkleri gerek desen zenginlikleriyle dikkat çekicidir. Bir büyük, bir küçük panolar halinde sıralanan üç farklı kompozisyon görülmektedir. Bu kompozisyonlar, içlerinde gül bezekler bulunan daireler ve papatyalarla sarılan sivri uçlu yapraklı çiçeklerin yan yana dizilmesinden oluşan desenlere sahip çini bordür ile çerçevesizdir. Mihrabın üst hizasında iç mekânın bütün duvarlarını dolaşan alçı bezeme yuvarlak kemerli panoların içlerinde çok ince işlenmiş palmet, rûmî, lâle ve üç yapraklı çiçeklerden oluşmaktadır. Bunların üzerinde eksedralara kadar olan yüzeyde alçıdan konsol biçiminde bir friz yer alır. Buradan itibaren orta kubbenin kilit taşına kadar olan bütün yüzeyleri süsleyen alçı kaplama sonradan yapılmış olup orijinalinde bu yüzeylerin boş bırakıldığı eski resimlerden anlaşılmaktadır.

Merkezî kubbeyi taşıyan pâyeler kalın konsollarla beş bölüme ayrılmıştır. Yerden 1,60 m. yüksekliğe kadar siyah mermerle, bunun üzeri de yine sır altı tekniğindeki kaliteli İznik çinileriyle kaplanmıştır. Diğer yüzeyler boş bırakılmıştır. Pâyelerin üzerindeki pandantiflerin içleri kademelenerek yükselen dilimli kemerlerle sınırlandırılan, mavi zemine beyaz harflerle yazılmış sülüs hatlı âyet kitâbesi, bunun çevresinde üçer selvi motifiyle köşelerde dört halife isimleri ile süslenmiştir. Bunların üzerinde İhlâs sûresiyle dua ibarelerinin yazıldığı palmet frizi ve çiçek dizilerinden oluşan bir süsleme kuşağı ile yuvarlak kemerli sekiz pencerenin açıldığı dairevî kubbe kasağı yer almaktadır.

Harimin güney duvarının ortasındaki at nalı kemerli mermer mihrap yerel etkiler taşır. Dıştan siyah çizgilerle kuşatılan mihrabın yanlarda meandır başlıklı sütunçeler üzerinde yükselen at nalı kemeri ilki siyah-beyaz taşla, diğeri düz iki silme ile çevrelenmektedir. Siyah konturla sınırlandırılan kemer alınlıklarının üst köşesine sekiz kollu yıldız motifinin işlendiği kare panolar yerleştirilmiştir. Mihrap kavsarası alçıdan kolları uzun altıgenlerin arasındaki palmet ve stilize çiçek motifleriyle süslenmiştir. Mihrabın alt bölümünü üstleri yine at nalı kemerle sonlanan küçük nişler hareketlendirmiştir. Mihrabın sağında yer alan minber mermerdendir. Meandır başlıklı sütunçeler üzerinde yükselen yuvarlak kemerli kapının kemer alınlıkları sarı renkli kıvrık dallarla süslenmiştir. Orta kolları uzun altıgenlerle oluşturulmuş büyük bir üçgen motifinin bulunduğu yan ayakların alt bölümünde yuvarlak kemerli süpürgelik bulunmaktadır. Kemer alınlıkları minber kapısında olduğu gibi koyu yeşil zemine sarı renkli stilize palmet, rû-

Sidi Mahrez Camii'nin planı





Sidî Mahrez Camii'nin içinden bir görünüş

mî ve kıvrık dallarla süslenmiştir. Müezzin mahfili kuzeybatıdaki pâyenin yanında bulunmaktadır. Pembe renkli dört sütunun taşıdığı at nalı kemerli alt bölümle merdivenle çıkılan parmaklıklı bir üst bölümden oluşmaktadır. Ahşap üzerine yapılan kalem işi bezemeler son onarımdan kalmadır.

Caminin harimini kible yönü hariç üç yönden saran revaklı avluya, Sidî Mahrez ve Zeheb sokağı ile güneydeki çıkmaz sokağa açılan kapının önündeki merdivenlerden çıkılır. Revaklar, köşelerde altı duvar pâyesiyle yirmi altı sütun üzerindeki yirmi dört at nalı kemerden meydana gelmekte olup düz çatı ile örtülmüştür. Avlunun doğu kanadındaki kible duvarında, yanlardaki düz atkılı pencerelerin ortasında at nalı kemerli istiridye yivli kavsaralı bir mihrap nişi yer almaktadır. Avludan harime girişi sağlayan dokuz kapıdan yan cephelerdeki düz atkılı, diğerleri at nalı kemerlidir.

Avlunun doğu duvarına bitişik olan minare burada daha önce var olan mescide aittir. Kare bir blok halinde caminin yarım kubbeleri seviyesine kadar yükselen minareye revaklara açılan sade bir kapı ile girilmektedir. Dört yöne yuvarlak kemerli ikiz pencerelerle açılan balkon şeklindeki şerefi üstte taşıyan küçük üçgenlerle son bulmaktadır. Bunun üzerindeki kısa tutulan petek bölümünün ardından prizmatik külâh gelmektedir. Avlunun kuzey köşesinde bulunan imam evi avluya merdivenli bir kapı ile açılmaktadır. Harime bağlantısı bir kapı ile sağlanan dikdörtgen planlı bu mekân ortada iki ayak üzerinde yükselen altı çapraz tonozla örtülmektedir.

Klasik Osmanlı sanatının Tunus'taki temsilcisi konumunda olan Sidî Mahrez Camii'nin plan düzeninin uygulandığı birçok yapı içinde bu camiye en yakını -dikdörtgen

planlı taşıyıcıları, tabhaneleri, kapı ve pencere gibi ayrıntıları dışında- Diyarbakır'daki Fâtiḥ Paşa Camii'dir. Bununla birlikte merkezî kubbenin etrafındaki yarım kubbeleri, Kahire'deki Mehmed Ali Paşa Camii ve Humus Ulucamii'nde olduğu gibi şişkin tutulmuştur. Osmanlı döneminde Tunus'ta yapılan camilerde daha sonra tekrar edilmeyen bu şemanın türbelerde kullanılması ilginçtir. Zira XVIII. yüzyılın ortalarında yapılan Bey Türbesi ile Mehdiye'de Hamza Türbesi merkezî planlı yapıların Tunus'taki diğer örnekleridir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

- H. Saladin, *Tunis et Kairouan*, Paris 1908, s. 60; G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, Paris 1927, II, 853-855; a.mlf., *L'architecture musulmane d'occident*, Paris 1954, s. 463; Suut Kemal Yetkin, *İslâm Sanatı Tarihi*, Ankara 1954, s. 286; Slimane Mostafa Zbiss, "Tunus'ta Türk Sanatı", *Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi (Ankara 19-24 Ekim 1959), Kongreye Sunulan Tebliğler*, Ankara 1962, s. 417; a.mlf., *A travers les monuments musulmans de Tunisie*, Tunis 1963, s. 40; a.mlf., *Les monuments de Tunis*, Tunis 1971, s. 22; a.mlf., *La medina de Tunis*, Tunis 1981, s. 20; a.mlf., "el-Meḥârîb fi'l-İmâret-i d-dîniyye bi'l-Mağribi'l-İslâmî", *el-Hidâye*, sy. 2, Tunus 1984, s. 55; D. Hill - L. Golvin, *Islamic Architecture in North Africa*, London 1976, s. 96-97; A. Papadopoula, *l'Islam et l'art musulman*, Paris 1976, s. 505; J. Binous, *Tunis, la ville et les monuments*, Tunis 1980, s. 109-110; Muhammed b. el-Hoca, *Târîḥu me'âlimi't-teuḥîd fi'l-ḳadîm ve fi'l-ḳadîd* (nşr. Hammâdi es-Sâhîli - el-Cilânî b. Yahyâ), Tunus 1985, s. 185-197; Filiz Yenişehirlioğlu, *Türkiye Dışındaki Osmanlı Mimari Yapıtları*, Ankara 1989, s. 163; Abdelaziz Daoulati, "La céramique ottomane en Tunisie à l'époque turque et husseinite (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)", 9. *Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiri Özetleri*, Ankara 1991, s. 63; Mohamed Bêji Ben Mami, "L'architecture ottomane: La mosquée M'hamed Bey à Tunis", a.e., s. 115; Kadir Pektaş, *Tunus'ta Osmanlı Mimari Eserleri*, Ankara 2002, s. 67-71; P. Grandchamp, "Les beys mouradites", *Revue tunisienne*, sy. 42, Tunis 1941, s. 227-232; A. Pellegrin, "Mosquées et zaouïas de Tunis", *Chaiers Charles de Foucauld*, sy. 2, Paris 1950, s. 225.



KADİR PEKTAŞ

## SİDÎ MUHAMMED

(bk. MEVLÂY MUHAMMED IV).

## SİDÎ UKBE CAMİİ

Tunus'un Kayrevan şehrinde  
670-862 yılları arasında  
inşa edilen cami.

Ukbe b. Nâfi' tarafından kurulan Kayrevan şehrinde yer alan caminin temelleri 50 (670) yılında atılmıştır. 684-688 arasında ulucami, câmiu'l-kebir adı ile de anılan yapı Berberiler'in işgal ettiği şehirde hayli zarar görmüş, 693-697'de yeni baştan inşa edilmiştir. 84 (703) yılında Hassân b. Nu'mân tarafından mihrabı hariç yıktırılıp yeniden yapılan cami zamanla ihtiyaca cevap veremeyecek duruma gelince Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in emriyle Bişr b. Safvân camiyi 105 (724) yılında kuzey yönünde genişletti. Daha sonra Abbâsiler döneminde Yazîd b. Hâtim tarafından 772'de mihrap dışında yıkıldı ve 157'de (774) yeniden inşa edildi. Ancak caminin mihrabı Ukbe b. Nâfi' tarafından yaptırıldığı için yıkılmamış, duvarlarla çevrili korunmuştur. Kuzey Afrika'da hüküm süren Ağlebiler zamanında I. Ziyâdetullah (221/836) camiyi mihrapla birlikte yıktırıp tekrar inşa ettirmiş, 248 (862) yılında II. İbrâhim ibadet mekânını genişletmiş, orta nefte giriş bölümünün üzerini Bâb el-Bahû Kubbesi olarak adlandırılan bir kubbe ile kapatmıştır. Caminin Hafsi hânedanı döneminde de restore edildiği, güneybatı köşesinde ve Bâb el-Lala Reyâne diye adlandırılan kuzeybatı köşesindeki iki kapı üzerinde yer alan kitâbelerden anlaşilmektedir. Osmanlı döneminde de yapının bazı bölümleri onarım görmüştür. Minberin sağında yer alan maksûre, kitâbesine göre Abdullah Türkiöğlü Topal Mustafa tarafından 1034'te (1624-25), Bâb el-Bahû da yine kitâbesine göre 1244'te (1828-29) yenilenmiştir. Ayrıca avluya kitâbesinden 1258 (1842) yılında Sûslu Ahmed b. Kâsım Ammâr'ın yaptırdığı anlaşılabilir bir güneş saati eklenmiştir.

Sidî Ukbe Camii, Kayrevan'ın ilk yerleşim merkezi olan Medine'yi çevreleyen surların kuzeydoğu köşesinde bulunmaktadır. Güneyden kuzeye doğru daralan duvarları sebebiyle düzgün dikdörtgen plan göstermeyen cami, kare gövdeli kalın minaresi ve cephesi payandalarla desteklenen yüksek beden duvarları ile dıştan kale görünümüne sahiptir. Camiye yan cephe-

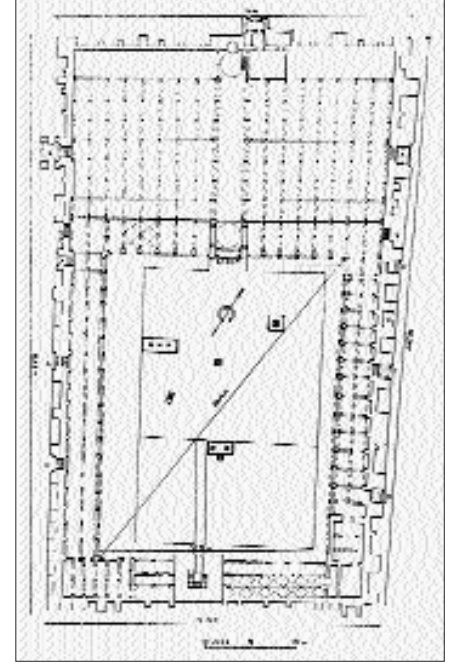
## SİDİ UKBE CAMİİ

lerde yer alan sekiz kapıdan girilmektedir. 70 x 45,70 m. genişliğindeki harim yedi kemer gözlü, mihraba dikey on yedi neften oluşmaktadır. Daha geniş tutulan orta nef aynı genişlikte mihraba paralel bir nefle kesilmektedir. Bu nefler çatı hizasından yükseltilerek dıştan belli edilmiştir. Harimin önünde iki sıra kemerli son cemaat yeri bulunmaktadır. Orta nefin paralel nefle kesiştiği mihrap önü bölümü ve avluya bakan kısmı istiridye yivli tromplarla geçilen birer kubbe ile örtülmüştür. Bunlardan mihrap önü kubbesi ilgi çekicidir. Dört sütuna oturan geniş ve yüksek at nalı kemerlerle taşınan kubbe, trompların arasında sütunçelere bağlı nişlerin bulunduğu sekizgen bölüm ve bunun üzerinde sekiz pencere ve on altı nişle teşkil edilen yüksek bir kasnağa oturur. Kubbeler dıştan, her cephesi üçer at nalı kemerle bölümlenen kare bir alt yapıya oturan kasnak üzerinde yükselmektedir. Bu iki kubbe dışında harim tamamen düz damla kapatılmıştır. Son cemaat yerinin önündeki ve dördüncü sıradaki sütunlar kibleye paralel uzanan kemerlerle birbirine bağlanmıştır.

Harimin önünde yer alan dikdörtgen planlı avlu çifte revaklarla çevrilmiştir. Düz örtülü revaklar önde ikişer mermer sütun ve pâyelerin desteklediği at nalı kemerlerle taşınmaktadır. Daha geniş ve yüksek tutulan orta nefin avluya açılan kemerinin

bulunduğu bölüm ve bunun yan kısımları çatı hizasından üste doğru yükselmekte olup dendanlarla taçlandırılmıştır. Orta nef ve bunu kesen mihraba paralel nef iki yanda çifte sütunlarla, diğer nefler ise tek sütunlarla taşınmaktadır. Harimi ve avluyu çevreleyen revakları taşıyan 50-60 cm. genişliğindeki altlıklara oturan sütunların üzerinde, taşıntılı ve yüzeyleri delikli kenger yapraklarının bulunduğu korint başlıklarla köşeleri volütlü orta kısımlarında uçları kıvrık iri yapraklar bulunan örneklerin çoğunlukta olduğu farklı düzenlemelere sahip kompozit başlıklar bulunmaktadır.

Başlıkların üzerindeki düz bir yüzey şeklinde düzenlenen yüksek impost bölümünden sonra üst örtüyü taşıyan at nalı kemerler gelmektedir. Diğerlerinden daha yüksek tutulan orta nefin kemerleri üstte düğüm yapan sade bir silme ile kuşatılmıştır. Kilit taşının üzerindeki düğümlerle tavan arasındaki yüzeyler kalın silmelerle sınırlandırılmış, bu kısımlar ve kemer alınlıkları, taş üzerine kabartma olarak yapılmış geometrik ve bitkisel kompozisyonlarla süslenmiştir. Kemerlerin üzerindeki satırlar, yanlarda ikişer sütunçeye dayanan dilimli kemerlerin içinde büyük sekiz kollu yıldız ve vazo içinden çıkan kıvrık dallara bağlı üslûlaştırılmış yapraklardan oluşan kompozisyonlarla süslenmiştir. Bunların içleri de oldukça ince işlenmiş daire ve kıvrık dallarla dolgulanmıştır.



Sidī Ukbe Camii'nin planı

Kible duvarının ortasında bulunan mihrap 2 m. derinliğinde at nalı planlı bir niş şeklinde ele alınmıştır. Mihrabın at nalı kemeri yanlardan kırmızı renkli iki sütunla taşınmaktadır. Mihrap nişinin alt bölümü, iç kısımları geometrik ve stilize bitki kompozisyonları ile dolgulanmış mermer panolarla kaplanmıştır. Ahşapla kaplanan mihrap kavsarası boyama yoluyla yapılmış, kıvrık dallara bitişen üzüm salkımları, palmet ve rûmilerin oluşturduğu bir kompozisyonla süslenmiştir. Mihrabın kemer yayı ve çevresi sarı tonların hâkim olduğu lüster tekniğindeki dikdörtgen çini levhalarla kaplanmıştır. Tik ağacından yapılmış on bir basamaklı ahşap minber süslemeleriyle dikkat çekmektedir. Aynalık ve korkuluk mihrap nişinin alt bölümünde olduğu gibi dikdörtgen panolarla bölümlenmiştir. Panoların içi araları oldukça ince işlenmiş kıvrık dal, palmet, rûmî ve üslûlaştırılmış çiçek motifleriyle dolgulanmış eğri kesim tekniğinde ele alınmış, ajurlu bitkisel kompozisyonlarla süslenmiştir. Minberin bitişiğindeki maksûre ahşaptandır. Maksûrenin alt bölümleri içleri kafes şeklinde düzenlenmiş kare ve dikdörtgen panolarla bölümlenmiştir. Bunun üzerinde oyma olarak üslûlaştırılmış bitkisel kompozisyon ve kûfî kitâbenin bulunduğu iki geniş kuşakla en üstte dendanlar yer almaktadır.

Sidī Ukbe Camii – Kayrevan / Tunus



Avluda mihrap ekseni üzerinde yer alan ve avludan düz açıklıklı bir kapı ile geçilen minare, tuğla malzeme ile inşa edilmiş olup 10,67 m. kenarlı kare bir kaide üzerinde üç kademe halinde yükselmektedir. 31,5 m. yüksekliğindeki minarenin 19 m. yüksekliğindeki alt bölümü caminin 724 yılındaki genişletilmesi sırasında inşa edilmiştir. Küçük mazgallarla aydınlatılan bu kısmın üzeri dendanlarla sonlanmıştır. 5 m. yüksekliğindeki ikinci bölüm daha dar tutulmuş olup duvarları at nalı kemerli üçer nişle teşkil edilmiştir. Bunun da üst kısmı dendanlarla son bulmaktadır. Üçüncü bölüm ise yanlarda ve üstte kör nişler, ortada sütunçelerin taşıdığı at nalı kemerli pencerelele teşkilâtlandırılmış olup üzeri dıştan yivli bir kubbe ile örtülmüştür. Avluda su kuyuları ile bir güneş saati bulunmaktadır. Güneş saati beş basamaklı merdivenle mermer levhanın bulunduğu yüksekçe bir bölümden oluşmaktadır.

Birçok defa yıkılıp yeniden inşa edilen Sidi Ukbe Camii önemli ölçüde I. Ziyâdetullah tarafından yapıldığı şekliyle günümüze ulaşmıştır. İbadet mekânının ortadaki daha geniş mihraba dik uzanan neflerin kible yönünde paralel bir nefle kesilmesinden meydana gelen planı, revaklarla kuşatılan avlusu ve kademeler halinde yükselen kare gövdeli minaresi, Kuzey Afrika'da sonraki dönemlerde yaptırılan camilerde de uygulanmıştır. Gerek yapı içindeki konumu gerek kare gövdesiyle Şam Emeviye Camii minaresine bağlanan minare Kuzey Afrika ve Endülüs minarelerine örnek olmuştur. Ayrıca taşıyıcı işlevinin yanı sıra avludan gelen ışığın iç mekâna daha iyi ulaşmasını sağlamak amacıyla yüksek tutulan at nalı kemerler, mermer sütunların üzerindeki korint ve kompozit başlıklar, oldukça derin tutulan mihrap nişi daha çok süsleme amaçlı olarak kullanılan küfî yazılar, taş ve ahşap üzerine yapılan derin tutulmuş stilize bitki ve geometrik süslemeler, Mağrib ülkelerinde daha sonra inşa edilen camilerde vazgeçilmez özellikler olmuştur.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Henri Saladin, *La mosquée de Sidi Okba à Kairouan*, Paris 1899; a.mlf., *Tunis et Kairouan*, Paris 1908; G. Marçais, *Coupoles et plafonds de la grande mosquée de Kairouan*, Tunis-Paris 1925; a.mlf., *Manuel d'art musulman*, Paris 1926, I, 15-34; a.mlf., *Les façades à reflets métalliques de la grande mosquée de Kairouan*, Paris 1928; a.mlf., *Tunis et Kairouan*, Paris 1937; Ahmad Fikry, *Nouvelles recherches sur la grande mosquée de Kairouan*, Paris 1934; B. Roy – P. Poinssot, *Inscriptions arabes de Kairouan II*, Paris 1950, s. 21-27; Suut Kemal Yetkin, *İslâm Sanatı Tarihi*, Ankara 1954, s. 24-27; a.mlf., *İslâm Mimari-*

Sidi  
Ukbe  
Camii'nin  
harim  
yönündeki  
revaklarından  
bir görünüş



si, Ankara 1965, s. 13-17; P. Sebag, *La grande mosquée de Kairouan*, Zürich 1963; a.mlf., *The Great Mosque of Kairouan*, London 1965; a.mlf. – A. Lézine, "Remarques sur l'histoire de la grande mosquée de Kairouan", *IBLA*, sy. 99 (1962), s. 245-256; A. Lézine, *Architecture de l'Ifrîqiya*, Paris 1966, s. 65-77; Slimane Mostafa Zbiss, *A Travers les monuments musulmans de Tunisie*, Tunis 1963, s. 46; A. Papadopoulo, *l'Islam et l'art musulman*, Paris 1976, s. 501-502; *Architecture of the Islamic World* (ed. G. Michell), London 1978; J. D. Hoag, *Islamic Architecture*, London 1979, s. 32-33; K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Cairo 1989, s. 315-330; Mongi Kaabi, *Kairouan ville sainte de l'Islam en Tunisie*, Beyrouth 1990, s. 70-81; R. Ettinghausen – O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam: 650-1250*, New Haven-London 1991, s. 94-101; S. Santelli, *Medinas: Traditional Architecture of Tunisia* (trc. K. Hilton), Tunis 1992, s. 68-69; R. Hillenbrand, *Islamic Architecture: Form, Function and Meaning*, Edinburgh 1994, s. 50-56; P. Jerwis, "Kairavan", *Environmental Design*, sy. 1-2, Roma 1989, s. 36-53; G. Yver, "Kayravan", *İA*, VI, 469.



KADİR PEKTAŞ

### SİDRETÜ'L-MÜNTEHÂ

(سدرۃ المنتهی)

Hız. Peygamber'in,  
Mi'rac gecesi  
yanında ilâhî sirlara  
mazhar olduğu ağaç.

Sözlükte "Arabistan kirazı denilen hoş gölgeli nebk ağacı" anlamındaki **sidre** ile (*Kâmus Tercümesi*, II, 385) **müntehâ** kelimesinden oluşan **sidretü'l-müntehâ** terkihi "son noktada bulunan sidre" demektir. Terim olarak "Hz. Peygamber'in Mi'rac gecesi yanında ilâhî sirlara mazhar olduğu ağaç veya makam" diye açıklanabilir. Kur'an'da bir yerde **sidretü'l-müntehâ** (en-Necm 53/14), bir yerde yalnız **sidre** (en-Necm 53/16) şeklinde geçer. **Sidr** iki âyet-te de (Sebe' 34/16; el-Vâkıa 56/28) "ağaç"

mânasına gelmektedir. Çeşitli hadis rivayetlerinde yapraklarının yıkanmada kullanılması sebebiyle **sidr**, ayrıca âyetteki konumu itibariyle **sidretü'l-müntehâ** yer alır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "sdr" md.).

**Sidretü'l-müntehâ** terkihiyle ilgili olarak başlıca iki görüş ileri sürülmüştür. Daha çok kabul gören anlayışa göre **sidretü'l-müntehâ** semada bulunan, Mi'rac gecesi yanında Resûl-i Ekrem'in ilâhî sirlara mazhar olduğu bir ağaçtır. Çünkü terkihi yer aldığı Necm sûresindeki âyetler Resûlullah'ın mi'racyla ilgilidir. Yaygın kanaate göre Hz. Peygamber Mi'rac gecesi **sidretü'l-müntehâ**nın yanında aslı sûretiyle Cebrâil'i görmüştür. **Sidretü'l-müntehâyı** bürüyen şey ise Allah'ın nuru, melekler veya bilinmeyen başka şeylerdir (Fahreddin er-Râzî, XXVIII, 253). **Sidretü'l-müntehâyı** bu ismin verilmiş sebebi konusunda da çeşitli görüşler vardır. Cennetin son noktasında bulunması, aşağıdan yükselen ve yukarıdan inen şeylerin orada neticelenmesi, yaratılmışlara özgü bütün bilgilerin orada son bulması, ötesinin Allah'tan başkası için gayb âlemi olması gibi görüşler bunlardan bazılarıdır (Zemahşerî, VI, 48; Kurtubî, IX, 95). Taberî, farklı ihtimallerin hepsinin âyetin lafzına uygun olup tercih için kesin bir nakil bulunmadığından bunlardan birinin veya hepsinin mümkün olabileceğini belirtir (*Câmî'u'l-beyân*, XIII, 53). Bu açıklamaların ortak noktası **sidretü'l-müntehâ**nın bir sınırın ifade etmesidir. Burası, Mi'rac gecesi Hz. Peygamber'in mazhariyeti dışında büyük meleklerin ve peygamberlerin ötesine geçemediği, yaratılmışların ilminin ulaşabileceği son nokta olarak kabul edilir. Yaygın kanaate göre Hz. Peygamber Mi'rac gecesi Cebrâil ile **sidretü'l-müntehâyı** kadar gitmiş ve Cebrâil'in daha ileriye gitmesine izin verilmediği için kâbe kavseyne olan yolculuğuna refrele devam etmiştir

(Âlûsî, XV, 14). Bu sebeple sidretü'l-müntehâ Cebrâil'in makamı sayılmıştır. Ayrıca bunun illiyân olduğu yolunda görüşler vardır (Taberî, XXIV, 209).

Sidre kelimesinin kökünde (seder / se-dâre) "hayret anlamı" da bulunduğundan bu terkibe "en büyük hayret" anlamı verenler de olmuştur. Burası en çok hayret edilen bir makam olduğu halde Kur'ân-ı Kerîm'de belirtildiği gibi Allah'ın resulü ne hayrete düşmüş ne de kendini kaybetmiş, gördüğünü tam ve doğru olarak algılamıştır (en-Necm 54/17). Bu görüşü aktaran Râzî ilk anlayışın daha isabetli olduğunu belirtir (*Mefâtihu'l-gayb*, XXVIII, 252-253). Sidretü'l-müntehâ, hadis rivayetlerinde beyan edildiği üzere cennetin son noktasında kendine özgü bir ağaç da olsa veya hayret makamı konumunda da bulunsa sınırlı idrak imkânlarına sahip insanların onun mahiyetini bilmesi mümkün değildir. Cebrâil'in bile idrak etmekten âciz olduğu gayb âlemine ait bu varlığın veya makamın sırrının Allah'a havale edilmesi en isabetli yoldur.

Tasavvufta da sidretü'l-müntehâ hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. İlk sûfîlerden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî sidretü'l-müntehâyı "beşerî bilginin bittiği yer" diye tanımlamış, bunun Hz. Muhammed'in ibadetlerindeki nurdan oluştuğunu, ilâhî feyizlerin sidre üzerinde ona geldiğini ve ona metanet verdiğini söylemiştir (*Tefsîr*, s. 145). Aynülkudât el-Hemedânî'ye göre sidre rubûbiyyet ağacıdır, meyvesi ubûdiyyettir (*Temhidât*, s. 276). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre Resûl-i Ekrem, Hz. İbrâhim'in makamı olan yedinci semayı geçerek sidretü'l-müntehâyâ ulaşmış, sonra burasını da geçip kaderleri yazan kalemlerin çıkardığı sesleri işitecek bir noktaya yükselmiştir. Sidretü'l-müntehâ, peygamberler ve onlara tâbi olan mutlu insanların amelilerinin sûretlerinin bulunduğu yerdir, bu sûretler kıyamete kadar burada muhafaza edilir. Bu amellerden yansıyan ışıltılar sidreyi bürümüş ve onu göz kamaştıran bir güzelliğe kavuşturmuştur. İbnü'l-Arabî sidretü'l-müntehâdaki nur keleklerinin ve dört nehrin özel anlamları olduğunu, ancak bunun mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceğini, güçlü bir anlatım yeteneğine sahip bulunan Hz. Peygamber bu noktada susması gerektiğini söyler. Burada İbnü'l-Arabî'nin mi'râcla ilgili hususları bazı mânevî ve ilâhî hususların simgeleri olarak gördüğünü belirtmek gerekir (*Fütûhât*, II, 369; III, 345; *el-İsrâ ile'l-makâmî'l-esrâ*, s. 109). Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin açık-

lamaları da bu yöndedir (*Hüccetullâhi'l-bâliğa*, s. 867).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Kâmus Tercümesi*, II, 385; *Müsned*, III, 164; IV, 207; Sehl et-Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (nşr. M. Bedreddin en-Na'sânî), Kahire 1326/1908, s. 145; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XIII, 53; XXIV, 209; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Haķâ'î-ku't-tefsîr: Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (nşr. Seyyid Umrân), Beyrut 2001, II, 286; Aynülkudât el-Hemedânî, *Temhidât* (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1962, s. 276; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire), VI, 48; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1411/1990, XXVIII, 252-253; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Kahire 1293, II, 369; III, 345; a.mlf., *el-İsrâ ile'l-makâmî'l-esrâ: Kitâbü'l-Mi'râc*, Beyrut 1408/1988, s. 23, 109, 247; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'* (nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî), Riyad 1423/2003, IX, 95; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, İstanbul 1991, IV, 315; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, Beyrut 1403/1983, VII, 649-651; Şemseddin eş-Şâmî, *el-İsrâ ve'l-mi'râc: Hülâsatü'l-fazli'l-fâ'ik fi mi'râci hayri'l-halâ'ik* (nşr. Hasan Ahmed İsbir), Beyrut 1424/2003, s. 294; Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa* (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübü'l-hadîse), s. 867; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (nşr. M. Hüseyin el-Arab), Beyrut 1417/1997, XV, 14; XXVII, 77-78.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

□ EDEBİYAT. Tefsirlerdeki açıklamalar göz önüne alındığında sidre, Hz. Peygamber Allah'ın huzuruna varmadan önce cennetü'l-me'vâda Cebrâil'i yanında bıraktığı mübarek bir ağaçtır. Abdülvâsî Çelebi'nin mi'râciyyesinde bu ağaç, "O yerden geçtik ve gördüm bir ağaç / O ağaçtır bu gökler başına taç ... / Dedim bu ne acâib müntehâdır / Dedi bu da o sidrü'l-müntehâdır" mısralarıyla tanıtılır. Sidre aynı zamanda Cebrâil'in makamıdır.

Sidre huzûr-ı ilâhîye varan yol üzerinde bir sınır kapısı gibidir. Abdülvâsî Çelebi bunu, "Girü (tekrar) refref gelip götürdü beni / O sidre katına irürdi (ulaştırdı) beni / ... / Revan sidre katına girü vardım / Ki tahfîf isteyü yüz yere vurdum" beyitleriyle ortaya koymuştur. Allah katından gönderilenler orada araçlara (melekler) aktararak dünyaya ulaştırılır, yukarıya çıkacak veya aşağıya inecek her şey o sınırdan alınıp verilir. Mi'râciyyelerde Cebrâil'in, "Lev denevtü ünmületen leharaktü" (buradan bir parmak dahi ileri geçersen yanarım) dediği bu sınır çizgisini aşma konusunu Receb Vahyî, "Giderek sidreye geldi iki hem-râh-ı şefîk / Olamam ben sana artık dedi Cibrîl refîk" beytiyle anlatır. Bir hadise göre sidre ağacının yaprakları fil kulağı gibi, meyveleri testi veya dağ tepesi kadar iridir (*Müsned*, III, 164; IV, 207; Buhârî, "Şalât", 1). *Halilnâme*'deki, "Onun bir yaprağı dün-

yâyı küllî / Bürür baştan başa her câyı küllî" beyti sidrenin bu özelliğini ifade etmektedir. Ayrıca sidre, altında yüz atlının gölgeleceği kadar uludur.

İslâm kültüründe sidre etrafındaki bilgiler âyet ve hadislerdeki mâlûmatla sınırlı kalmamış, İsrâiliyat'a kadar uzanan değişik verilerle karışarak çeşitlenip zenginleşmiştir. Bunlar, Arap ve Fars şairlerinin farklı algılayış biçimleri ve hayal dünyalarının katkılarıyla abartılarak Türk divan edebiyatına intikal etmiştir. Türk edebiyatında sidre, divan mazmun ve remizleri arasında verimli bir malzeme sahası haline dönüşmüş, ayrıca tasavvufî anlayışların geliştirdiği yorumlarla bu alana mahsus terimler olarak değişik mânalar kazanmıştır.

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında müstakil beyitler yanında na'tlarda, mesnevîlerde, cennet hakkında bilgi veren ansiklopedik edebî eserlerde, Hz. Peygamber'e dair çeşitli eserlerde bu hususta zengin örneklerle ve anlatımlara rastlanmaktadır. Türk dinî müzikisinde mevlid ve mi'râciyyeler yanında bazı âyinler, na'tlar, tevşihler, ilâhî ve nefeslerde de sidreyle ilgili bilgilere daha çok tasavvufî anlayış çerçevesinde yer verildiği görülmektedir. Şair ve yazarların sidre hakkındaki bilgileri, dinî ölçülere bağlılıkları, zâhir ve bâtın telakkileri, İsrâiliyat'la ilgili kanaatleri, tasavvufî kimlik ve anlayışları yanında hayal dünyalarının belirlediği sınırlar içinde temas ettikleri bu konu Ârif, Nahîfî, Yenişehirli Ömer gibi şairlerin mi'râciyyelerinde genişçe yer almış, Receb Vahyî gibi şairler ise konuyu sadece birkaç beyitte işlemiştir.

Sidre hakkındaki hadislerden hareketle İslâmî kaynakların çoğunda cennetten çıkan, ikisi zâhir, ikisi bâtın dört nehrin bu ağacın altından doğduğu bilgisi yer almıştır. Sanatkârın yaşadığı yerlerdeki nehirlerin bölgeler üzerindeki etkileri ona farklı isimleri çağrıştırmış, böylece ortaya Nil, Fırat nehirleri yanında Dicle, Seyhan ve Ceyhun adları da çıkmıştır. Bunlardan bâtın olan iki cennet nehri selsebil ile kevser veya tesnîmdir. Nahîfî şu beyitlerde bunu anlatır: "Kim iki nehr-i ferih-efzâ-yı can / Sidrenin aslından olurdu revan // Sâf ü latîf ol iki nehr-i cemîl / Olmuş idi kevser ile selsebil." Halk kitlelerinin inancına göre mübarek olduğu kadar dünyadaki en büyük nehirlerden olan Nil ve Fırat zâhir nehirlerdir. Abdülvâsî Çelebi bu anlayışı mi'râciyyesinde, "Onun dibinde dört ırmak akar / İkisi zâhir uş dünyâya çıkar // Birisi Nil'dir birisi Fırat uş / İkisi dahi uçmağa



akar hoş” beyitleriyle aktarmıştır. Mi'râciy-  
yelere göre sidrede bulunan meleklerin  
saçlarındaki incilerin içinde nur denizleri  
de yer almaktadır.

Sidre ağacı edebî eserlerde cennette  
mevcut iki ağaçtan biri olan tûbâ ile be-  
raber anılır. Her ikisi de divan edebiyatın-  
da sevgilinin boyunun uzunluğunu ve en-  
damının güzelliğini ifade eden birer remiz-  
dir. Mehmed Necib Efendi'nin hilyesinde-  
ki, “Kadd-i tûbâsi idi sidre-makam / Enbi-  
yâ zümresine oldu imam” beyti bu be-  
berliğin ötesinde Hz. Peygamber'in boyu  
için “kadd-i tûbâ”, derecesi için “sidre-ma-  
kam” tabirinin kullanılmasına da örnektir.  
Cem Sultan'ın sevgilinin vasıfları için, “Gö-  
relden sidre kaddini çemende tûbî-i cen-  
net / Dedi kim kadd-i bâlâda bu resme  
müntehâ olmaz” beyti, cennet-sidre-tûbâ-  
kad-müntehâ kelimeleri üzerine tenasüp  
sanatıyla geliştirilmiş, maddî bir anlatımın  
pek güzel örneklerinden biridir.

Gelibolulu Gurûrî'nin, “Sidre vü tûbâ de-  
ğil arş-ı muallâdan geçer / Hakkâ kim per-  
vâz ederse şehper-i tevhîd ile” beyti, “Al-  
lah'ın birliğine hakkıyla inanıp onu zikret-  
mek suretiyle tevhid kanatlarını takan ki-  
şiler, sadece sidre ve tûbâ ağaçlarının bu-  
lunduğu yerden değil arş-ı muallâdan bile  
ötelere yükselir” anlamıyla tevhidin de-  
ğerini vurgulamaktadır. Sidre ağacı ayrıca  
ululuğu, gölgesinin genişliği, altından ne-  
hirlerin doğması, meyvelerinin iriliği, me-  
leklerin makamı olması, inci ve nur deniz-  
lerinin üzerinde yer alması gibi sebeplerle  
müslüman halk kültüründe her türlü mad-  
dî ve mânevî zenginliğin kaynağı olarak  
kabul edilmiştir. Bektaşîlik inancında sid-  
retü'l-müntehâ, “hayyü lâ-yenâm”ın (dai-  
ma diri ve uyanık olan) Allah'ın huzuruna  
çıkılırken selâmlanması gereken önemli  
makamlardan biridir. Nitekim Bektaşî ne-  
feslerinden birinde şöyle denmektedir:  
“Dedi rehber işte hayyü lâ-yenam / Gayri  
yoktur benim hizmetim tamam / Sidre-  
tü'l-müntehâ dördüncü selâm / Âdâb ü  
erkânla durdum hû deyü.”

Sidrenin Hz. Peygamber ve Cibrâil için  
müştereken kullanılan “sidre-nişîn, sidre-  
menzil, sidre-mensub, mâh-ı sidre-pey-  
mâ” gibi şekilleri yanında “hayret-nişîn-i  
sidre” tamlamasıyla beraber sevgili için  
“sidre-kad, sidre-kâmet” şekilleri de kul-  
lanılmaktadır. Karamanlı Nizâmî'nin, “Kâ-  
metin sidre tapun hûr ü dudağın kevser /  
Kûyunun her tarafı cennet-i a'lâ mı değil”  
beyti, sidre ile birlikte zikredilmesi gereken  
diğer unsurlara da yer vermesi bakımın-  
dan dikkat çekmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İlhan Ayverdi – Ahmet Topaloğlu, *Misalli Büyük  
Türkçe Sözlük*, İstanbul 2005, III, 2791; *Müsned*,  
III, 164; IV, 207; Abdülvasî Çelebi, *Halilname* (haz.  
Ayhan Gültaş), Ankara 1996, s. 451-452, 466,  
475; *Tecrid Tercemesi*, X, 60-75; Receb Vahyî,  
*Minhâcü'l-mi'râc*, İstanbul 1315, s. 15, 20; Ali  
Nihad Tarlan, *Şeyhi Divanını Tetkik*, İstanbul  
1964, s. 157, 160, 225; Harun Tolasa, *Ahmed Pa-  
şa'nın Şiir Dünyası*, Ankara 1973, s. 18-19; Me-  
tin Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâ-  
meler*, Ankara 1987, s. 56-59, 139, 279-283; M.  
Yaşar Kandemir v.dğr., *Riyâzû's-sâlihîn: Peygam-  
berimizden Hayat Ölçütleri*, İstanbul 1998, VII,  
534-535; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri  
Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 353; Mustafa Uzun,  
“Fırat”, *DİA*, XIII, 33-34.



MUSTAFA UZUN

## SIERRA LEONE

Batı Afrika'da  
İslâm Konferansı Teşkilâtı'na  
üye ülke.

- I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA
- II. TARİH
- III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Batıdan Atlas Okyanusu'nun, kuzeyden  
ve doğudan Gine'nin, güneydoğudan Liber-  
ya'nın çevrelediği ülkenin resmî adı Repub-  
lic of Sierra Leone, resmî dili İngilizce, yü-  
zölçümü 71.740 km<sup>2</sup>, nüfusu 6.300.000  
(2008 tah.), başşehri Freetown (820.000),  
diğer önemli şehirleri Bo (198.000), Kene-  
ma (158.000), Makoni (82.000) ve Koidu  
Town'dır (80.000). Ülkenin önceleri Serra  
Lyoa şeklinde olan ve Portekizce'de “aslan  
dağı” anlamına gelen adı burayı keşfeden  
denizci Pedro de Sintra tarafından veril-  
miştir.

Sierra Leone



Resmî adı	: Republic of Sierra Leone (Sierra Leone Cumhuriyeti)
Başşehri	: Freetown
Yüzölçümü	: 71.740 km <sup>2</sup>
Nüfusu	: 6.300.000 (2008 tah.)
Resmî dili	: İngilizce
Para birimi	: Leone (Le) 1 Le = 100 cents

### I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Okyanus kıyıları düz ve kısmen bataklık  
halindedir. Bu monoton görünüşün tek istis-  
nası üzerinde başşehrin de bulunduğu  
engebeli yarımadadır. Bu kesimden do-  
ğuya ve kuzeydoğuya doğru yükselti git-  
tikçe artarak Loma dağlarındaki Gine sı-  
nırına yakın Bintiman'da en yüksek nok-  
tasına erişir (1948 m.). Yağışlı tropikal ik-  
limin hüküm sürdüğü ülkede sıcaklık bü-  
tün yıl yüksektir. Genelde nisan ve kasım  
ayları arasında görülen yağışlar kıyı kes-  
minde çok (Freetown'da yıllık ortalama  
3360 mm.), iç kesimlere gidildikçe daha  
azdır (2500 milimetrenin altında). Doğal  
bitki örtüsü olarak Atlas Okyanusu kıyıla-  
rında sık ve gür ekvatorial ormanlar, iç ke-  
simlerde savanlar görülür. Ülkede önemli  
bir akarsu yoktur. Sadece Atlas Okyanu-  
su'na ulaşan kısa bazı nehirlerle doğuda-  
ki dağlık kesimden doğan Nijer'in kolları-  
nın başlangıç kısımları bulunur.

Kilometrekareye seksen beş kişinin düş-  
tüğü Sierra Leone'de nüfus (% 60'ı müs-  
lüman) daha çok kıyı kesiminde toplan-  
mıştır; çoğunluk tamamı müslüman olan  
Mande ve bir kısmı müslüman olan Tem-  
ne zencilerindedir. Ekonomi tarım ve ma-  
dencilığe dayanır; bunların yanı sıra balık-  
çılık da gelişmiştir. Tarımsal ürünlerden  
pirinç, darı, yer fıstığı iç tüketim; kahve,  
kakao ve palmye çekirdeği dış satım için  
üretir. 1950 yılına kadar tarım ülkesi du-  
rumunu koruyan Sierra Leone, o tarihte  
elmas yataklarının bulunması üzerine eko-  
nomisi daha çok yer altı zenginliklerine da-  
yanan bir ülke konumuna geldi. Halen el-  
mastan başka altın, demir ve boksit çıkarıl-  
makta, ihracatın % 80'ini madenler teş-  
kil etmektedir. Dış ticaret yapılan ülkele-

rin başında İngiltere yer almaktadır. Ulaşımında II. Dünya Savaşı'ndan sonra karayollarına önem verilmiş olup demiryolu sadece iki hat halindedir. Deniz ulaşımında ise başşehir Freetown, Afrika'nın başlıca limanlarından biridir.

## II. TARİH

Sierra Leone'nin İngiliz kolonisine dönüşmesinden önceki durumuyla ilgili bilgiler çok sınırlıdır. Bilinen ilk kabile hareketi VIII. yüzyılda kuzeyden inen Limba göçüdür. Daha sonra Futa Calon'dan bugün Sierra Leone'nin ikinci büyük etnik grubunu meydana getiren Temneler, XVI. yüzyıldan itibaren de Mali'den sürülen ve günümüzdeki en büyük etnik grup olan Mandeler'le onları izleyen Susular gelmiştir. XV. yüzyılın ortalarında bölgeye ulaşan Portekizliler yüzyılın sonlarında Freetown'un kurulduğu yere bir kale inşa ettiler; bölge kısa sürede altın, demir, fildişi ve özellikle köle ticaretinin önemli bir merkezi haline aldı. XVII. yüzyıldan itibaren çevrede hâkimiyetlerini hissettiren ve köle ticaretini daha etkili biçimde sürdüren İngilizler 1792'de modern Freetown'ı kurdular. 1807'de köleliği resmen kaldıran İngiltere hükümeti ertesi yıl Sierra Leone koloni yönetimini oluşturdu ve özgürlüğünü kazanan köleleri oraya gönderdi. İngiliz misyonerleri, Sierra Leone'de Hıristiyanlığı yaymak için özellikle Freetown'da kilise ve okullar açtılar; ancak bölgeye İslâmîyet daha önce girdiğinden fazla bir başarı kazanamadılar.

Bu dönemde Sierra Leone'nin iç kesimlerinde çeşitli kabileler bulunmakta ve yaptıkları savaşlar aralarındaki ticaretin durmasına veya alternatif ticaret yollarının aranmasına sebep olmaktadır. Koloni idaresi bu yerel yönetimlerle iyi ilişkiler kurmaya gayret ediyor ve ticarî anlaşmalar imzalıyordu. Özellikle İngiltere ve Jamaika'dan getirilen ve büyük kısmı Freetown'da yaşayan âzat edilmiş kölelerin torunu Kriolar, kendilerine tanınan imkânlardan yararlanarak XIX. yüzyıl boyunca eğitim ve ticaret hayatına yön verdiler. İngilizler 1863'te yeni bir anayasayı uygulamaya koydular ve ondan sonra Afrika kökenlileri önemli görevlere getirmediler. 1884'te Mandinka lideri Samori Ture'nin bazı kabilelerle anlaşıp ülkeye saldırarak topraklarının büyük bir kısmını zaptetmesi ve 1900 yılında İngilizler tarafından öldürülmesine kadar çeşitli sorunlar çıkarması hükümeti, mahallî liderleri yabancı güçlerle ittifak yapmalarını hususunda zorlayan anlaşmalar yapmaya yöneltti. 1895'te İn-

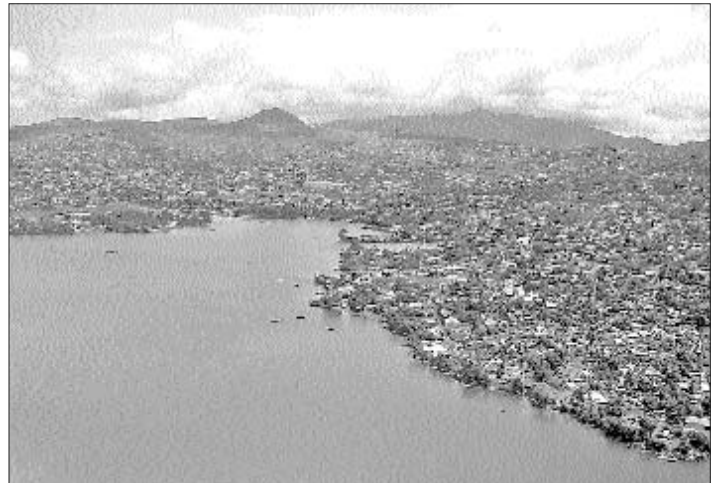
gilizler ile Fransızlar'ın imzaladıkları bir antlaşmayla Sierra Leone'nin doğu sınırları belirlendi; ertesi yıl da iç kısımlarda İngiliz protektorası kuruldu. Bundan sonra Freetown ve çevresi koloni, ülkenin iç kısımları protektora diye isimlendirildi. İngilizler'in halktan zorla ev vergisi toplaması çok kanlı bir ayaklanmaya yol açtı (Bai Bureh İsyanı / Hut Tax War [1898]) ve pek çok Avrupalı öldürülüp mülkleri yağmalandı; ayaklanma bastırılınca da isyancıların çoğu asıldı (1899).

Bu isyanın ardından kabileler birer küçük devlete dönüştürüldü; 1924'e gelindiğinde Sierra Leone pek çok kabile devletinden oluşan bir İngiliz kolonisi durumundaydı. Aynı yıl yürürlüğe giren yeni anayasa ile birlikte Afrika kökenliler lehine bazı iyileştirmeler yapıldı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği'nin baskıları sonucunda halka kendi kaderini tayin etmesi yönünde bazı haklar ve Afrikalılar'a yönetimde daha fazla söz sahibi olma imkânı verilip siyasi partilerin kurulması serbest bırakıldı. 1951 yılında gerçekleştirilen ilk seçimleri Milton Margai başkanlığındaki Sierra Leone Halk Partisi (SLPP) kazandı. 27 Nisan 1961'de İngiliz Uluslar Topluluğu içerisinde bağımsız bir devlet haline gelen Sierra Leone'de demokrasi denemeleri ve seçimler çok sancılı geçti ve 1967'de ilk askerî darbe yapıldı. Bir yıl geçmeden Bütün Halkın Kongresi (APC) lideri Siaka Stevens tarafından sivil hükümet kuruldu ve Nisan 1971'de cumhuriyet kabul edilerek Stevens devlet başkanlığına getirildi. 1985'te devlet başkanlığına seçilen General Joseph Saidu Momoh idaresine karşı çıkan isyanların 1991'de iç savaşa dönüşmesi üzerine Nisan 1992'de Valentine Streser liderliğinde bir grup asker tarafından yönetime el konuldu. 1998 yılında yine bir

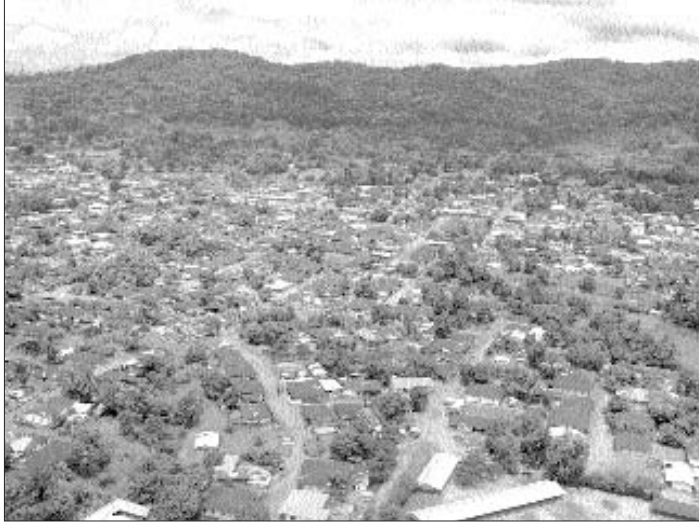
askerî darbe ile yönetimi ele geçiren General Johnny Paul Koroma aynı yıl yapılan seçimlerde Nijerya tarafından desteklenen Ahmad Tejan Kabbah karşısında başarılı olamadı ve bu sırada cereyan eden kanlı olaylarda pek çok kişi öldürüldü. 2002 yılına kadar iç savaşın devam ettiği ülkede 17 Eylül 2007'den itibaren devlet başkanlığı görevini Ernest Bai Koroma sürdürmektedir.

## III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

İlk müslüman seyyah ve tüccarların XI. yüzyılda Sierra Leone kıyılarında kadar geldikleri bilinmektedir. Ancak İslâm'ın yerleşmesi, çok sonra Batı Afrika'daki müslüman devlet ve yönetimlerin genişlemesi ve bölgeyle ilişkilerinin artması sonucu gerçekleşti. İslâm'ın bu topraklarda yayılması XVIII. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan Sumbuyuah, Kisi-Kisi, Benna, Musaia ve Port Loko gibi İslâm ağırlıklı devletlerden gelen, yerlilerle aralarında ticaret ve akrabalık ilişkileri bulunan Mandingo, Serakulu, Susu, Bunduka ve Filâfi kökenli göçmenler vasıtasıyla başladı. Buna Mandingo ve Filâfililer'in cihad hareketleri de eklince bölgenin İslâmlaşma süreci daha da hızlandı. Bu göçmenlerin yanında bulunan din âlimi ve davetçi gruplar yerli halkı İslâm'a davetle işe başladılar. XVIII. yüzyılın sonundan itibaren müslümanların yerli halk tarafından itibar gören kaynaklara sahip olmaları İslâm'ın onları daha fazla etkilemesini sağladı. Bunun yanında ticaret kervanlarının ihtiyaç duyduğu iş elemanlarının yerli halktan karşılanması ve zamanla yöresel tüccarların ticarî ilişkilerle zenginleşmesi onları göçmen müslümanlarla bölge yöneticileri arasında aracı konumuna kadar yükseltti. Zamanla Arapça da politik ve dinî amaçlar açısından değer kazandı. 1870'lerde İngiliz koloni hü-



Sierra Leone'nin başşehir Freetown'un kuş bakışı görünüşü



Kenema'nin  
kuş bakışı  
görünüşü

#### BİBLİYOGRAFYA :

Mahmud Brelvi, *Islam in Africa*, Lahore 1964, s. 398-402; B. Davidson, *A History of West Africa*, New York 1966, s. 60-63, 117-118, 256-257, 302-305; J. D. Fage, *A History of West Africa*, Cambridge 1969, s. 37-39, 51-52, 73, 111-120, 128-134, 179-186, 195, 210-211; E. Sik, *The History of Black Africa* (trc. S. Simon), Budapest 1974, III, 221-228; Türkkiye Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara 1977, s. 285-294; P. B. Clarke, *West Africa and Islam*, London 1982, s. 107-108, 179-180; J. S. Trimmingham, *A History of Islam in West Africa*, Oxford 1985, s. 220-231; *Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century* (ed. B. A. Ogot), Paris-Oxford-Berkeley 1992, s. 368-398; M. Hiskett, *The Course of Islam in Africa*, Edinburgh 1994, s. 122-134; Fred M. Hayward, "Sierra Leone: State Consolidation, Fragmentation and Decay", *Contemporary West African States* (ed. D. B. Cruise O'Brein v.d.ğr.), Cambridge 1995, s. 165-180; Mes'üd el-Havend, *el-Meusû'atü't-târîhiyyetü'l-coğrafiyye*, Beyrut 1998, XI, 119-128; Aydoğan Köksal, *Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası*, Ankara 1999, s. 210-214; *The Cambridge History of Africa* (ed. R. Oliver – G. N. Sanderson), Cambridge 2001, VI, 222-227; D. Keen, *Conflict and Collusion in Sierra Leone*, Oxford 2005; D. S. Skinner, "Mande Settlement and the Development of Islamic Institutions in Sierra Leone", *The International Journal of African Historical Studies*, XI/1, New York 1978, s. 32-62; Mohammad Alpha Bah, "The Status of Muslim in Sierra Leone and Liberia", *JIMMA*, XII/2 (1991), s. 464-481; R. Shaw, "The Politician and the Diviner: Divination and the Consumption of Power in Sierra Leone", *Journal of Religion in Africa*, XXVI, Leiden 1996, s. 30-55; *The Encyclopaedia Africana, Dictionary of African Biography* (ed. L. H. Ofoosu-Appiah), Algonac 1979, II, 17-178; *Encyclopedia of African Peoples*, New York 2000, s. 148-150, 201, 340; M. Shakirdube, "Mende", *Encyclopaedia of the World Muslims* (ed. N. Kr. Singh – A. M. Khan), Delhi 2001, III, 977-979; V. R. Dorjhan, "Temne", a.e., IV, 1419-1423; C. Fyfe, "Sierra Leone", *EP* (İng.), IX, 550-551; <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sl.html#People>; <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Sierra-Leone-HISTORY.html>.



CENGİZ TOMAR

kümeti Arapça'yı yerli yöneticilerle haberleşme dili olarak kabul etti.

1801 yılında Freetown'un doğusunda Dalamodiya denilen yerde önemli bir müslüman Susu yerleşmesi kurulmuştu. 1810'da bir başka müslüman etnik grup olan Mandingo, Freetown'un batısındaki Bambara'ya yerleşti; böylece 1826 yılı dolaylarında şehrin çevresindeki yabancı adı verilen müslümanların sayısı 2000'i aştı. Müslüman merkezlerinin kurulması üç farklı eğitim kurumunu beraberinde getirdi. Bunların birincisi "karenthe" denilen ilkokul düzeyindeki okullar, ikincisi cami ve mescidlerde açılan Kur'an kursları, üçüncüsü daha çok hoca yetiştiren medrese ayarındaki dinî okullardı. 1841 yılında Melikuri şehrinde dört cami ve yedi ilkokul bulunuyordu. İngiliz sömürge yönetimiyle ilişkilerde müslümanlar önceleri getirilen çeşitli yasaklar sebebiyle zor dönemler yaşadılar. Ancak 1890'dan sonra koloni yönetimi bazı olumlu girişimlerde bulundu ve İslâm eğitim kurumlarını destekleme kararı aldı. Bu dönemde medrese sistemi şartları iyileştirilken ilkokul ve Kur'an kursları faaliyetleri etkili bir şekilde sürdürüldü.

Sierra Leone topraklarındaki müslümanların sayısı, 1923'te Nijerya'da faaliyete geçen Ensârü'd-dîn teşkilâtının çalışmalarıyla daha da arttı. 1932'de kurulan Sierra Leone Muslim Congress'in amacı, çeşitli müslüman topluluklarını bir çatı altında toplayarak İslâmî müesseseleri korumak ve yeni okullar açmaktı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Sierra Leone'de İslâm'ın yayılması hızlandı. Halen ülke genelinde Yüksek İslâm Konseyi'nin çok sayıda şubesi bulunmakta ve camilerle ilgili hizmetleri, tebliğ ve davet çalışmalarını, dinî ve kül-

türel hizmetleri organize etmektedir. Bu konseyin yanı sıra ülkede Müslüman Öğrenciler Birliği, İmamlar Yüksek Konseyi, Müslüman Gençler Birliği, İslâmî Kültür Cemiyeti, Sierra Leone Müslüman Gençler Millî Birliği, İslâm Hayır Teşkilâtı gibi cemiyetler ve örgütler vardır. Geçmişte ülkede İslâm'ın yayılmasında önemli rol oynamış olan Ticânîyye ve Kâdiriyye gibi tarikatlar bugün de varlığını sürdürmektedir. Müslümanların çoğu Sünnî'dir; Ahmediye mezhebi de örgütlenmiş durumdadır.

Sierra Leone'de müslümanlar ülke nüfusunun yarısından çoğunu oluşturmakla birlikte hükümet kabinesindeki bakanların ekserisi azınlık durumundaki hıristiyanların elindedir ve bu durum, İngiliz yönetiminin bağımsızlık sonrasında da ülkeyi kontrol altında tutmayı amaçlayan politika ve uygulamalarından kaynaklanmaktadır. Sierra Leone, İslâm Konferansı Teşkilâtı (1972) ve İslâm Kalkınma Bankası gibi uluslararası kuruluşlara üyedir.



Kenema  
Camii –  
Sierra Leone

**SİFR**

(السفر)

Kur'an'da

kitap veya Tevrat mânasında geçen bir terim.

Sözlükte “meydana çıkarmak, açıklamak” mânasındaki **süfûr** kökünden türeyen **sifr** kelimesine “kitap, hakikatleri ortaya çıkaran kitap, büyük kitap, Tevrat’ın bölümlerinden her biri” gibi anlamlar verilmiştir (*Lisânü'l-Arab*, “sifr” md.; *Tâcü'l-Arûs*, “sifr” md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “sifr” md.). Sifrin ayrıca “cilt” anlamı da vardır. Çoğulu olan **esfâr** ise daha ziyade “çok sayıda ciltten oluşan büyük ilim kitabı veya Tevrat” karşılığında kullanılmıştır (Zemahşerî, IV, 518). Hz. Mûsâ’ya verilen beş bölümlü Tevrat “el-Esfârü'l-hamse” olarak da anılır. Eski metinlerde kitap “yazılı şey, mektup” mânasında kullanılırken günümüzdeki ismiyle kutsal metinlere işaret eden “kitap” anlamı daha çok sifr kelimesiyle karşılanmıştır. Bu kelime herhangi bir kitabın bölümlerini ifade etmek için de kullanılmıştır. Sifrin Ârâmî ve İbrânî dillerindeki karşılığı sırasıyla **sifra** ve **seferdir**. Sefer, “yazı, mektup, liste” gibi mânalara sahiptir (Koehler – Baumgartner, II, 766). İbrânice’de yazma Tevrat rulosunu ifade etmek için “Tevrat kitabı” anlamında Tevrat’ta da yer alan (Tesniye, 31/26) **sefer ha-Torah** kalıbı kullanılmaktadır. Sifra kalıbı özel olarak Tevrat’ın Levililer kitabına yapılan tefsiri (midraş), sifranın çoğulu olup “yazılar, kitaplar” anlamına gelen **sifre** ise Tevrat’ın Sayılar ve Tesniye kitaplarının tefsirlerini ifade eder. Söz konusu sifre türü eserler en meşhur Tevrat tefsirleri arasında da yer almaktadır (Adam, s. 26).

Sifr kelimesi Kur’an-ı Kerim’de sadece bir âyette çoğulu olan **esfâr** biçimiyle geçer (el-Cum’a 62/5). “Tevrat’la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu ciltlerce kitap (esfâr) taşıyan merkebin durumu gibidir” meâlindeki bu âyette **esfâr** lafzının kullanılması Tevrat’a bir işaret olarak yorumlanmıştır. Tefsirlerde yer alan açıklamalara göre kendilerine Tevrat yüklenen, yani onunla yükümlü tutulan yahudiler (ve hıristiyanlar) bu yükümlülüklerini yerine getirmemişlerdir. Ancak bu yükümlülüğün inkâr edemedikleri için Tevrat’ın yükü sırtlarında kalmıştır. Bu yük omuzlarında hissettikleri bir sorumluluk olmaktan çok sırtlarında taşıdıkları bir ağırlık halinde kaldığından bu tutumu benimseyenler oldukça ağır bir benzetme yapılarak

eleştirilmiştir. Yahudilerin Tevrat ile amel etmemeleri, özel anlamıyla ümmî peygambere iman etmeleri gerektiğini bildiren Tevrat hükümlerini dikkate almamaları ve ondan faydalanmamaları şeklinde de yorumlanmıştır. Ayrıca sırtında koca koca kitaplar taşıdığı halde onların sadece maddî ağırlığı altında ezilen, fakat kendisiyle onların içerikleri arasında bir bağ kurma yeteneğine sahip olmayan merkep benzetmesinin bir mesel olması sebebiyle sırf Tevrat’la yükümlü tutulanlara değil aynı tutumu benimseyen, yani ilmiyle amel etmeyen bütün ilâhî din mensuplarına da yöneltilmiş bir eleştiri ve uyarı niteliğinde olduğu ifade edilmiştir (Zemahşerî, IV, 518; Elmalılı, VII, 4958; Karaman v.dğr., V, 345).

**BİBLİYOGRAFYA :**

Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, Beyrut 1392/1972, XXVIII, 63; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1423/2003, IV, 518; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 5; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm*, Kahire, ts., IV, 364; Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4957-4958; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’ân*, Baroda 1938, s. 170-171; L. Koehler – W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (ed. M. E. J. Richardson), Leiden 1995, II, 766; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul 2001, s. 26; Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2006, V, 345.



AHMET GÜÇ

**SİFÜLBAHR SERİYESİ**

(سرية سيف البحر)

Hz. Peygamber’in  
Ebû Ubeyde b. Cerrâh kumandasında  
gönderdiği seriye  
(8/629).

Sifülbahr, Medine’nin batısında Kızıldeniz sahilinde bir yerin adıdır. Benî Cüheyne kabilesinin arazisi olup, Kureyş kabilesinin ticaret kervanlarının güzergâhında bulunuyordu. Hicretten sonra Resûl-i Ekrem, Medine’ye sığınan müslümanları tehdit eden Mekke müşriklerinin ticaret kervanlarını sıkıştırmaya, 1. yılın Ramazan ayında (Mart 623) ilk defa buradaki İs mevkine Hamza b. Abdülmuttalib kumandasında gönderdiği seriye ile başladı. Hudeybiye Antlaşması’nın müslüman olup Medine’ye sığınanların Mekke’ye iade edilmesini öngören maddesi gereğince Mekke’de müşrik zulmünden kaçan Ebû Basîr, Sifülbahr’de mevzilenerek Kureyş kervanları için bir tehdit unsuru olmuştur.

Hz. Peygamber, 8 yılının Receb ayında (Kasım 629) Ebû Ubeyde b. Cerrâh ku-

mandasında aralarında Hz. Ömer ile Kays b. Sa’d b. Ubâde gibi ensar ve muhacirlerin yer aldığı 300 veya 310 kişilik bir kuvveti Sifülbahr’e yolladı. İlk dönem İslâm tarihi kaynaklarında bu seriyyenin Kızıldeniz sahilinde Medine ile Yenbu’ arasında Kabele’de bulunan Benî Cüheyne üzerine sevk edildiği belirtilir (Vâkıdî, II, 774; İbn Sa’d, II, 132). Başta Buhârî olmak üzere hadis kitaplarına göre ise birlik bir Kureyş kervanını gözetlemek için gönderilmiştir (Buhârî, “Megâzî”, 65; “Cihâd”, 124; *Müsned*, III, 303-304). Hz. Peygamber, çok geç kalmalarından dolayı seriyyenin âkıbetiyle ilgili endişe duyarak bu tedirginliğini döndükten sonra Ebû Ubeyde’ye bildirmiş, o da Kureyş kervanını aradıkları için geç kaldıklarını söylemişti (İbn Sa’d, III, 411).

Vâkıdî, yola çıkan birliğin yüklerini taşıyacak hayvanlardan başka binekleri bulunmadığını, dolayısıyla yaya olduklarını kaydeder (*el-Megâzî*, II, 774). Medine’den hareket eden birlik sahile doğru yol alınca Hz. Peygamber’in verdiği bir dağarcık dolusu hurmadan meydana gelen azıkları tükendi. Yanlarında bulunan diğer yiyecekleri de bitince habab adı verilen, develerin yediği dikenli selem ağacının yapraklarını su ile ıslatarak yemek zorunda kaldılar. Bundan dolayı seriyyeye Habab adı da verilir. Kays b. Sa’d erzak sıkıntısı had safhaya ulaştığında Benî Cüheyne’ye mensup bir kişiden daha sonra Medine’de ödemek üzere 10 vesk hurma karşılığında beş deve satın alarak yiyecek ihtiyaçlarını bir süre için giderdi (*a.g.e.*, II, 775). Müslüman askerler, Sifülbahr’de on beş veya yirmi gün deniz dalgalarının sahile atmış olduğu amber balığının etini yediler (Buhârî, “Megâzî”, 65; Vâkıdî, II, 774-777; İbn Hişâm, IV, 211; Belâzürî, I, 489). İbn Sa’d, müslüman askerlerin etinden ve yağından faydalandıkları bu balıktan bazı parçaları kurutarak yanlarına aldıklarını ve Medine’ye dönerken bunun bir kısmını yediklerini kaydeder (*eş-Tabakât*, II, 132).

Askerî birlik herhangi bir çatışmaya girmeden yaklaşık bir ay sonra Medine’ye döndü. Sefer katılanlar Resûl-i Ekrem’e başlarından geçenleri ve sahile vuran balıktan yemek zorunda kaldıklarını anlattılar. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, “O Allah’ın size gönderdiği bir rızıktır” deyip kendisine ikram edilen balıktan bir parça yedi (Buhârî, “Megâzî”, 65; İbn Sa’d, III, 411). Ayrıca Resûlullah, Kays b. Sa’d’ı sefer esnasındaki faaliyetlerinden dolayı övdü. Sa’d b. Ubâde de oğlunun borcunu Me-

dine'ye gelen Cüheyneli kişiye ödedi (Vâkıdî, II, 775-776).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Müsned*, III, 303-304; Vâkıdî, *el-Megâzi*, I, 6; II, 625-627, 774-777; İbn Hişâm, *es-Sire*, III, 252; IV, 211; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 132; III, 411; Belâzürî, *Ensâb* (Zekkâr), I, 489; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), III, 32-33; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, III, 209, 389-393; İbn Kesîr, *es-Sire*, III, 522; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb – M. Fuâd Abdülbâki), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), VIII, 78-82; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* (nşr. Sâlih Ahmed eş-Şâmî), Beyrut 1412/1991, I, 556-557; Muhammed b. Abdülbâki ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye* (nşr. M. Abdülazîz el-Hâlidî), Beyrut 1417/1996, III, 361-369; Serdar Özdemir, *Hız. Peygamber'in Seriyeleri*, İstanbul 2001, s. 111-116; Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hız. Peygamber Devri Kronolojisi*, İstanbul 2003, s. 342-345; Elşad Mahmudov, *Sebeup ve Sonuçları Açısından Hız. Peygamber'in Savaşları* (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 86-91; Osman Aydınlı, "Habat Seriyesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, I/1, İstanbul 1996, s. 141-151.



ELŞAD MAHMUDOV

## SİGARA

(bk. TÛTÛN).

## SİGETVAR

Macaristan'da  
Baranya idarî birimine bağlı  
tarihî bir şehir.

Macaristan'ın güneybatısında Hırvatistan sınırına yakın bir mevkide Almás çayı yanında ve bataklıkları içinde bulunan ve "ada kale" anlamına gelen Szigetvár, XVI ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı sancak merkezi olup Türk kaynaklarında Sigetvar, bugün ise Zigetvar diye geçer. Şehrin adı ilk defa 1391 yılında kaleme alınan bir belgede Sziget (Zygeth) şeklinde Somogy idarî birimine bağlı yerleşim merkezleri arasında anılır. Zamanla 1449'a kadar kalesi yapılarak bir şehir statüsü kazanmış olmalıdır.

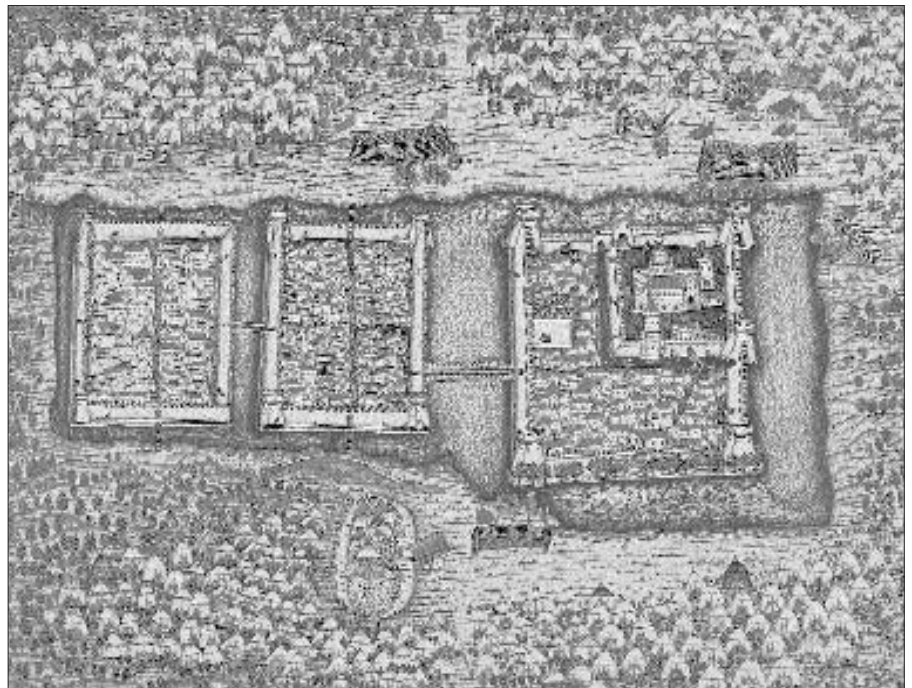
950'de (1543) Osmanlılar'ın Estergon (Esztergom) seferinden sonra Sigetvar, Macar serhat kaleleri içerisinde stratejik bir önem kazandı. Burada yerleşmiş olan askerler Osmanlı hâkimiyeti altındaki bölgelere sık sık akınlar düzenleyip halktan vergi toplamaya çalıştı. Kalenin bu stratejik konumunu iyi bilen Osmanlılar, hisarı ilk defa Budin Valisi Toygun Paşa kumandasında 962'de (1555) muhasara ettilerse de başarılı olmadılar. Bir yıl sonraki bir başka kuşatmadan da sonuç alamadılar.

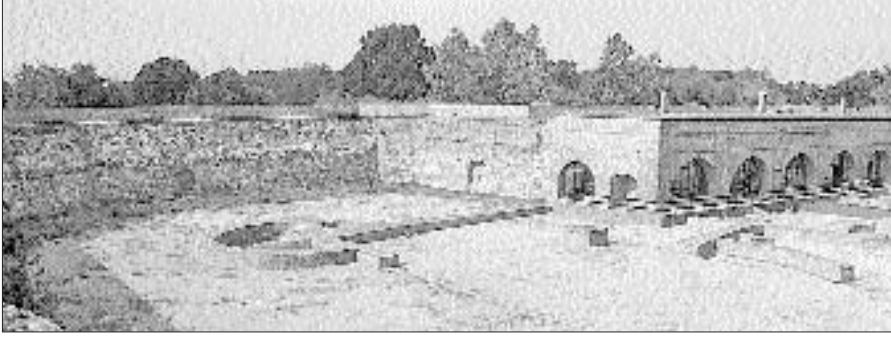
Kanûnî Sultan Süleyman'ın Viyana'ya karşı yürütülmesi düşünülen son seferi sırasında 18 Muharrem 974'te (5 Ağustos 1566) Sigetvar'ın önlerine varıldı. Bu sırada şehir bir kale ile eski ve yeni kentten oluşan üç parça halindeydi ve bunlar birbirine köprülerle bağlanmıştı. Kale yine etrafı surla çevrili bu iki şehrin kuzeyinde bulunuyordu. Etrafında su dolu hendekler vardı. Kalenin kumandanı Güneybatı Macaristan'ın önde gelen asilzade ailesinden Kont Miklós Zrínyi'ydi. Bir ay süren kuşatmada her iki tarafta yüksek miktarda can kaybı oldu. Yoğun top ateşi ve hendeklerdeki suyun akıtılmasından sonra 13 Ağustos'ta eski şehir kısmı, 19 Ağustos'ta da yeni şehir bölümü alındı. Kalede direniş sürdü. Üç umumi hücumun ardından 5 Eylül'de açılan bir lağıma (tünel) yerleştirilen humbaranın ateşlenmesiyle kalenin altında müdafilerin sakladığı barut mahzeni ateş aldı ve ardarda patladı. Savunmanın çökmesi üzerine ümitsiz duruma düşen Zrínyi yanındaki askerlerle kaleden huruç hareketine giriştiyse de yaralı halde esir düştü. Baş kesilip Győr (Yanikkale, Raab) yakınlarında beklemekte olan Habsburg Kralı II. Maksimilyan'a gönderildi. Bu ara-

da kaleye yapılan hücumdan biraz önce Kanûnî Sultan Süleyman burada vefat etti. İç organlarının Sigetvar'da gömüldüğü yolundaki iddialar geç tarihli kaynaklarda yer alır ve şüpheyle karşılanır. Olayların tanığı olan Feridun Bey, Sigetvar'ın fethiyle ilgili yazdığı eserinde bu konuda hiçbir şey söylemez. Buradaki gerçek yeri henüz saptanamayan Kanûnî Türbesi'nin ne zaman inşa edildiği bilinmemektedir. Kale alınınca süratle güçlendirildi ve içinde bir cami inşa edildi. İç ve dış kalenin etrafındaki hendek temizlendi, burç ve bedenleri tamir edildi. Hemen ardından 978'de (1570) bölgenin tahriri yapıldı. İcmal kayıtlarını ihtiva eden bu tahrirle ilgili bir defter bu güne ulaşmıştır (BA, TD, nr. 503).

Osmanlılar'ın eline geçen Sigetvar yeni bir sancak merkezi sıfatını kazandı ve ilk sancak beyi daha önce Peçuy (Pécs) alay beyliği yapan İskender Bey oldu (BA, KK, nr. 74, s. 102; BA, MAD, nr. 563, s. 54; Peçuylu İbrâhim, I, 420). Adı geçen idarî birimde, 987 (1579) yılında Drava nehrinin kuzeyindeki bölgede önceden kısmen Peçuy ve Mohaç livâlarına ait olan Harşan (Nagyharásány), Şikloş (Siklós), Şelin (Sellye), Vaşkasenmarton (Vaskaszentmárton), Gurjgal (Görösgal), Sigetvar, Bobofça (Babócsa), Berzençe

Feridun Ahmed Bey'in *Nüzhetu'l-esrârî'l-ahbâr der Sefer-i Sigetvar* adlı eserinde Sigetvar Kalesi'nin kuşatılmasını gösteren minyatür (TSMK, Hazine, nr. 1339, vr. 32<sup>b</sup>-33<sup>a</sup>)





Sigetvar Kalesi'nin içinden bir görünüşü

(Berzence), Şeşeş (Segesd) ve Kanije (Nagyk, Kanizsa) olmak üzere toplam on nahiye bulunuyordu. Doğudaki komşusu Mohaç-Sekçöy (Mohács-Szekcső), kuzeydekiler ise Peçuy ve Kopan (Koppány) sancaklarıydı; batıda ve kuzeybatıda sınırları siyasî duruma göre değişmekteydi. Özellikle Kanije nahiyesindeki köy ve kasabaların çoğu bu dönemde henüz kesin biçimde Osmanlı kontrolü altına giremedi.

1594 Haziran ayında batıya doğru ilerleme politikası çerçevesinde burada daha önce beş defa sancak beyliği görevinde bulunan Tiryâkî Hasan, Sigetvar beylerbeyliğine getirildi ve buraya Pojega (Pozsega), Peçuy, belki Kopan ve Mohaç livâları da bağlandı (BA, MD, nr. 73, s. 104, hk. 236; s. 412, hk. 905; KK, nr. 344, s. 362-363). İki yıl sonra bu pašalık kaldırılarak tekrar sancak oldu. 1600'den itibaren Sigetvar, beylerbeyi gelir kaynağını (has) ve ara sıra da ikamet yerini oluşturarak Kanije vilâyetinin bir parçası haline geldi. Bu sebeple XVII. yüzyılda Sigetvar'a sancak beyi düzenli biçimde tayin edilmedi.

Şehrin 1554'teki yoğun Macar nüfusu 1579'a kadar buradan tamamıyla ayrıldı. 1 Şâban 987 (23 Eylül 1579) tarihini taşıyan ve sancağın bugüne kadar gelen tek mufassal tahrir kaydını ihtiva eden defterde yalnız beş çingene ailesi anılır (München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Turc, nr. 138, vr. 44<sup>b</sup>). Ayrıca şehrin dışında ayrı bir kasaba olarak gösterilen yerde Kanûnî Sultan Süleyman evkafı olduğu belirtilen on iki hücreli bir zâviyeye ait kayıtlar yer alır. Zâviyede bir şeyh ve hatip, iki müezzin, bir devirhan, bir kayyım vazife yapmaktaydı. İki müslüman mahallesinde (Mehmed Bayezid ve Veli Ali) elli bir erkek nüfustan ibaret müslüman kayıtlıydı ve bunların yir-

mi dokuzunun baba adı mühtedi olduklarını çağrıştıran "Abdullah" nisbesini taşımaktaydı. Kalede ise zamanla azalan Osmanlı muhafızları hizmet etmekteydi. XVII. yüzyılın ikinci yarısına kadar şehre hristiyan aileleri tekrar yerleşti. Bunların çoğu büyük ihtimalle Sırp menşeliydi. 1675 tarihli bir şikâyet kaydında bunların iki cami arasında meyhaneler açıp müslümanları namaza gitmekten engellediği, ayrıca Çingenerler'e müzik çaldırarak gürültülü bir şekilde eğlendikleri belirtilir (*Das osmanische "Registerbuch der Beschwerden"*, vr. 63<sup>b</sup>, hk. 4). Sigetvar, uzun süren ablukadan ve Viyana'da yapılan görüşmelerden sonra 1689 Şubat ayında Habsburglar'a teslim oldu.

Şehirde yapılan Osmanlı eserlerinden Kanûnî Sultan Süleyman Camii kalenin içinde kesik minaresiyle bugüne ulaşmıştır (bk. KANÛNÎ SULTAN SÜLEYMAN CAMİİ). Sonradan kiliseye çevrilen, Ali Paşa Camii olarak tanınan ikinci ibadet yerinin bânisi şimdiye

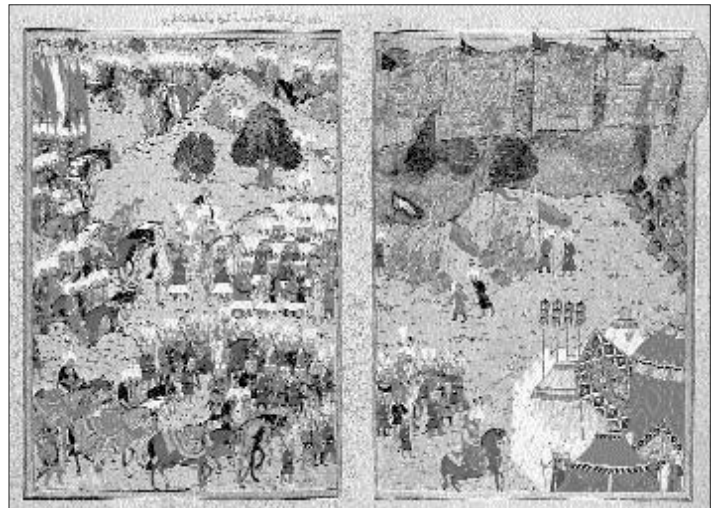
kadar bilinmemekteydi (*DİA*, II, 429). Birbirini teyit eden bazı verilerden bu kişinin kuşatma sırasında yeniçeri ağası, 1568'den beri kaptanpaşa görevini ifa eden ve 1571 İnebahtı seferinde ölen, Sigetvar'da ise bir vakıf ve bir değirmen sahibi olan Müezzinzâde Ali Paşa olduğu anlaşılmaktadır (bk. ALİ PAŞA CAMİİ). Bu caminin yakınında kullanma amacı belli olmayan bir "Türk evi" daha vardır. Ayrıca kale surlarının bir kısmı Osmanlı döneminde yapıldı veya genişletildi.

Sigetvar'ı tasvir eden ve XVI. yüzyılda yapılan Türk minyatürleri gerçekçi olmalarıyla dikkat çeker. "Sigetvarnâme" vb. adlar altında muhasara ile ilgili birkaç tarih yazılmıştır. Bunlar içinde en meşhuru Nişancı Feridun Ahmed Bey'in kaleme aldığı, minyatürlerle süslü *Nüzhetü'l-esrârî'l-ahbâr der Sefer-i Sigetvar*'dır. Şehrin dışında Kaposvár yoluna düşen ve sultanın çadır yeri olarak bilinen mevkide 1994 yılında Kanûnî'nin büyük boy büstü dikilerek Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel tarafından açıldı, birkaç yıl sonra da yanına Miklós Zrínyi'nin benzer heykeli ilâve edildi. Nüfusu son zamanlarda azalma eğilimi gösteren ve 2001 yılında 11.353 kişiye düşen Sigetvar'da 1996'dan beri Türkiye Cumhuriyeti'nin fahrî konsolosluğu faaliyet göstermektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Peçuylu İbrahim, *Tarih*, I, 420; *Das osmanische "Registerbuch der Beschwerden" (Şikâyet Defteri) vom Jahre 1675* (ed. H. G. Majer), Wien 1984, vr. 63<sup>b</sup>, hk. 4; L. Bende, "Siget ostroma 1566-ban", *Szigetvári emlékkönyv* (ed. L. Rúzsás), Budapest 1966, s. 61-104; Münir Aktepe, "Szigetvar Livâsı Kanunnâmesi", *Kanunî Armağanı*, Ankara 1970, s. 187-202; I. Sugár István, *Szigetvár és viadala*, Budapest 1976; Szabolcs Varga, "A vár és mezőváros története 1526 és 1566 között", *Szigetvár története* (ed. S. Bősze v.dğr.), Szigetvár 2006, s. 45-91; Klára Hegyi, "A török

Osmanlı ordusunu Sigetvar Kalesi'nin önünde gösteren minyatür (Lokmân b. Hüseyin, *Hünername*, TSMK, Hazine, nr. 1524, II, vr. 277<sup>a</sup>-278<sup>a</sup>)



végvár", a.e., s. 93-108; Zsuzsa Barbarics, "Az oszmán uralom alóli felszabadulás", a.e., s. 129-145; Géza Dávid, "Török közigazgatás a városban", a.e., s. 109-127; a.m.f., "Die Bege von Szigetvár im 16. Jahrhundert", WZKM, LXXXII (1992), s. 67-96; a.m.f., "Sigetvár", *ELP* (ing.), IX, 557; Hüseyin G. Yurdayın, "Sigetvarnâmeler", *AÜFD*, I/2-3 (1952), s. 124-130; M. Tayyib Gökbilgin, "Kanuni Süleyman'ın 1566 Szigetvar Seferi Sebep-leri ve Hazırlıkları", *TD*, XVI/21 (1966), s. 1-14; N. Vatin, "Un türbe sans maître. Note sur la fondation et la destination du türbe de Soliman-le-Magnifique à Szigetvár", *Turcica*, XXXVII, Paris 2005, s. 9-42.



GÉZA DÁVID

### SIGGEL, Alfred

(1884-1959)

Alman şarkiyatçısı.

Berlin'de doğdu ve burada 1905-1911 yılları arasında tabii bilimler öğretmenliği yaptı. Daha sonra dışarıdan liseyi bitirerek yine Berlin'de matematik ve tabii bilimler öğrenimi gördü. 1913'te Walter Nerst'in yanında doktorasını tamamlayınca 1919'a kadar öğretmenliğini lisede sürdürdü. 1919 yılından itibaren Sosyal Demokrat Parti bünyesinde siyasî faaliyetlere katıldı; bu arada Berlin eğitim müdürlüğü ve 1926-1933 yılları arasında Berlin'in Lichtenberg bölgesi belediye başkanlığı görevlerinde bulundu. Naziler tarafından belediye başkanlığından uzaklaştırılması üzerine tekrar üniversitede okumaya başladı ve Doğu dilleri derslerine devam etti. Özellikle İslâm tıp tarihiyle ilgilenmesinde Paul Diebgen'in teşvikleri rol oynadı. 1941'de Richard Hartmann'ın aracılığıyla Prusya Bilimler Akademisi'nce simyaya dair Arapça el yazmalarının katalogunu hazırlamakla görevlendirildi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Berlin Akademisi'nde görev aldı ve 1946'dan itibaren üniversitede ders verdi. 1947'de Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nün yöneticiliklerinden birine getirildi. 1950'de siyasî görüşleri sebebiyle Berlin Akademisi'nden ayrıldı ve yeni kurulan Mainz Akademisi'ne girdi. 23 Şubat 1959'da Mainz'de öldü. Daha çok tabii bilimler alanında uzmanlaşan Siggel elli yaşından sonra Doğu dillerine yönelme cesaretini göstermiş ve sahip olduğu birikim temelinde yaptığı çalışmalarla bilhassa tıp, astronomi ve eczacılık alanlarında Ortaçağ İslâm âlimleri tarafından telif edilen eserlerin tanınmasına katkıda bulunmuştur.

**Eserleri.** 1. *Thermodynamische Untersuchungen an Kupfersulfat* (Berlin 1913). Bakır sülfat hakkında termodinamik araştırmalarla ilgili doktora tezinin ba-

sılmış şeklidir. 2. "Gynäkologie, Embryologie und Frauenhygiene aus dem 'Paradies der Weisheit über die Medizin' des Abū Ḥasan 'Alī b. Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī nach der Ausgabe von Dr. M. Zubair aṣ-Şiddīqī, Berlin-Charlottenburg 1928" (*Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, VIII [Berlin 1942], s. 216-272). Ali b. Sehl Rabben et-Taberī'nin *Firdevsü'l-ḥikme fi't-ṭıbb*'indeki cenin ve doğumla ilgili kısmın tercümesidir. 3. *Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften Deutschlands. Union académique internationale* (I-III, Berlin 1949-1956; I: *Handschriften der Öffentlichen Wissenschaftlichen Bibliothek [früher Staatsbibliothek Berlin]*, 1949; II: *Handschriften der ehemaligen Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, 1950; III: *Handschriften der Öffentlichen Bibliotheken zu Dresden, Göttingen, Leipzig und München*, 1956). Simyaya dair çeşitli Alman kütüphanelerinde bulunan Arapça el yazmalarının katalogudur. 4. *Arabisch-Deutsches Wörterbuch der Stoffe aus den drei Natureichen, die in arabischen alchemistischen Handschriften vorkommen, nebst Anhang: Verzeichnis chemischer Geräte* (Berlin 1950). Simyaya dair Arapça el yazmalarında geçen bitki, hayvan ve minerallerle ilgili konularda yaklaşık 2900 terimin Almanca karşılıklarını ihtiva eden bir sözlüktür. Kitabın sonunda kimyasal süreçlerde kullanılan aletlerin bir listesi bulunmaktadır. 5. *Die indischen Bücher aus dem Paradies der Weisheit über die Medizin des 'Alī Ibn-Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī* (Wiesbaden 1950). Ali b. Sehl Rabben et-Taberī'nin *Firdevsü'l-ḥikme fi't-ṭıbb*'indeki Hintliler'in tıba dair kitaplarıyla ilgili kısmın tercümesidir. 6. *Decknamen in der arabischen alchemistischen Literatur* (Berlin 1951). Arapça simya literatüründeki lakaplar hakkındadır. 7. *Die propädeutischen Kapitel aus dem Paradies der Weisheit über die Medizin*



Alfred Siggel

*des 'Alī Ibn-Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī, übersetzt und erläutert* (Wiesbaden 1953). Ali b. Sehl Rabben et-Taberī'nin *Firdevsü'l-ḥikme fi't-ṭıbb*'indeki "Birinci Nevi"nin tamamı ile "İkinci Nevi"nin ilk iki makalesinin çevirisidir. 8. *Das Buch der Gifte von Ğābir Ibn-Ḥayyān: Arabischer Text in Faksimile* (Hs. Taymur, Ṭıbb 393, Kairo), *übersetzt und erläutert* (Wiesbaden 1958). Cābir b. Hayyān'ın *Kitābū's-Sūmūm ve def'i maḍarrihā* adlı eserinin neşri ve tercümesidir.

**Makaleleri:** "Das Sendschreiben: Das Licht über das Verfahren des Hermes der Hermesse dem, der es begehrt" (*Isl.*, XXIV [1937], s. 287-306, Hermesü'l-Herāmise hakkındadır); "Mitteilungen über das 'Buch der aufgehenden Sterne' des Muḥammad b. Abī'l-Hair al-Hasanī" (*Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, sy. 8 [Berlin 1941-1942], s. 435-457, Muhammed Ebū'l-Hayr el-Ermeyūnī'nin *en-Nücümü's-Şarīkāt*'ı üzerine); "Al-Kindī's Schrift über die zusammengesetzten Heilmittel" (*Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, XXXVII [Leipzig-Wiesbaden 1953], s. 389-393, Kindī'nin *Risāle fi ma'rifeti kuwa'l-edviyeti'l-müreккеbe* adlı risālesi hakkındadır; eserlerinin tam listesi için bk. Spuler – Wagner, s. 10-14).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVII, 570-571; XIX, 568-569; B. Spuler, "Alfred Siggel (1884-1959)", *ZDMG*, CX (1961), s. 8-14; E. Wagner, "Verzeichnis der Schriften Alfred Siggels" (Spuler'in yazısının sonunda).



MEHMET SUAT MERTOĞLU

### SİGORTA

İtalyanca'da "kişinin kendisini güvende hissetmesi, güvence" gibi anlamlara gelen *securite* kelimesi Türkçeye *sigorta* şeklinde geçmiştir. Aynı anlamda olmak üzere İngilizce'de *security* veya *insurance*, Fransızca'da *assurance*, Almanca'da *versicherung* kelimeleri kullanılır. Bilindiği kadarıyla İslâm hukuk literatüründe ilk defa İbn Âbidîn tarafından *sevkere* kelimesiyle sigortadan söz edilmiş olup (*Reddü'l-muhtâr*, IV, 170), günümüz hukuk ve fıkıh çalışmalarında Arap dilinde sigorta "güven telkin etmek ve güvence vermek" anlamlarındaki *te'mîn* kelimesiyle ifade edilmektedir. Zamanımızda sigorta kelimesi hem sigortalılarla sigortacı arasında gerçekleş-

şen sözleşmeyi, hem de sigortacılık yapan kurumu belirtir. Hukukta birinci anlamıyla sigorta, "sigortacının sigortalının ödediği primler karşılığında parayla ölçülebilir bir menfaatinin ihlâl eden muhtemel tehlikenin meydana gelmesi halinde tazminat ödemeyi yahut bir veya birkaç kimsenin hayat müddetleri sebebiyle veya hayatlarında meydana gelen belli birtakım hadiseler dolayısıyla bir para ödemeyi veya sair edalarda bulunmayı taahhüt ettiği akid" şeklinde tanımlanır (*Türk Ticaret Kanunu*, md. 1263).

Sigortanın temelinde, oluşmasından korulan tehlikenin vukuu halinde meydana gelecek zararın müştereken karşılanması fikri yatmaktadır. Sigorta sayesinde, aynı tehlike ile karşı karşıya bulunan bireyler birbirleriyle doğrudan veya bir şirket aracılığı ile yardımlaşarak tek başına üstesinden gelemeyecekleri büyük rizikolara karşı kendilerini koruma gücüne erişmektedir. Sigorta şirketleri, hem sigortalılar arasındaki yardımlaşmanın sigortalılara ağır bir yük getirmemesi hem de sigorta şirketinin sigorta tazminatı ödeme yükümlülüğünü yerine getirirken sıkıntıya girmemesi, bununla birlikte sigortacılık işinden elde edilecek kârın beklenenden aşağıya düşmemesi için sigortalıların ödeyecekleri primlerin hesaplanmasında ihtimalî hesaplardan ve sigortacılık yapılacak alanla ilgili istatistik bilgilerinden faydalanır. Bunların yanında sigorta şirketleri, daha büyük sigorta şirketleri nezdinde kendi sorumluluğunu kısmen sigorta ettirerek (reasürans) kendi yükümlülüğünü yerine getirmeyi ve hedeflenen gayeye ulaşmayı arzular. Buna göre sigortalanan risk yalnız belirli bir sigortanın iştirakçileri arasında dağılmakla kalmayıp yurt dışına bile taşınabilmektedir. Sigorta şirketleri saklama hadleri dışında kalan tehlike kısımlarını mükerrer sigorta suretiyle dağıtmaktadır.

Genel olarak sigorta kavramı hem sigortalılar hem de sigorta şirketleri arasında prim karşılığında yardımlaşma fikrini çağırırsa da sigortalılar arasındaki yardımlaşmayı organize ederek ticarî kazanç sağlamayı amaçlaması sebebiyle ticarî sigortalar bu açıdan farklılık arzeder. Sigortalılar yalnızca prim ödeme yükümlülüğü altına giren üyelerine maddî yardımda bulunma özelliğiyle de diğer yardım dernekleri ve vakıflardan ayrılmaktadır. Sigortalılar, sigortalıların bedenlerinin ya da mal varlıklarının karşılaştıkları hasarları tazmin ederek onlar için bir güvence sunma yanında sosyal güvenliğe belirli oranda kat-

kı sağlamak gibi bir işlev de görmektedir. Bu bağlamda karşılıklı sigortalının sosyal güvenliğe katkısının ticarî sigortalardan daha fazla olduğu ileri sürülmektedir.

**Sigorta Çeşitleri. Sosyal Sigorta.** Belli halk gruplarının sosyal güvenliklerini temin amacıyla kanunla kurulan ve belirli iş kolunda çalışanların iştirak etmeleri çoğu defa mecburi olan bir sigortadır. Bu sigortalardaki primler işçi, iş veren ve devlet üçlününün katkısıyla ödenir. Sosyal sigortalının sunacağı sigorta güvencesi alanları da kanunla belirlenmekte olup bu sigortalarda üyelerin talepleriyle kanunda yer almayan bir rizikoyu sigorta kapsamına almamak mümkün değildir. Sosyal sigortalar genellikle üyelerine iş kazaları, meslek hastalıkları, hastalık, doğum, sakatlık, yaşlılık, ölüm ve işsizlik gibi risklere karşı sigorta güvencesi sunmaktadır (Tuncay, s. 233).

**Özel Sigorta.** Bireylerin özel menfaatlerinin çeşitli rizikolara karşı teminat altına alınması için serbest iradeleriyle meydana getirdikleri bir sigorta türüdür. Özel sigorta iradeye / akde dayalı olduğu için çok değişik alanlarda sigorta sözleşmesi yapmak mümkündür. **1. Amacı Bakımından.** Bu tür sigortalar kâr amacı güdüp gütmemesi açısından ikiye ayrılmaktadır. **a) Sabit Primli Sigorta** (Ticarî Sigorta). Bu çeşit sigortada sigortalının sözleşme esnasında belirlenen primi ödeme dışında maddî yükümlülüğü bulunmaz. Gerek sigortalı ile sigortacı gerekse sigortalılar arasında sigorta sözleşmesi ilişkisinden başka bir hukukî ilişki yoktur. Bu ilişki ticarî nitelikte olup sigortacı kendilerinden alacağı prim karşılığında sigortalılara sigorta güvencesi satmaktadır. Sabit primli sigorta genelde anonim şirket biçiminde bir araya gelen bir grubun yüksek miktarda sermaye ortaya koymasıyla oluşur. Bu şirket ticarî kazanç elde etmek amacıyla sigorta güvencesi satışı yaptığı için bunlara ticarî sigortalar da denir. Bir taraftan sigorta şirketinin maddî yükümlülüğünü yerine getirmede sıkıntıya düşmemesi, diğer taraftan sigortacılıktan beklenen kârın elde edilebilmesi için bu tür sigortalarda olabildiğince sigortalı sayısının artırılması için gayret gösterilmektedir. **b) Değişken Primli Sigorta** (Karşılıklı Sigorta). Bu çeşit sigortada sigortalıların gerçek yükümlülükleri belirli dönem sonunda tesbit edilebildiğinden ödeyecekleri prim miktarı sözleşme esnasında sabit olarak belirlenmeyip dönemlere göre değişiklik arz etmektedir. Bu sigortalar kooperatif şirketi biçiminde kurumlaştığı için sigortacı

sigortalılardan ayrı değildir. Bir başka anlatımla bu sigorta mensuplarının her biri sigorta güvencesi almak istediği için sigortalı, her sigortalı da diğer üyelere sigorta güvencesi vermeyi taahhüt ettiği için sigortacı özelliğine sahiptir. Öte yandan sigortalılar arasında vekâlet ve kefalet ilişkisi mevcut olup sigortalıların her biri diğer sigortalıların karşılaştıkları belirli zararlardan dolayı onlara ödenecek tazminatı birlikte ödemeyi taahhüt etmektedir. Bundan dolayı bu sigortalara karşılıklı sigortalar, sigortalılar arasındaki yardımlaşmanın hukukî zemine dayanması ve sigortacılıktan kâr elde edilmesi gibi bir düşüncenin bulunmaması sebebiyle yardımlaşma veya dayanışma sigortalıları da denmektedir. Bu sigortalıların en önemli özelliklerinden biri, sigorta primleri sadece üyelerin belirli zararlarını tazminde kullanıldığı ve herhangi bir kimsenin ticarî kazanç sağlaması hedeflenmediği için sigorta tazminatlarından artan primlerin üyelere geri dönmesidir.

**2. Konusu Bakımından.** **a) Mal Sigortası.** Bu tür sigortalarda sigortanın konusu menkul veya gayri menkul eşyadır. Sigortacının taahhüdü, sigortalanan malın bozulması yahut kısmen veya tamamen zayı olmasıyla ilgilidir. Mal sigortası sözleşmesi yalnızca bir tazmin sözleşmesi olduğundan bu sigorta türüne tazminat sigortası da denmektedir. Mal sigortalıları kendi içinde yangın, hırsızlık, nakliyat, ziraî tehlike, sel, deprem sigortası gibi alt türlere ayrılmaktadır. Kasko diye bilinen, arabaların belli tehlikelere karşı sigortalılaşması da mal sigortası çeşitleri arasındadır. **b) Hayat Sigortası.** Bu türde sigortanın konusu insandır. Bu sigortalarda sigortacının taahhüdü bir şahsın hastalığı, yaralanması veya ölümüyle ilgilidir. Sigortalı kendisinin veya yaşamasında kendisinin maddî veya mânevî menfaatinin bulunduğu bir üçüncü şahsın hayatını sigorta ettirebilir. Sigorta tazminatı açısından hayat sigortalıları mal sigortalılarından tamamen farklıdır. Hayat sigortalılarında belirlenen sigorta tazminatı sabit olup sigorta edilen malın kıymeti gibi değişmez; ancak mâlûliyet sigortalılarında ödenecek sigorta tazminatı mâlûliyet derecesine göre değişir. Ayrıca sigortalı dilediği kadar sigorta şirketine ayrı ayrı hayat sigortası yaptırabilir. Hayat sigortası çeşitleri arasında ölüme bağlı hayat sigortası, belirli tarihe kadar yaşamaya bağlı hayat sigortası ve kaza / mâlûliyet sigortalıları zikredilebilir. **c) Malî Mesuliyet Sigortası.** Bu sigorta türünde sigortanın konusu sorumluluk olup



kişi akidden veya kusurdan doğan medenî sorumluluğunu sigortalamaktadır. Ancak kişinin suç niteliğindeki fiilinden doğan mesuliyetiyle kasıt ve hile ile verdiği zarardan doğan mesuliyeti suça teşvik edilmiş olmasını önlemek için bu sigortaların kapsamı dışında bırakılmıştır. Mesuliyet sigortalarında sigortalı kendinden kaynaklanan bir kusur sebebiyle başkasına bir zarar verdiğinde dilerse kendisi zararını ödeyip sonra bunu almak için sigortasına başvurur, dilerse zararın sigortadan karşılanması için doğrudan sigortayı devreye sokabilir. Sorumluluk sigortası zarar sigortası kapsamında yer aldığından sigortalanan rizikonun gerçekleşmesi halinde sigorta ancak oluşan zararı tazmin etmekle yükümlü olup sigorta poliçesinde yazılı bulunan sigorta bedelinin tamamını ödemek zorunda değildir. Birçok ülkede, trafikte seyredenlerin haklarını korumak amacıyla araçların kullanılmasından doğacak bedelî ve maddî zararlardan ilke olarak araç sahiplerinin sorumlu tutulmasını konu edinen malî mesuliyet sigortaları zorunlu hale getirilmiştir. Türkiye’de zorunlu trafik sigortası da bir malî mesuliyet sigorta türüdür. Bunun yanında ticarî ve sınaî işletmeler, özel meslek grupları da mesuliyetlerini sigortalatmak amacıyla malî mesuliyet sigortası yaptırabilmektedir.

**Sigortanın Tarihiçesi.** Sosyal bir varlık olan insan, hayatını güven içinde sürdürebilmek amacıyla tarih boyunca karşılaşılabileceği birtakım risklere karşı tedbir almaya çalışmıştır. Bu tedbirler öncelikli olarak ferdî tasarruflar şeklinde gerçekleşmişse de zamanla tek başına karşı konulamayacak olan ve ağır malî sonuçlar doğuran büyük riskler karşısında yardımlaşma grupları oluşturulmuştur. Bu gruplar karşılıklı sigortacılığın ilk örnekleri olarak görülmektedir. Bu şekliyle sigorta fikrini milâttan önce 4500 yıllarına kadar götürmek mümkündür. Bu dönemde Mısır’da taş yontucularının aralarında bir sandık kurarak içlerinden birinin ölümü halinde buradan ona yardım ettikleri bir papirüsten anlaşılmaktadır. Milâttan önce 3000 yıllarında Çinli tâcirlerin akarsularda ticaret aracı olarak kullandıkları kayıkların batması veya kayaya çarparak parçalanması halinde oluşan hasarı birlikte ödemek üzere yardımlaşmışları bilinmektedir. Roma’da küçük tâcirlerin karşılıklı yardım sandıkları oluşturduklarına dair verilerden hareketle o dönemlerde bugünkü ifadeyle karşılıklı sigortacılık denen bir tür sigortacılığın temellerinin atılmış olduğu ka-

bul edilmektedir. Arap toplumlarında hasta ile işlenen cinayet sebebiyle maktul yakınlarına verilecek yüklü kan parasının ödenmesinde belirli derecedeki yakınların aralarında yardımlaşmışları ve bunun mecburi olduğu bilinmektedir. Gerek bu uygulama, gerekse Medine döneminde Hz. Peygamber tarafından hazırlanan, bazı çağdaş araştırmacıların Medine anayasası diye adlandırdıkları hukukî vesikanın öngördüğü kabileler arası maddî yardımlaşma bir nevi zorunlu sosyal sigorta örnekleri olarak değerlendirilmektedir (Hamîdullah, I, 192). XIII. yüzyılda Selçuklu Türkleri’nde mevcut olan derbend teşkilâtı, Osmanlılar’da bilinen ve meslekî dayanışma ve emniyet düşüncesine dayanan karşılıklı yardım kuruluşları, esnaf yardım sandıkları ve loncalar sigorta ihtiyacına o günün şartlarında cevap veren oluşumlar diye görülür.

İtalya’da ortaya çıkan “deniz ödöncü” kurumunun ticarî sigortanın doğuşunda önemli rolünün bulunduğu genel kabul görmektedir. Bu uygulamada armatöre kredi veren kişi eğer gemi yolda batarsa verdiği parayı geri almıyor, bu rizikoya karşılık gemi sâlimen yolculuğunu tamamladığı takdirde verdiği parayı yüksek nisbette bir faizle (prim) birlikte tahsil ediyordu. Deniz ödöncü bu yüksek faiz sebebiyle kilise tarafından hoş karşılanmayınca ilgililer şöyle bir şartlı satış yapmaya başladılar: Sefere çıkan gemi yükü ile birlikte riskin gerçekleşmesi halinde bunu karşılamayı taahhüt eden kişiye satılıyor, satış işlemi gemi batarsa hüküm ifade edeceği için alıcı satım parasını ödemiyor, aksine armatör bu taahhüt karşılığında ona bir miktar para veriyordu. Batma durumunda alıcı satım parasını armatöre ödüyor, gemi sâlimen limana vardığı takdirde satış işlemi hükümsüz kaldığı için bir yükümlülüğü kalmıyor, fakat armatör tarafından peşinen ödenen para her iki halde kendisinde kalıyordu. Sigortacılığın tarihiyle ilgili araştırmalara göre o zamanlar denizdeki rizikolar karadakilere göre çok daha büyük olduğundan ticarî sigortacılığa ilk önce denizcilik alanında ihtiyaç duyulmuştur (Kender, s. 13).

Prim esasına dayanan ticarî sigorta uygulaması ilk defa 1250 yıllarında Venedik, Pizza ve Floransa’da görülmüştür. XIV. yüzyılın başlarında İtalya’da ilk sigorta poliçesi yapılmıştır. Kara sigortalarının doğuşu ise deniz sigortacılığından sonra olup sigortacılığın bu türü 1666’da İngiltere’de büyük Londra yangınının sonucunda hizmet vermeye başlamıştır. Kara sigortacı-

lığı İngiltere’den sonra Almanya ve Amerika’ya geçmiş, Fransa’da ise ancak XVIII. yüzyılda tam olarak yerleşmiştir. Ölümle ilgili ilk sigortaya XV. yüzyılda İtalya’da rastlanmaktadır. İlk hayat sigorta poliçesi 1574’te yapılmış ve 1583’te Londra kraliyet borsasına teslim edilmiştir. XVII. yüzyılda muhtelif İngiliz sigorta şirketleri tarafından sigorta tekniğinde ilk gelişmeler kaydedilmiştir. 1660’ta Londra’da denemelerine başlanan ölüm tabloları 1767’de Fransa’da Buffon’un Dupre de Saint-Mour’un hesaplarına göre hazırlanmış Histoire Naturelle adlı ölüm tablosu neşredilmiştir (Çetinoğlu, s. 5).

Ticarî sigortacılık esas olarak XIX. yüzyılda gelişmeye başlamıştır. Bu dönemde önceden bilinen yangın ve hayat sigortaları yanında kazaya karşı sigorta, kaza sebebiyle mesuliyet sigortası gibi yeni sigorta türleri oluşturulmuştur. XX. yüzyılda sigortacılık sektöründeki gelişmeler devam etmiş ve sigortacılık alanında bu gelişmelere paralel biçimde yeni sigorta çeşitleri oluşmuştur. Bunların belli başlıları olarak hırsızlığa, hayvan ölümüne, makine kırılmasına ve savaş rizikolarına karşı sigortalar zikredilebilir. Yine bu yüzyılda sanayi hayatının temel unsuru olan işçi sınıflarının sosyal güvenliklerinin temini maksadıyla sosyal sigortalar tanzim edilmiştir.

Osmanlı Devleti’nde sigorta endüstrisi 1874 yılında ilk sigorta şirketinin oluşturulmasıyla başlamıştır. İlk Türk sigorta şirketi Osmanlı Umum Sigorta Şirketi adıyla 1893’te kurulmuş, bunu diğerleri takip etmiştir. Halkının çoğunluğu müslüman olan Türkiye’de ve diğer İslâm ülkelerinde ticarî sigortacılığın kuruluşunun XIX. yüzyıla kadar gecikmesinde bu toplumlarda sosyal ve dinî amaçlı vakıfların ve diğer yardımlaşma kurumlarının yaygın olmasının ve işlevlerinin etkisi büyük olmalıdır. Daha sonraları da İslâm bilginlerinin ticarî amaçlı sigorta şirketlerinin kurulmasına cevaz vermemesi sebebiyle müslüman toplumlarda ticarî sigortacılık çok fazla taraftar bulmamış ve halkın sigortalara üye olmaktan kaçınması sigorta sektörünün bu toplumlarda gelişmesini olumsuz yönde etkilemiştir.

**Sigortanın Unsurları.** Sigorta sözleşmesinin şu unsurları içermesi gerekir: 1. Sigortalı. Hayatını, malını veya mesuliyetini sigorta ettirme talebinde bulunan taraftır. Sigortalının prim ödeme yükümlülüğü, ayrıca kanun veya sigorta sözleşmesiyle yüklenilmiş olan haber verme, sigortalanan

tehlike oluştuğunda onu olabildiğince önleme ve tehlikeyi yaymama gibi sorumlulukları vardır. **2. Sigortacı.** Sigortalanan rizikonun oluşması veya sigorta müddetinin bitmesi halinde sigorta edilen meblağı (tazminat) vermeyi taahhüt eden taraftır. Ticarî sigortalarda sigortacı sigortalardan ayrı olarak hakikî veya hükmî şahıs iken karşılıklı sigortalarda her birey / üye hem sigortacı hem sigortalıdır. Ticarî sigortalarda sigortacının yükümlülüğü kaza veya hayat sigortası olmasına göre değişir. Birincisinde yükümlülük belirlenen rizikonun gerçekleşip sigortalanan malın hasar görmesine bağlıdır, söz konusu riziko gerçekleşmemişse herhangi bir yükümlülük de yoktur. Hayat sigortasında ise sigortacının yükümlülüğü hayatı sigortalanan kimsenin âni ölümü, belirlenen sigorta primi ödeme süresinin bitimi veya sigortalının bir kaza geçirip sakat kalması gibi değişik kriterlere bağlıdır. **3. Sigorta menfaati.** "Sigorta ettirenle sigortacı arasındaki sigorta ilişkisinin konusu" demektir. Bu menfaatin ihlâli, zarara uğratılması, menfaat değerini kaybetmesi veya herhangi bir şekilde eksilmesi sigortacıyı sigorta bedelini ödemekle yükümlü kılar. **4. Tehlike (riziko).** Tarafların iradesi dışında gerçekleşmesi muhtemel veya -tarihi bilinmemekle birlikte- kesin olan ve zarar verici özelliği bulunan olaydır. Sigortanın varlığı sigorta menfaatini ihlâl edebilecek tehlikenin var olmasına bağlı olduğundan gerçekleşmesi imkânsız veya zorunlu olan hususlar sigorta himayesinden yararlanamaz. Sigortalanan tehlikenin özelliklerini şöylece sıralamak mümkündür: **a)** İhtimal dahilinde olmalıdır. **b)** Sigorta sözleşmesi esnasında fiilen gerçekleşmemiş olmalıdır, **c)** Gerçekleşmesi sigorta aktını yapan taraflardan birinin -genellikle sigortalının- isteğine bağlı olmamalıdır (ancak bireyin tedbirsizliği ve ihmali neticesinde oluşacak zarar ve hasara karşı sigorta yaptırmasının bu ilkeyle çelişmediği kabul edilmektedir). **d)** Dağınık olmalı yani belli bölgede yoğun şekilde bulunmamalıdır. **e)** Toplumda benimsenen ahlâk kurallarına ya da kamu düzenine aykırı olmamalıdır. **f)** Belirli olmalı, meydana getireceği hasar da parayla ölçülebilmelidir. **5. Prim.** Sigortalanan riskin oluşması halinde sigortacının zararı tazmin etme taahhüdüne karşılık olmak üzere sigortalının verdiği ücrettir. Prim, ticarî sigortalarda sözleşme esnasında belirlenmiş sabit bir miktar iken karşılıklı sigortalarda çok defa sabit olmamaktadır. Sigortacının sadece sigorta tazminatını karşılamak için alması gereken prime sâfi

prim, sigorta yükü denilen sigortacılık masraflarını ve kârını da içeren prime brüt prim denir. Ticarî sigortalarda sigortalının ödemesi gereken sigorta primini hesaplar her iki primi dikkate alır. Karşılıklı sigortalarda ise sigortalıların yükümlülüğü yalnızca sâfi primi ödemekle sınırlıdır. **6. Tazminat.** Sigortalanan tehlikenin meydana gelmesi veya sigorta süresinin bitmesi halinde sigortacının sigortalıya vermeyi taahhüt ettiği meblağdır. Mal sigortalarda sigorta sözleşmesi bir tazminat sözleşmesi olduğundan tehlikenin vukuu halinde sigortacının ödeyeceği tazminat miktarı belirli ve sabit değildir. Bu tür sigortalarda ilke -sigorta poliçesinde belirlenen sigorta bedelini aşmamak kaydıyla- sigortalının mal varlığının eski haline getirilmesidir. Hayat sigortalarda ise sigorta sözleşmesi esnasında belirlenen tazminat miktarı aynıyla ödenmelidir. Mal sigortalarda sigortalı mal varlığını birden çok sigorta şirketine sigortalatmışsa tehlikenin vukuu halinde her bir sigorta şirketi oluşan hasar için sigorta poliçesindeki sorumlulukları oranında tazminat ödemekle yükümlüdür. Ancak hayat sigortasında durum bunun aksi olup sigortalı hayatını birden çok sigortaya belirli meblağlarda sigorta ettirmişse sigortalanan tehlike oluştuğunda veya müddet bittiğinde her bir sigorta şirketinden ayrı ayrı tazminat alma hakkı bulunmaktadır; çünkü hayat sigortalarda sigorta bedelinin sigorta değerine eşit olması zorunlu değildir. Bu sebeple hayat sigortaları bir nevi yatırım amaçlı da kullanılmaktadır (Çeker, s. 31-66).

**İslâm Âlimlerinin Sigorta ile İlgili Görüşleri.** Âyet ve hadislerde özel olarak düzenlenmiş bir konu olmadığı için İslâm bilginleri sigorta kurumunun birey ve toplum açısından yarar ve zararları, sigorta aktının fıkıh kurallarına uygun olup olmadığı gibi genel ilke ve kriterler açısından ele alarak sigortayı değerlendirmişlerdir. Bilindiği kadarıyla meseleye ilk temas eden fakih olan İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) sigortaya cevaz vermemiştir (*Reddû'l-muhtâr*, IV, 170). Osmanlılar'da 1870'te Beyoğlu'nda çıkan Feridiye yangını sonucunda şeyhülislâmlıktan sigortanın câiz olduğuna dair ilk defa bir fetva alındığı bilinmektedir. 1901 yılında Muhammed Abduh'un Mısır müftüsü sıfatıyla verdiği hayat sigortasının cevazına dair fetva İslâm dünyasında büyük yankı uyandırmıştır (Muhammed ed-Desûki, XXXVIII/7 [1966], s. 711). Union Sigorta Şirketi'nin teşvikiyle bir müslüman

müşterinin hayat sigortasının hükmüne dair fetva almak için yaptığı başvuru üzerine şeyhülislâmlıktan çıkan 1911 tarihli fetvada ise İbn Âbidîn'in sigortanın câiz olmadığı yönündeki görüşü tekrar edilerek İslâm diyarında değil yabancı memleketlerde bulunan sigorta şirketiyle böyle bir akid yapılması halinde -şirketin kendi rızasıyla vermesi sebebiyle- sigorta tazminatının alınabileceği belirtilmiştir (Hacak, sy. 30 [2006], s. 35-36). Sigorta hakkında verilen bu ilk fetvalarda o günkü müslüman topluma yabancı olan sigortanın mahiyetinin tesbitine yönelik yeterli analizlerin bulunmamasına karşılık sonraki dönemlerde meseleyi geniş biçimde ele alan İslâm hukukçularının sigortalı sosyal sigortalı, primli ticarî sigortalı ve karşılıklı yardımlaşma sigortalı şeklinde üçe ayırarak her biri hakkında ayrı değerlendirme yaptıkları görülmektedir.

Devlet tarafından organize edilen, belirli iş kolunda çalışanların -devletin ve iş verenin de katkılarıyla- kendi aralarında yardımlaşarak sosyal güvenliklerinin sağlanmasını amaçlayan ve ağırlıklı olarak karşılıklı yardımlaşma anlayışına dayanan sosyal sigortalı topluma gerçek anlamda sosyal güvenlik sağlamada yetersiz kaldığı, sigorta primlerinin mal varlığına göre değil ücrete göre belirlenmesinin adaletsizliğe yol açtığı gibi eleştirilere mâruz kalmasına rağmen (Beşer, *İslâm'da Sosyal Güvenlik*, s. 173) modern yardımlaşma kurumları sayılarak İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından meşrû kabul edilmiştir (Abdüllatif Mahmûd Âlü Mahmûd, *et-Te'mî-nü'l-ictimâ'i*, s. 420). Bu yaklaşıma göre herhangi bir iş kolunda çalışan kimsenin sosyal güvenlik ağına katılabilmek için kendisinin sigorta primi ödemesi ve ileride bu kurumdan bir defada veya belirli aralıklarla sigorta yardımı alması câiz görüldüğü gibi iş veren işçisinin sigorta primini ödemesi hukukî bir görev olması yanında dinî bir sorumluluk sayılmakta ve buna riayet edilmemesi günah olarak değerlendirilmektedir (Dalgın, *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, s. 921).

Özel sigorta türlerinden değişken primli karşılıklı sigortalı da (yardımlaşma sigortalı) genellikle İslâm âlimlerince şu gerekçelerle meşrû sayılmaktadır: İslâm'ın temel kaynaklarında teşvik edilen karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma esasına dayanan (el-Mâide 5/2; Müslim, "Birr", 58, 65, 66) bu sigortalarda hiç kimsenin diğeri üzerinden ticarî kazanç elde etme ama-

cı bulunmayıp yapılan sözleşmeler karşılıklı hibe, kefalet, vekâlet ve özel şartlar içeren taahhüt gibi genelde teberru akidlerinin dayandığı ilkelerle uyum içindedir. Bu tür sigorta sözleşmeleri ivazlı / ticarî sözleşme mahiyetinde olmadığı gibi üyeler karşılaşacakları ağır risklerin vereceği zararı yardımlaşarak ortadan kaldırmak üzere dayanışma dışında hiçbir amaç taşımamaktadır. Böyle bir gaye için bir araya gelmek meşrû olmanın ötesinde bütün ilâhî dinlerce teşvik edilen bir davranıştır. Bu sigortalarda bazı üyelerin verdiği sigorta priminden daha çok tazminat alırken bazılarının hiç tazminat alamaması sebebiyle meydana gelen belirsizlik (garar) sözleşmeye zarar verecek ölçüde olmadığı gibi sigorta sözleşmesi akdi fâsid kılan ribâ, fâsid şart ve kumar gibi unsurlar da içermemektedir (Îsâ Abduh, s. 185; M. Necîb el-Mutîf, XIII, 264; Abdüssemiş el-Mısrî, s. 80; Ebû'l-Mecd Harek, s. 121).

Sabit primli özel sigortalar (ticarî sigortalar) konusundaki görüşleri ise her türünün haram, her türünün meşrû ve bazı türlerinin meşrû, bazılarının haram olduğu şeklinde üç grupta toplamak mümkündür. 1. Ticarî sigortaların câiz olmadığını savunan Muhammed Necîb el-Mutîf, Muhammed Ebû Zehre, Yûsuf el-Kardâvî, Muhammed Emîn ed-Darîr ve Vehbe ez-Zühayfî gibi âlimler, mevcut haliyle ticarî sigorta sözleşmelerinin fıkıhta bilinen sözleşme tiplerinden farklı yeni bir ivazlı / ticarî sözleşme niteliğinde olduğu kanaatinde. Onlara göre ticarî sigorta sözleşmesi bir teberru akdi olmayıp ivazlı bir sözleşmedir; karşılıklı bedeller ise sigortalıların ödedikleri sigorta primleriyle sigortacının sigortalanan riskin vuku bulması halinde vermeyi taahhüt ettiği sigorta tazminatıdır. İslâm hukukuna göre akidleri fâsid kılan garar ve cehalet bu sözleşmede aşırı derecede mevcuttur. Zira bazı sigortalılar uzunca süre sigorta primi ödediği halde sigortalanan risk meydana gelmediği için hiçbir sigorta tazminatı alamamakta, buna karşılık sigortalanan riskin oluşması durumunda çok az prim ödemiş, hatta sözleşmenin imzalanmasını takiben henüz hiç prim ödemiş bulunan sigortalılar yüksek miktarda tazminat almamaktadır. Ayrıca bu sigortalarda gerek sigorta primi gerekse bunun karşılığında satılan sigorta tazminatı nakit ve aynı cinsten olduğu için sigorta primi kadar sigorta tazminatı alınması halinde aradaki gecikme sebebiyle gecikme faizi, birinin diğerinden daha fazla olması halinde ise hem gecikme hem de fazlalık faizi gerçek-

leşmiş olacaktır (M. Necîb el-Mutîf, XIII, 254). İçerdiği cehalet ve garar sebebiyle sigorta sözleşmesi kumara da benzemektedir. Zira kumarın haram kılınmasındaki illet, onun sadece bir oyun olma vasfı değil tarafların kazanmasının ya da kaybetmesinin şansa dayanması, dolayısıyla içerdiği ihtimal ve garar unsurudur. Sigortalanan riskin oluşmaması halinde sigortacı hiçbir tazminat ödemediği için sigortalıdan alınan primler şirket için karşılıksız bir kazanç olmakta, dolayısıyla Kur'an'da yasaklanmış olan bâtil yollarla başkasının malını elde etme (el-Bakara 2/188) kapsamına girmektedir (Ebû'l-Mecd Harek, s. 42-50). Günümüzde sosyal ve ekonomik hayatın karmaşıklığı sebebiyle artan çeşitli risklere karşı kişilerin ellerindeki mal varlıklarının korunması için sigorta türü bir oluşuma ihtiyaç olduğu inkâr edilemezse de ticarî sigortaların birey ve topluma sağlayacağı yararın karşılıklı yardımlaşma esaslı üzerine kurulacak sigorta çeşidiyle sağlanması mümkündür. Dolayısıyla fıkıh ilkeleri açısından birçok sakınca içeren ticarî sigortalar maslahat, örf ve zaruret gibi gerekçelere dayanılarak câiz görülemez (M. Necîb el-Mutîf, XIII, 255-258). Diğer bir yaklaşıma göre ise başka seçeneğin bulunmadığı durumlarda hayat sigortası dışındaki ticarî sigortalar zaruret gerekçesiyle câiz görülebilir (Zerkâ – Neccâr, tercüme edenin önsözü, s. 24). Bu görüşün sahipleri, sigortacıya değil sigortanın yardımlaşma amacının dışına çıkarılarak bir grubun ticarî kazanç elde etme maksadına alet edilmesine, böylece insanların mal ve canları hakkındaki endişelerinin istismarına ve bireylerin ulaşmak istediği güvenin ticarî metâ gibi görülmesine yani güven satışına karşı çıkmakta ve toplumun sigortaya olan ihtiyacının karşılıklı sigortayla sağlanabileceğini ileri sürmektedir (Dalğın, *İslâm'ın Işığında Sigortacılık*, s. 231).

2. Ticarî sigortaların her türüyle câiz olduğu kanaatini taşıyan Ali el-Haffif, Abdülvehhâb Hallâf, Muhammed el-Behî, Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, Subhî es-Sâlih gibi âlimler ise konuyla ilgili görüşlerini şöyle açıklamışlardır: Ticarî sigorta sözleşmeleri klasik fıkıhta kabul gören velâ akdi, tek taraflı söz verme (va'd), mudârebe şirketi, bekleme akdi, ücretli emanetçilik akdi, yol tehlikesinin tazmin taahhüdü vb. muamelelerle âkile sistemi gibi düzenlemelere değişik açılardan benzemektedir, dolayısıyla bunların câiz olduğu durumlarda sigorta sözleşmesinin de câiz olması gerekmektedir. Ayrıca tamamen yeni bir söz-

leşme türü olduğu kabul edilse bile bunu yasaklayan açık bir nas bulunmadığına göre toplumun yararına bir işlev gören, genel örf ve hatta zaruret halini alan ticarî sigortaların da câiz olması gerekir. Öte yandan sosyal sigortaların meşrû sayılması da ticarî sigortaların meşrû görülmesini gerektirir (Zerkâ – Neccâr, s. 246; Ahmed en-Necîf Zehv, s. 208-302). Bu görüş sahiplerinin ticarî sigortaların garar, faiz ve kumar gibi akdi fâsid kılan unsurlar içerdiği yönündeki iddialara verdiği cevaplar da şöylece özetlenebilir: Temelde birer teberru sözleşmesi niteliği taşıyan bu akidlerde garar ve cehaletin varlığı akde tesir etmez. Zira teberru sözleşmeleri yardım amaçlı olduğundan verilenle alınan arasındaki fark faiz veya garar olarak görülmez ve bunları içermeyen bir yardımlaşma akdinin de kumar niteliği taşıdığı söylenemez. Bu grupta yer alan bazı âlimler ise ticarî sigortaların ivazlı akid olduğunu kabul etmekle birlikte akdin konusunu oluşturan bedellerden birinin sigortalının ödediği prim, diğerinin sigortacının sunduğu güven olduğu şeklinde bir analiz yaparak söz konusu eleştirileri şöyle cevaplandırır: Ödediği prim karşılığında sigortalı sigorta güvencesi elde ederek iç huzuruna kavuşmakta, dolayısıyla sigortalının ödediği sigorta primine bir karşılık alıp almama riski bulunmamaktadır. Sigorta sözleşmesindeki bedellerden biri soyut (güven), diğeri somut (nakit, sigorta primi) olduğu, yani farklı cinsten mallar değiştiği için ribâdan söz edilemez. Sigortacı ve sigortalı verdiklerinin karşılığını aldığına göre bu tür sigortalar Kur'an'da yasaklanan bâtil yolla mal elde etme kapsamında sayılamaz.

3. Ticarî sigortaların türleri hakkında ayırım yapma yolunu izleyen âlimlerin bazıları sigorta sisteminden faizin çıkarılması veya bunların devlet yönetiminde olması şartıyla ticarî sigortayı meşrû sayarken bazıları da hayat sigortası veya sorumluluk sigortası dışındaki ticarî sigortaların meşrû olmadığı şeklinde görüş belirtmiştir. Bu grupta yer alan Îsâ Abduh, Tâhâ es-Senûsî ve Âl Kâşifülgitâ gibi yazarların dayandığı delillerle yukarıdaki iki görüşün delilleri büyük ölçüde örtüşmektedir (Ahmed en-Necîf Zehv, s. 382-392).

Son zamanlarda fikhî meselelerin tartışıldığı ilmi toplantıların birçoğunda sigorta konusu da ele alınmış olup bunların başlıcalarında ulaşılan sonuçlar özetle şöyledir: 1965 yılında Mısır'da Ezher bünyesinde gerçekleştirilen II. İslâm Araştır-

maları Toplantısı'nda bir nevi yardımlaşma olduğu kabul edilerek karşılıklı sigortaların meşrû olduğuna, devlet tarafından organize edilen sosyal güvenlik ve sosyal sigorta sistemlerinden yararlanmanın câiz sayıldığına, ticarî sigortalar hakkında ise daha özel bilimsel araştırmalar yapılmasının gerekli görüldüğüne karar verilmiştir. 1968'de Ezher'de yapılan bir başka toplantıda ağırlıklı olarak sigorta akdinin fıkıh kurallarıyla bağdaşmayan yönlerine dikkat çekilmiş, Ali el-Hafif'in sigortanın câiz olduğu şeklindeki görüşü ittifakla reddedilerek değişik bilim dallarından oluşturulacak uzmanlar kurulunun konu hakkında araştırmayı sürdürmesi yönünde tavsiye kararı alınmıştır (İsâ Abdüh, s. 186-187). Dünya İslâm Birliği'ne bağlı Fıkıh Akademisi'nin 1977 yılında Riyad'da gerçekleştirdiği toplantıda karşılıklı sigortaların câiz olduğuna ittifakla karar verilmiş, aynı kurumun 1978'de Mekke'de yaptığı toplantıda ise üyelerin büyük kısmı ticarî sigortanın bütün çeşitleriyle haram olduğu yönünde görüş belirtmiştir (M. Necîb el-Mutîî, XIII, 252, 258). İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 1985 yılında gerçekleştirdiği ikinci dönem toplantısında sigortayla ilgili şu karar alınmıştır: Ticarî sigorta şirketlerinin uygulamakta olduğu sabit prim esasına dayalı ticarî sigorta sözleşmesi akdi geçersiz kılacak ölçüde büyük belirsizlik içermekte olup dinen haramdır. İslâm'daki muâmelât ilkelere uygun alternatif sigorta sözleşmesi ise teberru ve karşılıklı yardım esasına dayalı yardımlaşma sigortası akdidir. Bu esasa dayalı reasürans işlemi de aynıdır. 1996'da Konya'da gerçekleştirilen I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi'nde yer alan sigorta oturumu sonuç bildirisinde şu tesbite yer verilmiştir: Heyet prensip olarak sigorta sisteminin câiz ve gerekli olduğunda görüş birliği içindedir. Bununla birlikte, özellikle ticarî hayat sigortası olmak üzere günümüzde cârî olan diğer ticarî sigorta uygulamalarının düzeltilmesi gereken bazı unsurlar içerdiğini kabul etmiştir (I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi, s. 1062).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr* (Kahire), IV, 170; Reşat Atabek, *Sigorta Hukuku*, İstanbul 1950, s. 2-12; Türk Ticaret Kanunu, md. 1263; Muhterem Çetinoğlu, *Türkiye'de Sigortacılık Teknik Esasları Üzerinde İnceleme*, İstanbul 1965, s. 5; Ahmed en-Necîd Zehv, *'Akdü't-te'mîn beyne's-şerî'a ve'l-kânûn* (doktora tezi, 1972), Câmîatü'l-Ezher, s. 208-302, 305-392; Mustafa Sabri Efen-

di, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler* (s.nşr. Osman Nuri Gürsoy), İstanbul 1974, s. 149-162; İsâ Abdüh, *et-Te'mîn beyne'l-hillî ve'l-taht-rîm*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-i'tisâm), s. 149-183, 185-187; M. Necîb el-Mutîî, *Tekmiletü'l-Mecmû'* (Nevevî, *el-Mecmû'* içinde), Cidde, ts. (Mektebetü'l-irşâd), XIII, 248-483; Abdüssemî' el-Misrî, *et-Te'mînü'l-İslâmî beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, Kahire 1987, s. 38, 80; Selâme Abdullah, *el-Haţar ve't-te'mîn*, [baskı yeri yok] 1987, s. 85-108; Faruk Beşer, *İslâm'da Sosyal Güvenlik*, Ankara 1987, s. 172-181; a.mlf., "İslâm Şeriatı Açısından Sigorta", *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi* (ed. Mehmet Bayyığıt), Konya 1997, s. 844-877; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dımaşk 1989, IV, 441-446; Siddîk M. Emîn ed-Darîr, *el-Ğarar ve eşerüh fi'l-ukûd fi'l-fıkhü'l-İslâmî: Dirâse muğârene*, Beyrut 1410/1990, s. 639-663; Subhî es-Sâlih, *el-İslâm ve müstakbelü'l-hağare*, Beyrut 1990, s. 125-137; Râyeğân Kender, *Türkiye'de Hususi Sigorta Hukuku*, İstanbul 1990, s. 1-16; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (Tuğ), I, 186-213; Saîd Dilik, *Sosyal Güvenlik*, Ankara 1991, s. 56-65; M. Revvâs Kal'acî, *Mebâhiş fi'l-iktisâdî'l-İslâmî min uşûlihi'l-fıkhîyye*, Beyrut 1991, s. 127-134; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ - A. M. Abdülazîz en-Neccâr, *İslâm'a Göre Banka ve Sigorta* (trc. Hayreddin Karaman), İstanbul 1992, s. 197-296, ayrıca bk. tercüme edenin önsözü, s. 13-24; Ebû'l-Mecd Harek, *Min eclî te'mîn İslâmî mu'âsır*, [baskı yeri yok] 1993 (Dârü'l-hüdâ), s. 33-66, 121; Abdülatîf Mahmûd Âlî Mahmûd, *et-Te'mînü'l-ictimâ'î fi dav'i's-şer'ati'l-İslâmîyye*, Beyrut 1994, s. 39-55, 299 vd., 420-422; "Sigorta, Sonuç Bildirisi", *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, s. 1062; A. Can Tuncay, *Sosyal Güvenlik Hukuku Dersleri*, İstanbul 2002, s. 233, 235-362; Nihat Dalgın, *İslâm'ın Işığında Sigortacılık*, Samsun 2002; a.mlf., "Kaza, Hayat ve İşsizlik Sigortalarına Yeni Bir Yaklaşım", *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, s. 878-928; a.mlf., "İslâm Hukuku Açısından Karşılıklı Sigortalar", *İslâmî Araştırmalar*, XVI/4, Ankara 2003, s. 615-629; a.mlf., "Sosyal Güvenliğe Katkısı Bağlamından Karşılıklı Sigortalar", *Sigorta Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, İstanbul 2005, s. 45-59; Mustafa Çeker, *Sigorta Hukuku*, Adana 2004, s. 31-66; Ali Bardakoğlu, "Hukukî ve Ticarî Hayat", *İlmihal*, Ankara 2006, II, 451-457; a.mlf., "Sigorta", *İslâm'da İnanç, İbâdet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, IV, 121-125; Muhammed ed-Desûkî, "Fetvâ el-İmâm Muḥammed 'Abdüh fi't-te'mîn 'ale'l-hayât", *ME*, XXXVIII/7 (1966), s. 711-714; Tefvîk Ali Vehbe, "Çağdaş Hukukta ve İslâm Hukukunda Sigorta" (trc. Servet Armağan), *Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi*, sy. 10, İstanbul 1973, s. 85-101; Syed Khalid Rashid, "Islamization of Insurance-A Religio-Legal Experiment in Malaysia", *Religion and Law Review*, II/1, New Delhi 1993, s. 16-40; Fahri Demir, "Sigorta (Âkile Müessesesi ve Süftece Muamelesi Işığında Bir Tedkik)", *ACİİFD*, XLIII/2 (2002), s. 169-200; Hasan Hacak, "İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi", *MCİİFD*, sy. 30 (2006), s. 35-36; "Sigorta", *ML*, XI, 310-315; "Sigorta", *ABr.*, XIX, 357-358; Hamdi Döndüren, "Sigorta", *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, V, 416-419.



NİHA T DALGIN

#### SİĞNÂKİ

(السغناقي)

Hüsâmüddin Hüseyin b. Alî  
b. Haccâc el-Buhârî es-Sıgnâkî  
(ö. 714/1314)

Hanefî fakihî.

Doğum yeri hakkında bilgi yoksa da Seyhun nehri kıyısındaki Sıgnâk şehrine nisbet edilmesi en azından onun bu şehirle ilişkisini göstermektedir. X. yüzyılda Oğuz Yabgu Devleti'nin büyük şehirlerinden ve zaman zamanda idare merkezi olduğu anlaşılan Sıgnâk (Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 229; Toğan, I, 35) *Dîvânü lugâti't-Türk'te* (I, 392) Sığnak şeklinde yazılır. Zebîdî de aynı imlâyı verir ve Buhara'ya bağlı yerleşim merkezlerinden biri olarak niteler (*Tâcû'l-'arûs*, "sğnğ" md.). Barthold ve Toğan şehrin günümüzde Sunak-kurgan, Sunak-ata veya Sunak-korgan adlarıyla anılan bir harabe halinde bulunduğunu kaydeder. Sıgnâkî nisbesi Arapça eserlerde bazan sâd harfiyle yazılırsa da müellif kendi eserlerinde sîn harfiyle yazar. Kaynaklarda doğum tarihi hakkında bilgi bulunmayan Sıgnâkî'nin, 620 (1223) yılında dünyaya geldiği tahmin edilen Ebû'l-Berekât en-Nesefî'yi kendisinden istifade ettiği genç kuşaktan saydığı dikkate alındığında onun da buna yakın bir tarihte doğduğu söylenebilir.

Sıgnâkî, *el-Vâfî* adlı eserinin sonunda kaydettiğine göre Hâfîzüddin Muhammed b. Muhammed b. Nasr, Abdülazîz el-Buhârî'nin hocası ve amcası olan Fahreddin Muhammed b. Muhammed b. İlyâs el-Mâymergî ve Celâleddin el-Ma'şer gibi hocalardan ders aldı. Ayrıca birlikte ders halkasına katıldığı Hüsâmeddin en-Niyâzevî el-Ahvezî, Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Şemseddin el-Adud el-Kindî, Rükneddin el-Efşencî gibi akranlarından da faydalandı. Kendisinden icâzet alıp icâzet verdiği bir âlim de Tâceddin Ahmed b. Mahmûd el-Cendî'dir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1775). Bazı eserlerde (Süyûtî, I, 537; Temîmî, III, 150) hocaları arasında anılan Abdülcelîl b. Abdülkerîm Sâhibü'l-Hidâye kimi kaynaklarda meşhur *el-Hidâye* müellifi Merginânî olarak gösteriliyorsa da (*Keşfü'z-zunûn*, II, 2032) Merginânî'nin vefat tarihi (ö. 593/1197) dikkate alındığında bu tesbitin doğru olmadığı anlaşılır. Bağdat'ta Meşhed-i Ebû Hanîfe'de ders veren Sıgnâkî'nin ayrıca Dımaşk, Halep, Kahire, Buhara, Nîsâbur'da ders okuttuğu ve hacca gittiği kaydedilir. Sıgnâkî'nin talebeleri arasında Kıvâmüddin el-

Kâkî, Emîr Kâtib el-İtkânî, Celâleddin Ahmed b. Yûsuf el-Hârîzmî el-Kurlânî, Celâleddin Ahmed b. Mahmûd el-Gucdüvânî, Şemseddin Abdullah b. Haccâc el-Kâşgarî ve İbnü'l-Fasîh'in adları geçer.

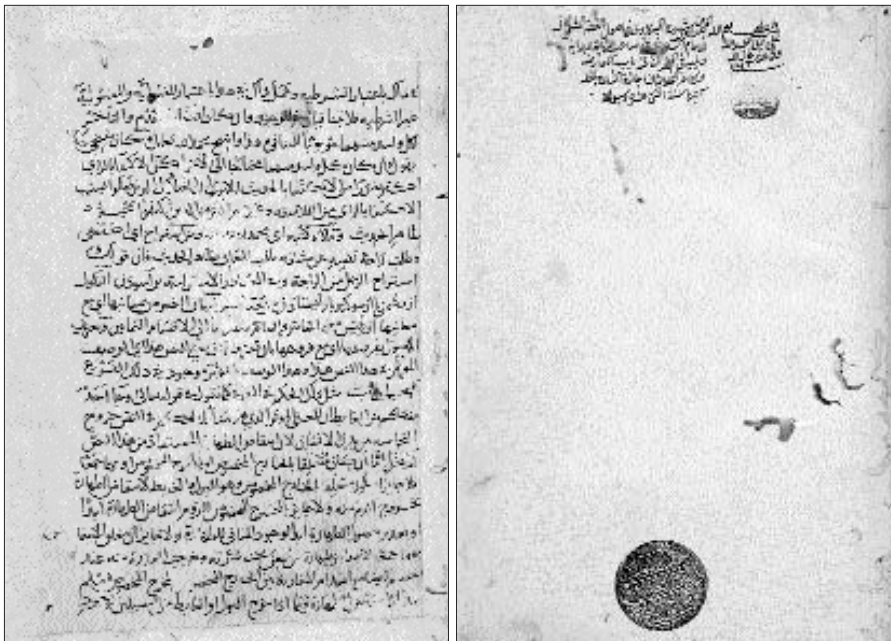
Kaynaklarda Siğnâkî'nin vefat tarihi olarak 710, 711, 714 (1314) yılları, ölüm yeri olarak da Merv ve Halep zikredilir. 711 Recebinde (Kasım 1311) Halep'te Kâdilkudât Nâsirüddin Muhammed ile bir araya geldiği ve ona icâzet verdiği bilindiğine göre (Kureşî, II, 115; Temîmî, III, 151) 710 (1310) yılı yanlış olmalıdır. 711 yılı Receb ayında vefat ettiğine dair bazı kaynaklarda verilen bilgi de ölümle icâzet verme olaylarının birbirine karıştırılmış olabileceğini akla getirmektedir. Eserlerinden *el-Kâfî*'yi 711 Ramazanında (Ocak 1312) Dimaşk'ta müellif nüshasından istinsah eden kişinin müellifin hayatta olmadığını ima edecek kelimeler kullanmaması, ona dünya ve âhîret saadeti dilemesi (*el-Kâfî*, V, 2486-2487), en azından kendisinin Siğnâkî'nin hayatta olmadığına dair bir bilgiye sahip bulunmadığının işareti sayılabilir. Siğnâkî'nin eserlerini tahkik eden araştırmacılar klasik kaynaklarda anılan vefat tarihleri arasında 714 (1314) yılını tercihe şayan bulurlar (a.g.e., neşredenin girişi, I, 79; *el-Vâfi*, neşredenin girişi, I, 64). Biyografi kitaplarında "imam, âlim, allâme, kudve" ve "fâkih, usûlî, nahvî, cedelî" gibi nitelemelerle anılan Siğnâkî

zamanın önemli ilim merkezlerinde adı duyulmuş, Hanefîler yanında diğer mezhep mensupları (meselâ bk. Takıyyüddin es-Sübkî – Tâceddin es-Sübkî, VI, 2548) tarafından da görüşlerine itibar edilmiştir. İbn Tağrîberdî onun Hanefî mezhebi reisliği mertebesine ulaştığını, İbn Hacer de ileri derecede bir âlim olduğunu söyler.

**Eserleri.** 1. *el-Vâfi fi usûli'l-fıkh*. Hüsâmeddin Ahsîkesî'nin Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüşûl*'ünü ihtisar ettiği, *el-Muhtasar* olarak da bilinen *el-Muntehab fi usûli'l-mezheb* adlı eserinin şerhidir. Gerek mezhep içinde gerekse mezhepler arasındaki farklı görüşlere yer veren Siğnâkî özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında karşılaştırma yapar, diğer mezhepleri ve imamlarının adını nâdiren zikreder. Zaman zaman Pezdevî'nin *Uşûl*'ü ile Ahsîkesî'nin ihtisarı, bunlarla Debûsî ve Şemsüleimme es-Serahsî'nin görüşleri arasında karşılaştırmada bulunur, nahiv tahlillerine ve dille ilgili tartışmalara girer. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî tarafından doktora tezi olarak tahkik edilen eser beş cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1423/2003). *el-Vâfi*'nin kaynakları olarak seksen beş kitap tesbit eden Yemânî (*el-Vâfi*, neşredenin girişi, I, 112-134), Siğnâkî'nin çağdaşı olsa da *el-Muntehab*'ı ondan sonra şerhettiğini düşündüğü Abdülazîz el-Buhârî'nin *el-Vâfi*'den çok ya-

rarlandığını ve çoğu zaman Siğnâkî'nin bazı usul kitaplarından yaptığı nakilleri aynen verdiğini söyler (a.g.e., neşredenin girişi, I, 3, 104). 2. *el-Kâfî: Şerhu'l-Pezdevî*. Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin usûl-i fıkhâ dair eserinin şerhidir. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânî tarafından Medine İslâm Üniversitesi'nde doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve beş cilt halinde neşredilmiştir (Riyad 1422/2001). Kânî'nin tesbitine göre müellif *el-Kâfî*'de on beşi nüshası mevcut olmayan veya nâdir bulunan türden olmak üzere yetmiş dokuz kaynak kullanmıştır. Nâşirin belirttiğine göre Siğnâkî'nin şerhi diğerlerinden farklı ve orijinal bir eser olup Abdülazîz el-Buhârî açıkça belirtmese de kendi şerhinde muhtemelen bu eserden faydalanmıştır. 3. *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*. Merginânî'nin meşhur eserinin şerhi olup Leknevî bunun *el-Hidâye* şerhlerinin en hacimlilerinden olduğunu belirtir. Bazı eserlerde *el-Hidâye*'nin ilk şerhi olduğu söyleniyorsa da bu doğru değildir. Ekmeleddin el-Bâbertî, *el-Hidâye*'yi okuturken bu şerhten çok yararlandığını, çok değerli fakat uzunca bulduğu eseri ihtisar etmesi yönündeki ısrarlı talepler üzerine Siğnâkî'nin şerhi yanında başkalarından da yararlanarak *el-İnâye*'yi yazdığını anlatır (*el-İnâye*, I, 2). Edirne Selimiye (nr. 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647) ve Manisa İl Halk (nr. 527, 528, 529, 530, 542) kütüphaneleri yanında başta Süleymaniye olmak üzere İstanbul kütüphanelerinde çok sayıda nüshasının olması eserin Anadolu'da da rağbet gördüğünü gösterir. Cemâleddin Konevî tarafından *Hulâşatü'n-Nihâye fi fevâ'idü'l-Hidâye* adıyla tek cilt halinde ihtisar edilmiştir. Bazı kaynaklarda İbnü'z-Zerkeşi Ahmed b. Hasan'ın bu şerhi ihtisar ettiği belirtilirse de İbnü's-Şihne bunun doğru olmadığını söyler. 4. *et-Tesdid şerhu't-Temhid fi kavâ'idü't-tevhîd*. Ebü'l-Muîn en-Nesevî'nin kelâma dair eserinin şerhidir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 3078; Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 309, Cârullah Efendi, nr. 516, 1207, Esad Efendi, nr. 3893, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 407; ayrıca bk. *el-Kâfî*, neşredenin girişi, I, 73). 5. *el-Muvasşal*. Zemahşerî'nin nahve dair *el-Muvasşal* adlı eserinin şerhi olup müellif bu eserinde hocaları Tâceddin Ahmed b. Mahmûd el-Cendî'nin *el-İklid* ve Ebü' Âsim Ali b. Ömer el-Esfenderî'nin *el-Muktebes* adıyla *el-Muvasşal*'a yazdığı şerhleri bir araya getirmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2484). Eser, Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Ahmed Hasan Ahmed Nasr tarafından doktora tezi olarak tahkik edil-

Siğnâkî'nin *el-Kâfî: Şerhu'l-Pezdevî* adlı eserinin unvan sayfasıyla ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 490)



miştir (1419). 6. *en-Necâhu't-tâli tilve'l-merâh* (İÜ Ktp., nr. 143; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3082). Sarf konusunda olup Abdullah Osman Abdurrahman Sultân eseri Ümmülkurâ Üni-versitesi'nde yüksek lisans tezi olarak tahkik etmiştir (1414).

Siğnâki'ye nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: *el-Muhtaşar* (sarf konusunda), *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, *Keşfü'l-avâr li-ehli'l-bevâr*, *Fetâva'r-ri'âye fi tecdîdi mesâ'ili'l-Hidâye* (Râgıb Paşa Ktp., nr. 504). Klasik kaynaklarda geçmemekle birlikte Taşkent'teki Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (nr. 11084, vr. 11<sup>b</sup>-14<sup>a</sup>) Necdet Tosun tarafından neşredilen (bk. bibl.) *Risâle-i Hüsâmeddin-i Siğnâki* veya *Menâkıb-ı Ahmed-i Yesevî* adlı Farsça küçük risâle de ona nisbet edilmektedir. Ancak anılan risâlede Siğnâki gibi cedelci yönü bulunan bu usul ve fıkıh âliminin kalemin-den çıkması pek muhtemel görülme-yen menkıbevi bilgiler yer almakta, baş taraf-taki, "Bu risâle, *Nihâye* müellifi Mevlânâ Hüsâmeddin Allâme Siğnâki'nin tasnifa-tındandır" cümlesi dışında eserin ona aidi-yetini gösteren bir kanıt bulunmamakta-dır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Divânü lugâti't-Türk*, I, 392; Siğnâki, *el-Kâfi: Şerhu'l-Pezdevî* (nşr. Fahreddin Seyyid Muham-med Kânit), Riyad 1422/2001, V, 2482-2487; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9-120; a.m.f., *el-Vâfi fi usûli'l-fıkḥ* (nşr. Ahmed M. Hammûd el-Yemânî), Kahire 1423/2003, V, 1975-1982; ay-rıca bk. neşredenin girişi, I, 1-138; Ebül-Berekât en-Neseî, *Şerhu Hafziddin en-Neseî li-Kitâbi'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb* (nşr. Salim Öğüt, doktora tezi, 1408/1988), Câmîatü Ümmi'l-kurâ, I, 13-14, 33; İtkânî, *et-Tebyîn* (nşr. Sâbir Nasr Mustafa Osman), Küveyt 1420/1999, I, 456-457; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 21; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, *el-Ibhâc fi şerhi'l-Min-hâc* (nşr. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî - Nûreddin Abdülcebbâr Sağırî), Dübey 1424/2004, VI, 2548; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, I, 157; II, 114-116, 295; III, 285, 319, 499; Bâbertî, *el-'Inâye* (ib-nü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* içinde), I, 2; İbn Ha-cer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 60, 255; İbn Tağ-riberdî, *el-Menhelü's-şâfi* (nşr. Nebil Muham-med Abdülaziz), Kahire 1988, V, 163-166; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fi men şannefe mi-ne'l-Hanefiyye* (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 90; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 537; Taş-köprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 266; *Keşfü'z-zu-nûn*, I, 112-113, 403, 484; II, 1775, 1848-1849, 1929, 2032, 2037-2038; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, III, 150-152; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-be-hiyye*, s. 62; Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ' bi-târihi Halebi's-şehbâ'*, Halep 1343/1925, IV, 545-546; V. V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, İstanbul 1927, s. 15, 104, 127; a.m.f., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hak-ki Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 229; Brockel-mann, *GAL*, II, 116; *Suppl.*, II, 142; Zeki Velidî Togan, *Bugünkü Türkli Türkistan ve Yakın Ta-*

*rihi*, İstanbul 1981, I, 35, 63; J. Eckmann, *Çağa-tayca El Kıtâbı* (trc. Günay Karaağaç), İstanbul 1988, s. 40; Mustafa Aydın, *Batı Türkistan'da Yer Adları* (yüksek lisans tezi, 1989), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 105; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkḥ Âlimleri*, Ankara 1990, s. 73-74; Abdullah Mus-tafa el-Merâgî, *el-Fethu'l-mübîn* (nşr. Abdülha-mîd Ahmed Hanefî), Kahire, ts., II, 112, 116; Nec-det Tosun, "Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı", *İLAM Araştırma Dergisi*, III/1, İstanbul 1998, s. 73-81.



RAHMİ YARAN

## SİH DİNİ

Hindistan'da  
Guru Nanak'ın öğretileri doğrultusunda  
XV. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan  
tek tanrılı din.

XIV. yüzyıldan itibaren Kuzey Hindistan'da farklı din ve inançlar arasında uzlaşma hareketleri görülmüş, bu kapsamda İslâm'ın tevhide dayalı sınırsız toplum anlayışı ve bölgede yaşayan mutasavvıfların öğretisi Hint toplumunu derinden etkilemiştir. Sih dini de Hindular'ın çok tanrılı ve putperest inanışlarına, kast sistemine ve Brahmanlar'ın aşırılığa varan uygulamalarına karşı bir tepki olarak XV. yüzyılın sonlarında Hindistan'ın kuzeybatısındaki Pencap bölgesinde ortaya çıkmıştır. Sih dini yerli Hindu düşüncesi, özellikle belli bir Tanrı'ya bağlılığa dayanan Bhakti geleneğiyle İslâm Tanrı inancının bir karışımı olarak aşırı ibadet ve riyâzet yerine ahlâkî davranışlara önem veren, uzlaştırmacı ve eşitlikçi bir dinî hareket olarak gelişmiştir. Ancak bu dinin şekillenmesinde ve akidesinin oluşumunda esas pay Guru Nanak'a aittir. Nanak'ın hayatı ve düşünceleri üzerinde başka birçok kişi gibi XV. yüzyıl süfi düşünürü Kabir'in de etkisi olmuştur. Nanak'ın onunla görüştüğü ve ondan etkilendiği söylenir. Yeni bir din ortaya koyma iddiasında bulunmayan Nanak'ın gayesi dinler arasında uzlaşma sağlayarak toplumsal ve ahlâkî bir islahat meydana getirmektir. Tek, yüce ve evrensel Tanrı anlayışının yanı sıra dürüstlük, hoşgörü, sevgi, barış ve alçak gönüllülük ilkelerini benimseyen Nanak'ın eleştirisi dinlerin aslından ziyade onların mesajını iyi algılayamamış olan din mensuplarına yöneliktir. Nanak, Hindu'nun iyi bir Hindu, müslümanın da iyi bir müslüman olmasını istiyordu. Başlangıçta farklı ırk ve kastlardan insanların bir araya gelmesiyle oluşan dinî cemaat zaman içinde kendilerine Sih adı verilen bir topluluğa dönüştü. Pencap dilinde "çırak" veya "öğrenci" anlamına gelen **sih** (**sikh**) kelimesinin Sanskritçe ve Pali dilindeki karşılığı **şişya** ve **sikhadır**.

Guru Nanak'tan sonra gelen ve öğretileri Sih dininin şekillenmesinde etkili olan dokuz mânevî rehberin (guru) sonuncusu Guru Gobind Singh, 1699'da Khalsa teşkilâtını kurarak barışçı bir ülküsü olan Sih dininin askerî bir görünüm almasında ve Sihler arasında farklı düşünce ve mezheplerin ortaya çıkmasında rol oynadı. Khalsa teşkilâtının kuruluşu Sihler'i yeni ve farklı bir millî kimliğe büründürdü. Bir Sih'in Khalsa'ya girmesi için giriş merasimi yapılır. Khalsa'ya katılmış erkeklerin adlarının sonuna "singh" (aslan), kadınlarınkine "kaur" (prenses) pâyesi eklenir. Khalsa'ya katılmış bir Sih erkeği "beş k" olarak bilinen kılık kıyafet kurallarına uymak zorundadır. Bunlar "kah" (kısa pantolon), "kangha" (tarak), "kara" (sağ bileğe takılan demir bilezik), "keş" (kesilmemiş saç sakal) ve "kirpan" (kama / kılıç). Bir Sih erkeği kesilmemiş saçını başına sardığı türban adı verilen bir çeşit sarık içinde saklar. Sih cemaati pek çok mezhebe sahip olmakla birlikte temelde iki gruba ayrılır: Sehajdari (tırışlı olanlar) ve Keşdari (tırışsız olanlar). Birinci gruba Nanakpanthi de (Nanak'ın takipçileri) denir.

Sih dininin sembolü, Tanrı'nın bilgisini temsil eden simetrik iki kama arasında diik duran ve "khanda" olarak isimlendirilen, iki ağızlı bir kılıçla Tanrı'nın sonsuzluğunu temsil eden bir daireden oluşan şekildedir. Pek çok yerde kullanılan bu sembol Sihler'in "nişân-sâhib" diye adlandırdıkları turuncu bayraklarının üzerinde de yer alır. Günümüzde çoğunluğu Hindistan'da olmak üzere dünya genelinde 23 milyona yakın Sih dini mensubu bulunmaktadır. Hindistan'daki Sihler'in büyük kısmı Pencap bölgesinde yaşar ve Pencâbî dilini konuşur. Hindistan dışındaki Sihler ise başta İngiltere, Güneydoğu Asya, Kuzey Amerika, Doğu Afrika, İtalya, Avustralya ve Yeni Zelanda olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerine dağılmış durumdadır. Eğitime çok önem veren Sihler politikadan ekonomiyeye ve spora kadar hayatın her alanında kendilerini göstermektedirler.

**Kutsal Metinler.** Sih dininin kutsal metni olan *Guru Granth Sahib* toplam 1430 sayfadan oluşan, Pencâbî dilinde ve Guru Nanak'a ait Gurmukhi alfabesiyle yazılmış bir kitaptır. *Adi Granth* isimli metin ise beşinci guru Arjan (Arjun) tarafından derlenmiş olup (1604) *Guru Granth Sahib*'in küçük bir bölümünü ihtiva eder. *Guru Granth Sahib*'de Sih gurularının manzumelerinin yanı sıra Ramanuja (ö. 1137), Namdev (ö. 1350) ve Ramananda (ö. 1470) gibi Hindu Bhakti hareketi mensuplarının,

ayrıca Şeyh Feridüddin Mes'ûd (ö. 1265) ve Kabir (ö. 1518) gibi müslüman sūfîlerin deyişleri yer almaktadır. Onuncu guru Gobind Singh kitaba son şeklini vermiş ve kendisinden sonra yeni bir guru gelmeyeceğini bildirerek *Guru Granth Sahib*'i sonuncu ve ebedî olarak yaşayan guru ilân etmiştir. Gobindh ayrıca kendine ait manzumeleri *Dasam Granth* isimli bir kitapta toplamıştır. Her Sih ailesi evinde bir *Guru Granth Sahib* bulundurmak ve her gün ondan bir bölüm okuyarak üzerinde düşünmekle yükümlüdür. Aşırı sevinç ya da üzüntü durumlarında kitabın kırk sekiz saatte hatmedilmesi âdet olmuştur. *Guru Granth Sahib*'in on günde hatmedilmesi ise daha çok başvurulan bir uygulamadır. Bir Sih belli zaman aralıklarıyla kitabın tamamını hatmetmelidir.

**İnanç Esasları.** Sih dininin inanç esaslarının başında Tanrı'nın varlığına ve birliğine iman gelir. Sih dini Tanrı anlayışı bakımından İslâm'a yakındır. Buna göre Tanrı her şeyin yaratıcısı, ikincisi olmayan tek Tanrı'dır. Aslında kavranılamaz olan Tanrı insanlar kendisini bilsinler diye kavranılabilir hale gelmiştir. Yani Tanrı'nın insanlar tarafından bilinmeyen yönleri olduğu gibi bilinebilen özellikleri de vardır. Bütün yaratılmış varlıklarda değişme özelliği bulunmasına karşılık Tanrı ezeli, ebedî ve zamanın ötesinde olup asla değişmeyendir. O hem sabit hem sürekli. O hiçbir şeye benzemez, her yerde hâzır ve nâzır olup her varlığın özünde bulunur. Nanak, Tanrı'dan bahsederken "sözle anlatılamaz", "şekli olmayan, şekilsiz" gibi ifadeler kullanmıştır. Sihler, Tanrı'yı isimlendirmek için en çok Nam (isim) kelimesini kullanırlar. Ayrıca Sihler'in yaşadıkları bölgelerde Tanrı'yı ifade eden sıfat ve isimler genellikle Sihler tarafından da benimsenmiştir.

Bunların başlıcaları "sat / satnam, Vahe-guru, ram, mohan, gobind, hari, Allah, hu-da, akal, agam, kadur, karanhar, kerim"-dir. Tanrı için "anamı" (isimsiz) ve "sat" (gerçek) "guru" isimleri de kullanılmaktadır. Sih mâbedlerinde yer alan en dikkat çekici yazı ise "Tanrı birdir" mânasındaki "İk onkar" dır. Guru Nanak'ın yanı sıra onun ruhunu taşıdığına inanılan diğer dokuz guruya ve onların öğretilerine inanmak da Sih inancının önemli bir prensibidir. Sih guruları geliş sırasına göre şöyledir: Guru Nanak (ö. 1539), Guru Angad (ö. 1552), Guru Amar Das (ö. 1574), Guru Ram Das (ö. 1581), Guru Arjan (ö. 1606), Guru Har Gobind (ö. 1644), Guru Har Rai (ö. 1661), Guru Har Krişan (ö. 1664), Guru Teg Bahadur (ö. 1675), Guru Gobind Singh (ö. 1708). Sih dininin mensupları bu on guruya ilâhlık nisbet etmemekle birlikte onlardaki ruhun tek bir ruh, yani Guru Nanak'ın ruhu olduğuna, ayrıca Guru Nanak'ın ve diğer guruların vahye muhatap kılındığına inanırlar. Nanak'ın ilk tebliği Mul Mantra olarak da bilinen şu sözlerle başlar: "Bir Tanrı vardır, en yüce gerçek O'dur. O yaratıcı, korkusuz ve nefretsizdir. Her yerde hâzır-dır, evreni kaplar. O doğmamıştır, tekrar doğmak için de ölmez ..." ("Japji I", *Guru Granth Sahib*). Diğer Hint dinlerinde yer alan maya, karma ve tenâsüh kavramları Sih dininde de kültürel mânada kabul görmüştür. Dünya hayatına ait olan ve insanı yanıltan şeylerin hepsi maya olarak görülür. İnsan mayanın aldatıcı cazibesine kapılıp nefsinin esiri olmamalıdır. İnsanın gelecek hayatında göreceği şeyler bugünkü amellerinin bir sonucudur. Sih dindarlığında benliğin yok edilmesi önemli bir husustur. Kötülüklerden uzak kalmak ve erdemli davranışlarda bulunmak Sihler'in sıkı sıkıya uymaları gereken ahlâkî görev-

lerdir. Sih inancına göre insanlar küllî nura ya da ateş olan yüce Tanrı'dan kopmuş kuvümler ve dünyaya gelmek suretiyle kirlenmişlerdir. Ancak insan hep aslına, yani küllî nura dönmek arzusundadır. Bu dönüş, yalnız Tanrı'ya lâıyk bir saflığa ve temizliğe ulaşanlar için mümkün olacağından insan daima bulunduğu konumdan daha yukarıya doğru yükselmeyi ister. Yükseliş ise tenâsüh vasıtasıyla olabilir. Sih dininde bu yükseliş beş basamak şeklinde sıralanmıştır. Her Sih'in en önemli ideali bu süreçleri tamamlayıp nihai olarak Tanrı ile buluşmak ve O'nunla bütünleşerek karmadan, yani doğum ve ölüm zincirinden kurtulmaktır.

**İbadet ve Mâbed.** Sih dini çile ve riyâzet anlayışını reddeder. Oruç, kurban, kefarete vb. ibadet ve uygulamalar da bu dinde yoktur. Ancak sadaka kültürü gelişmiş olup bir Sih mal varlığının onda birini din kardeşlerine ve Sih toplumuna vermekle yükümlüdür. Sih dininde en önemli ferdi ibadet "Nam simran"dır (Tanrı'nın ismini zikretme). Bu ibadet mekanik olarak ismin tekrardan ibaret olmayıp bu yolla kişi isim (Nam-Tanrı) üzerinde tefekkür ederek saflaşır ve Tanrı'ya yaklaşır. Zira ismi devamlı şekilde hatırlamak suretiyle her an Tanrı'nın kendisini gördüğünü düşünür, bu da onu kötülük işlemekten korur. Günlük ibadet üç şekilde gerçekleşir. 1. Sih müminin şafak vaktinde tercihen akan bir suda yıkandıktan sonra Guru Nanak'a ait en önemli dualardan biri olan Japji'yi, Guru Gobind Singh'e ait zikir ve ilâhileri (Jap ve Svayya) ezberle okuyarak tefekküre dalması, 2. Bir Sih ailesinin mâbede gitmemişse sabahleyin toplanıp *Guru Granth Sahib*'den herhangi bir bölümü okuması, 3. Sih müminlerinin mâbedleri olan gurdwarada cemaat halinde bir araya gelmesi. Mâbeddeki ibadet herhangi bir zamanda yapılabilir; fakat genellikle cemaatle ibadet için sabah erken ve akşam olmak üzere günde iki defa toplanmak gelenek halini almıştır.

Sih mâbedleri mimari bakımdan Hint ve İslâm mimarisinden izler taşır, genellikle de Taç Mahal'le benzerlik gösterir. En önemli Sih mâbedi, Pencap eyaletinin kuzeybatısındaki Amritsar bölgesinde yer alan Altın Tapınak'tır (Sri Harimandir, Darbar Sahib). Büyük bir havuzun ortasında inşa edilen bu mâbedin dört tarafında Sih dininin bütün kastlara açık olduğunu belirtmek için birer kapı bulunur. Burayı hacı olmak ya da şifa bulmak amacıyla ziyaret edenlerin sayısı oldukça fazladır. Mâbedlerde en çok önem verilen husus, kutsal ki-



Altın Tapınak önünde Sihler

tap *Guru Granth Sahib*'e bir insan gurya davranır gibi davranılıp saygı gösterilmesidir. Kitap yıldızlarla süslenmiş bir taht üstünde kadife yastıklar üzerinde muhafaza edilir; sıcak mevsimlerde açılıp serinletilir. Mâbede ayakkabılarını çıkararak giren bir Sih önce *Guru Granth Sahib*'in önünde saygıyla eğilir veya secde eder; ardından kitaba arkasını dönmeye dikkat ederek yere oturur ve cemaate katılır. Mâbede başı örtülü olan kadınlar erkeklerden ayrı yerde oturur. Sih dininde din adamı sınıfı yoktur. Mâbed yönetim kurulu *Guru Granth Sahib*'i iyi okuyabilen bir kadın veya erkeği ibadeti yöneten kişi yani bir nevi imam (giyani) olarak görevlendirir. İbadet (divan) giyaninin *Guru Granth Sahib*'i açıp okumasıyla başlar. İlahilerin müzik eşliğinde terennümü ibadetin önemli bir özelliğidir. *Guru Granth Sahib*'den ve *Dasam Granth*'dan okunan ilâhilerden sonra dua ve o güne ait ilâhî emrin söylenmesiyle sona eren ibadet un, şeker ve manda sütünden yapılmış bir yiyeceğin cemaate dağıtılmasıyla sona erer. Gurdwaralar ibadet dışında sosyal fonksiyon da icra ederler. Düğün merasimleri, yeni doğan çocuklara isim konulması ve Khalsa teşkilâtına giriş merasimleri bu mâbedlerde gerçekleşir.

Sihler'in hafta içinde kutsal saydıkları özel bir gün yoksa da yıl boyunca geleneksel kültürleri gereğince kutladıkları birçok bayram vardır. Bilhassa Sih gurularının "gurburb" diye bilinen doğum yıl dönümleri, guru oluşlarının başlangıç tarihleri ve ölüm tarihleri Sihler için önemli kutlama ve anma günleridir. Sih gençleri çeşitli görevlerden oluşan ve "seva" denilen toplum hizmetini yürütmek için teşvik edilir. Böylece onların hayır severlik, fedakârlık, tevazu gibi erdemleri öğrenip uygulamaları sağlanmış olur. Her Sih seva konusunda birbiriyle yarışmalıdır. Mâbed hizmetlerinin yanı sıra "langar" adı verilen ve birlikte yenen yemek işleri gönüllü olarak çalışan Sihler tarafından yürütülür.

Sihler ölümlerine karşı son görevlerini genellikle Hindular gibi onları yakarak yerine getirirler. Duruma göre cesedin yakılmadan akarsuya bırakılması veya toprağa gömülmesi de rastlanan uygulamalardandır. Ölünün yakılması ailenin sorumluluğu kapsamındadır. Ölen kişi yıkandıktan sonra ona temiz elbiseler giydirilir ve o kişi Khalsa mensubu bir Sih ise "beş k"-nin üzerinde bulunmasına dikkat edilir. Ateşi en yakın akrabası veya arkadaşlarından biri yakar. Yanma süresince ilâhiler okunur. Sonunda küller akarsuya bira-

kılır veya toprağa gömülür. Yakma işleminin ardından *Guru Granth Sahib*'in on günde hatmedilmesi gerekir. Sih kültüründe ölüm olgusu, aslına dönme ve Tanrı ile bütünleşme anlamına geldiği için korkulacak bir husus diye görülmez. Sih dininde kocası ölen kadının yakılması şeklindeki Hindu uygulaması kabul görmemiştir. Kadın-erkek ayırımına yer vermeyen Sih dininde dul kadınlar tekrar evlenebilir.

Bir Sih'in kurtuluşa ulaşabilmesi için guruların ve *Guru Granth Sahib*'in öğretilerine dayanan bir hayat sürmesi gerekir. İnanç ve ibadetle ilgili temel hususların yanı sıra yaşam boyu uyulması gerekli görülen prensip ve kurallardan bazıları şöyledir: Kast, kirlenme fikri, kara büyü, kehanet, uğur arama, yıldız falı, dönencelerle ilgili hurafe uygulamaları, kutsal iplik takma, alna kast işareti koyma, putpe-restlik, Hindu ve müslüman velilerin mezarlarında dua etme, diğer dinlerin hac yerlerini ziyaret etme ve Hindu cenaze merasimlerini takip etme gibi uygulamalardan uzak durmak; asla çocuklarını, özellikle kız çocuklarını öldürmemek; çocuklarının saçlarını kesmemek ve onları imanlı olarak yetiştirmek; geçimlerini sadece meşrû yoldan kazanılmış para ile sağlamak; cömertlik etmek; kumar oynamamak ve hırsızlık yapmamak; alkolden, afyon vb. uyuşturuculardan ve tütünden uzak durmak; başkasının karısına kendi annesi, başkasının kızına kendi kızı gibi saygı

göstermek; diğer Sih dindaşlarını, "Khalsa Tanrı'nındır, zafer Tanrı içindir" diyerek selâmlamak.

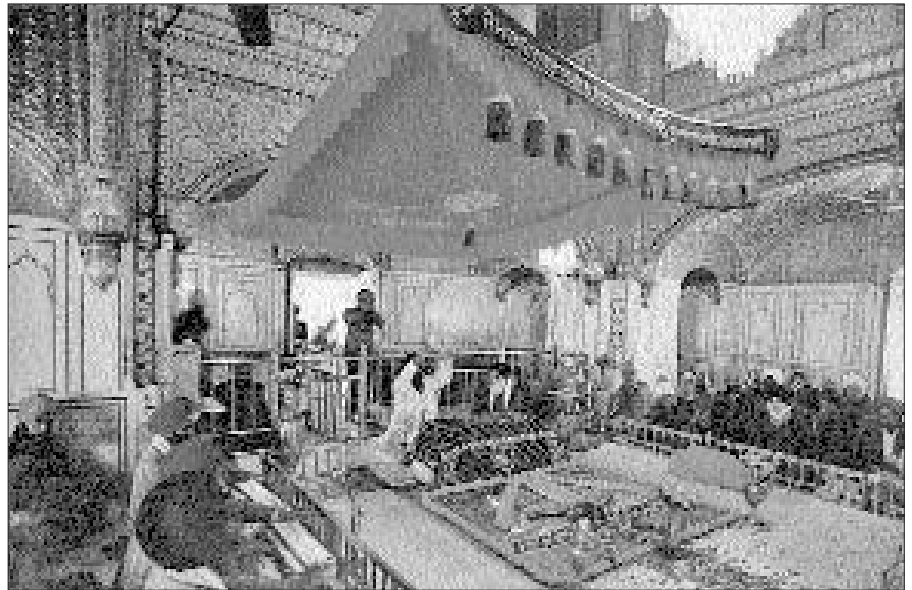
#### BİBLİYOGRAFYA :

M. A. Macauliffe, *The Sikh Religion: Its Gurus, Sacred Writings and Authors*, Oxford 1909, I-VI; D. Greenlees, *The Gospel of the Guru Granth Sahib*, Adyar-Madras-India 1952; S. N. Sinha, "Introduction", *Guru Nanak*, New Delhi 1969, s. XII-XVI; G. S. Talib, "Guru Nanak-An Outline of His Teaching", a.e., s. 33-47; J. Singh, "Guru Nanak's Concept of God", a.e., s. 57-66; Abdul Majid Khan, "Muslim Devotees of Guru Nanak", a.e., s. 132-140; G. Singh, *The Sikhs: Their History, Religion, Culture, Ceremonies and Literature*, Madras-Bombay 1970; M. P. Srivastava, *Society and Culture in Medieval India (1206-1707)*, Allahabad 1975, s. 49-51; W. O. Cole - P. S. Sambhi, *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices*, London 1978; W. H. McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, Oxford 1978; a.m.f., "Sikhism", *Encyclopedia of Asian History*, New York 1988, III, 463-465; S. Radhakrishnan, "Adi Granth and the Sikh Religion", *Indian Religions*, New Delhi 1979, s. 179-190; Y. O. Kim, *World Religions*, New York 1982, II, 95-119; K. Singh, *A History of the Sikhs*, Princeton 1984, I-II; a.m.f., "Sikhism", *ER*, XIII, 315-320; Huzeyfe Sayım, *Sih Dininin Kurucusu Guru Nanak'ın Hayatı ve Öğretileri* (yüksek lisans tezi, 1986), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-96; a.m.f., "Sih Dini", *EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11, Kayseri 2001, s. 85-103; H. O. Thompson, *World Religions in War and Peace*, Jefferson 1988, s. 81-90; Şinasi Gündüz, "Sih Dini", *Yaşayan Dünya Dinleri* (ed. Şinasi Gündüz), Ankara 2007, s. 373-381; Abdurrahman Küçük, "Sihizm", *AÜİFD*, XXVIII (1986), s. 391-417; Muhammad Iqbal, "Sikhs", *EL<sup>2</sup>* (İng.), IX, 576-581; C. E. Bosworth, "Sikhs", a.e., IX, 581-582; H. A. Rose, "Sikhs", *ERE*, XI, 507-511.



HUZEYFE SAYIM

Altın Tapınak'ın içinden bir görünüş





## SİHÂK

(السحاق)

## Kadınlar arasındaki eşcinsel ilişki.

Sözlükte **sihâk** (**sahk**, **müsâhaka**) “seviciilik” (lezbiyenlik), **müsâhika** ve **sehâka** “sevici” (lezbiyen) anlamına gelir. Ezherî gibi dilciler bu kullanımın İslâm’dan sonra ortaya çıktığı (müvelled olduğu) kanaatindedir (*Tehzîbü'l-luğa*, “shk” md.). Cevâd Ali ise bazı dil bilginlerinin bunu Câhiliye dönemine kadar geri götürdüklerinden hareketle kelimenin müvelled olmadığını ancak, mecazi anlatımlarda yer aldığını ve bu kullanımın İslâm’dan sonra yaygınlaştığını belirtir (*el-Mufaşşal*, V, 144). Zemaşerî de kelimenin mecazen bu anlamda kullanıldığını söylemektedir (*Esâsü'l-belâğa*, I, 427). Kur’ân-ı Kerîm’de **sahk** kökünden türeyen kelimeler iki yerde “uzaklık” mânasında (el-Hac 22/31; el-Mülk 67/11), hadislerde ise çoğunlukla “ezerek toz haline getirmek” ve “uzaklık” anlamlarında geçer (Wensinck, *el-Mu’cem*, “shk” md.). Sihâk, tâli hadis kaynaklarında “seviciilik” mânasında da kullanılmıştır (Ebû Ya’lâ el-Mevsilî, XIII, 476). Literatürde bu ilişkiyi ifade etmek için **tedâlük**, **ityânü'l-mer’eti'l-mer’e** gibi kelime ve ifadeler geçtiği gibi **sahk** ve **müsâhaka** kelimeleri iki erkek veya erkek ve kadın arasında cinsel birleşmeye ulaşmayan hareketleri belirtmek için de kullanılır. Sihâkin ilk defa, Kur’ân-ı Kerîm’de helâk edilmiş kavimlerden biri olarak zikredilen “ashâbü'r-ress”in kadınları arasında ortaya çıktığı ve Lût peygamberin kavminde yaygın olduğu rivayet edilmiştir.

Fıkıh terimi olarak **sihâk** iki kadın arasındaki cinsel ilişki anlamına gelir. Cinsel ahlâka aykırı ve aile düzenini bozan fiillerden olan **sihâkin** haramlığı konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı yoktur. “Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açınca kadar evlerde hapsedin” âyetinde geçen (en-Nisâ 4/15) “çirkin fiil” (fâhişe) kelimesi, Mu’tezile’den Ebû Müslim el-İsfahânî tarafından seviciilik olarak yorumlanmıştır. Fahreddin er-Râzî’nin naklettiği, Muhammed Abduh ve M. Reşid Rızâ’nın desteklediği bu görüş çağdaş tefsir çalışmalarının bir kısmında da tercih edilmiştir (Karaman v.dğr., II, 29). Eşinden ve câriyesinden başkasıyla cinsel ilişkide bulunmayı haddi aşmak olarak niteleyen âyet (el-Mü’minûn 23/5-7), “Kadınlar arasındaki **sihâk**

**zinadır**” (Ebû Ya’lâ el-Mevsilî, XIII, 476; Heysemî, VI, 256); “Kadın kadınla ilişkide bulunursa ikisi de zina etmiştir” (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, VIII, 233) ve “Erkek erkeğin, kadın da kadının avret yerine bakmasın; aynı örtü içinde erkek erkeğe ve kadın kadına tenini dokundurmasın” (Müslim, “Hayız”, 74) gibi hadislerle **sihâk** yapan kadınlara Allah’ın lânet ettiğini (Abdürrezzâk es-San’ânî, VII, 334), erkekler ve kadınlar arasında eşcinselliğin yaygınlık kazanmasının kıyamet âlemlerinden olduğunu (Hâkim, IV, 483) ve erkeklere benzemeye çalışan kadınları Hz. Peygamber’in lânetlediğini bildiren hadisler (Buhârî, “Libâs”, 61) **sihâkin** büyük bir günah ve suç olduğu hakkında gösterilen deliller arasında sayılmıştır. Bazı hadislerde **sihâkin** zina olarak nitelendirilmesinin göz zinası vb. ifadelerde olduğu gibi mecazi anlam taşıdığı ve bu fiilin büyük günah olduğunu ifade etme bağlamında söylendiği belirtilmiştir. Türk hukukunda evli kadının seviciilik fiilini işlemesi zina sayılmamakla birlikte bu durumun haysiyetsiz hayat sürme veya evlilik birliğinin sarsılması kapsamında değerlendirilerek boşanma sebebi sayılabileceği belirtilmektedir (Akıntürk, s. 254).

Ca’ferîler’de seviciiliğin zina gibi cezalandırılacağı yönündeki -tercihe şayan bulunmayan- görüş hariç tutulursa Sünnî ve Sünnî olmayan fıkıh mezhepleri **sihâk** fiilinin had cezası değil ta’zîr cezası gerektiren bir suç olduğu hususunda ittifak etmiştir. İlke olarak kamu otoritesinin takdirine bırakılan bu cezanın İslâm hukuk tarihindeki uygulamaları elli sopa, yüz sopa, sürgün vb. şekillerde olmuştur. Tıbbî araştırmaların homoseksüel ilişkilerin arka planında organik ya da psikolojik rahatsızlıkların bulunabildiğini ortaya koyduğuna dikkat çeken bazı çağdaş İslâm hukuku araştırmacıları, dava konusu olayda tedavi gerektiren durum varsa hâkime tedavî kararı verme yetkisinin de tanınması gerektiği kanaatindedir (M. Selîm el-Avvâ, s. 230-232). Öte yandan şahitlerin adalet sahibi olmaları şart olduğundan **sihâk** suçunu işleyenlerin şahitlikleri geçerli değildir.

**Sihâk**la ilgili diğer fikhî hükümler şu şekilde özetlenebilir: Hanefî ve Mâlikîler’e göre iki genital organın (ferc) birbirine temas etmesi abdesti bozarken Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre bu durumda abdest bozulmaz. Bütün mezheplere göre **sihâk** sonucu orgazm meydana gelirse gusletmek gerekir; aksi takdirde gerekmez. **Sihâk** sonucu orgazm meydana gelmesi

halinde oruç bozulur ve o günün kazâ edilmesi gerekir. Mâlikî mezhebine göre kazânın yanı sıra kefâret de gereklidir. Sadece mezi gelirse Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre oruç bozulur; Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre ise bozulmaz. İzzeddin b. Abdüsselâm ve İbn Hacer el-Heytemî gibi fakihler müslüman kadınların **sihâk** yaptığı bilinen kadınların yanında mahremiyet ölçüleri açısından erkeklerin yanındaymış gibi davranmaları gerektiği görüşündedir. Şâfiî mezhebinde, müslüman kadınların erkekler tarafından görülmesi sakıncalı olan yerlerinin müslüman olmayan kadınlar bakımından aynı hükmü taşıması yanında, bu tür kadınlarla aynı ortamı rahat biçimde paylaşmanın **sihâk** vb. günahlara yola açabileceği endişesinin onların bu kanaate ulaşmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bulkinî, Şemseddin er-Remlî ve Hatîb eş-Şirbinî gibi fakihler ise günahkâr olmalarının **sihâk** yapanları İslâm dairesinden çıkarmayacağını belirterek bu görüşe karşı çıkmışlardır (ayrıca bk. FÜHÜŞ; LİVÂTA).

## BİBLİYOGRAFYA :

*Lisânü'l-‘Arab*, “shk” md.; *Tâcü'l-‘arûs*, “shk” md.; Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Mušannef* (nşr. Habîbürrahman el-Azamî), Beyrut 1403/1983, VII, 334; Ebû Ya’lâ el-Mevsilî, *el-Müsned* (nşr. Hüseyin Selîm Esed), Dimaşk-Beyrut 1409/1988, XIII, 476; Hâkim, *el-Müstedrek* (Atâ), IV, 483; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1414/1994, VIII, 233; Zemaşerî, *Esâsü'l-belâğa*, Kahire 1972, I, 427; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, IX, 230; Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id*, Kahire-Beyrut 1407, VI, 256; İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir ‘an ittirâfi'l-kebab’ir*, Beyrut 1408/1988, II, 143; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1404/1984, VI, 194; Buhârî, *Keşşâfü'l-kinâf*, I, 129, 143; II, 119, 326; V, 15; VI, 95; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye ‘ale’s-Şerhi'l-kebir*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 119, 126, 523, 529; IV, 316; Mustafa es-Süyûtî, *Metâlibü’l-üli’n-nühâ fi şerhi Gäyeyti'l-müntehâ*, [baskı yeri yok] 1415/1994, I, 145; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 99, 107; II, 100; V, 237; M. Hasan en-Necefi, *Cevâhirü'l-kelem*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâit-türâsi'l-Arabî), XLI, 387-390; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, V, 144; Reşid Rızâ, *Tefsîrürü'l-menâr*, IV, 358-359; Selâhaddin el-Müneccid, *el-Hayâtü'l-cinsiyye ‘inde'l-‘Arab*, Beyrut 1975, s. 20, 60, 89; Abdülkâdir Üdeh, *et-Tefsîru'l-cinâ’iyyü'l-İslâmî*, Kahire 1977, II, 368; M. Selîm el-Awâ, *Fî usûli’n-nizâmi'l-cinâ’iyyi'l-İslâmî*, Kahire 1983, s. 230-232; Abdülmelik Abdurrahman es-Sa’dî, *el-‘Alâkâtü'l-cinsiyye ğayrû’s-şer’iyye ve ‘ukûbâtühâ fi’s-şer’â ve’l-kânün*, Cinde 1985, I, 184; Mehmet Boynukalın, *İslâm Hukukunda Zina Suçu ve Cezası* (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 43; Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2006, II, 29; Turgut Akıntürk, *Türk Medeni Hukuku: Aile Hukuku*, İstanbul 2006, s. 254; “Sihâk”, *Mv.F*, XXIV, 251-253; G. H. A. Juynboll, “Sihâk”, *El’* (ing.), IX, 565-567.



## SİHİR (السحر)

Sözlükte “bir şeyi olduğundan başka türlü göstermek, aldatmak, oyalamak; birinin ilgisini çekmek, gönlünü çelmek” mânalarında masdar olan **sihr** kelimesi “hile, aldatma; sebebi gizli kalan iş” anlamlarında isim olarak da kullanılmaktadır (*Li-sânü'l-‘Arab*, “şhr” md.; *Kāmus Tercümesi*, II, 381-383). Râgib el-İsfahânî'nin açıklamalarından hareketle sihir terimini “el çabukluğu, göz boyama ve yaldızlı sözler söyleme yoluyla gerçekleştirilen hile ve aldatma işi, şeytanla yakınlık kurup ondan yardım alma ve nesnelere şeklini değiştirme iddiası” diye tanımlamak mümkündür (*el-Müfredât*, “şhr” md.). Sihir ayrıca “kötü ruhlu varlıklar tarafından ortaya konan bazı eylemler ve gösteriler, meydana geliş şekli açık olmayan bir olayı gerçeğe aykırı biçimde gösteren işlemler” şeklinde de tanımlanmıştır (Cessâs, I, 51-57; Fahreddin er-Râzî, III, 187; Ebû'l-Bekâ, s. 510). İbn Haldûn'a göre sihir, bazı insanların semavî yardımcılara başvurmadan doğrudan (nefsânî güçleriyle) etkide bulunmasından ibarettir (*Muḳaddime*, s. 482-486). Taşköprizâde Ahmed Efendi ise astronomi olayları ile gök cisimlerinin özelliklerini ve bunların yeryüzü olaylarıyla bağlantısını inceleyen bilgi dalına sihir adını verir (*Miftâhu's-sa'âde*, I, 364-370). Türkçe'de sihir karşılığında büyü kelimesi kullanılmakla birlikte el çabukluğu ve illüzyon gibi teknikleri içine alan sihrin büyüden daha kapsamlı olduğunu söylemek mümkündür. Sihir uygulayan kimseye **sâhir** denir.

İlkel toplumların hayatında önemli bir yeri bulunan sihir Mısır, Bâbil, Hint ve Grek medeniyetlerinde geniş biçimde icra edilmiş, yahudi ve hıristiyan otoritelerinin büyüçülere ağır cezalar vermesine rağmen bu uygulamanın önüne geçilememiştir. Câhiliye Arapları'nda kehanet gibi sihir de yaygın olup bunlar, Tanrı adına yeryüzünde iş gördüklerine inandıkları cin ve şeytan gibi görünmeyen varlıklarla irtibat kurarak sihir yapıldığını düşünüyorlardı. Putperestlik gibi sihri de başka kültürlerden alan İslâm öncesi Araplar'ı tılsım, havas, rukye, azâim ve şa'beze gibi büyü çeşitlerinden de haberdardı. Ancak en fazla uyguladıkları sihir türü cinlerle irtibat kurarak yapıldığına inanılan azâimdi. Câhiliye döneminde daha çok yahudiler sihirle meşgul oluyordu. Bununla birlikte kaynaklarda Necran Arapları'nın da sihir eğitimi al-

dıkları, yine Cürhüm kabilesinin Eski Mısırlılar gibi yapay yılanlarla insanları korkuttukları ve Yemenliler'in kalelerini tılsımlar sayesinde Farslar'a karşı korudukları şeklinde bilgilere rastlanmaktadır (Müslim, “Zühd”, 73; İbn Kesîr, II, 181, 217). Usta şairlerin ve gaipen haber veren kişilerin bu yeteneklerini “takipçi” (reiy / tâbî) diye anılan cinler vasıtasıyla elde ettikleri sanıldığından müşrikler çeşitli mucizeler gösteren Hz. Peygamber hakkında kâhin veya sâhir hükmünü vermişlerdi (bk. BÜ-YÜ).

Kur'an-ı Kerim'de sihir ve türevleri terim anlamıyla altmış yerde geçmekte, bunların kırktan fazlası Hz. Mûsâ, Hârûn ve Hz. Muhammed'le ilgili âyetlerde yer almaktadır. Ayrıca Hz. Sâlih, Şuayb ve İsâ'nın muhataplarıncaya büyüücü veya büyülenmiş diye nitelendirildiğini belirten âyetlerde sihirle ilgili kelimeler kullanılmış, bu iddiaların iftiradan ibaret olduğu, inkârcıların eskiden beri peygamberler hakkında böyle sözler söyledikleri bildirilmiştir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, “şhr” md.). Kur'an'da sihrin üç şekline değinildiğini söylemek mümkündür. 1. **Mısırlılar'ın Sihri**. Hz. Mûsâ döneminde Mısır'da sihirbazlar bazı tekniklere başvurarak hayal ettirme (illüzyon) şeklinde sihir yapıyorlardı (Tâhâ 20/66). Mûsâ, kardeşi Hârûn'la birlikte ilâhî mesajı iletmek üzere Firavun ve taraftarlarına gönderildiğinde Firavun onların mucize göstermesini istemiş, bunun üzerine asâ ve yed-i beyzâ mucizeleri gerçekleştirmiştir. Mûsâ'yı sihirbazlıkla suçlayan Firavun çevresindeki güçlü sihirbazlar sayesinde onu mağlûp edebileceğini düşünmüş, fakat Mûsâ asâsıyla sihirbazların kullandığı büyü araçlarının tamamını etkisiz hale getirmiş, böylece gösterilerinin bir aldatmacadan ibaret olduğu ortaya çıkmış, işin aslını bilen sihirbazlar iman etmiştir (el-A'râf 7/106-122; eş-Şuarâ 26/31-48). Kur'an-ı Kerim birçok âyette Hz. Mûsâ'nın sihirbaz olmadığını, rakiplerinin sihrini sihirle değil Allah'ın izniyle etkisiz hale getirdiğini ve diğerlerinin ortaya koyduğu gösterilerin aldatmacadan ibaret bulunduğunu açıklamaktadır (el-A'râf 7/103-105, 116-117; Yûnus 10/76-77, 81; Tâhâ 20/60-69).

2. **Bâbilliler'in Sihri**. Bu sihir semavî güçlerden yardım alarak yapılan sihir çeşidi olup Bakara sûresinin 102. âyetinde bunun üzerinde durulmuştur. Burada Hz. Süleyman'ın hükümrânlığının sihre dayanıldığını söyleyen yahudiler eleştirilmekte, bazı kişilerin topluma zararı dokunan ve karı kocanın arasını ayırmayı hedefleyen

şeyleri öğrendikleri, halbuki Allah'ın izni olmadıkça kimsenin kimseye zarar veremeyeceği bildirilmektedir. Âyette şeytanlar, onlara uyan insanlar, Hârût ve Mârût sihirle ilişkili taraflar olarak gösterilmektedir. Burada şeytanlara tâbi olanlarla Hz. Süleyman (veya Hz. Muhammed) devrinde yaşayan yahudilerin, Hârût ve Mârût ile de iki meleğin veya Bâbilli iki kralın yahut iki taifenin kastedilmiş olabileceği belirtilmektedir. Bu kelimelere yüklenen mânalara göre âyette sözü edilen sihrin türü ve mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Meselâ buradaki sihrin semavî olduğu söylendiği gibi (Taberî, I, 455; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 189; Fahreddin er-Râzî, III, 199-200) beşer kaynaklı olduğu (Kurtubî, II, 48, 57; Âlûsî, I, 532, 539; Ateş, I, 203; Muhammed Esed, I, 28) ve özellikle yahudilerce ortaya konduğu da (Reşîd Rızâ, I, 401) söylenmiştir. Âyette sihrin öğretilen ve karı koca arasını açıp zarar doğuran bir şey olarak nitelendirilmesi, ilk bakışta onun bir gerçekliğinin bulunduğu düşünürse de aynı eylem ve sonuçların herhangi bir kurala bağlı olmayan tekniklerle meydana getirilebileceği ve yapılan işin “küfür” olarak nitelendirilmesi bunun bâtil bir inanç olduğu görüşünü desteklemektedir. Buna göre âyette sihrin etkisi, onun hakikat olmasından değil muhatap üzerinde bıraktığı psikolojik etkiden kaynaklanmaktadır (bk. HÂRÛT ve MÂRÛT).

3. **Düğümlere Üfleme Suretiyle İcra Edilen Sihir**. Felak sûresindeki ilgili âyette sihir kelimesi kullanılmaksızın düğümlere üfleyenlerin şerrinden Allah'a sığınması istenmektedir. Burada “üfürükçüler” anlamında “neffâsât” kelimesi geçmektedir. Türkçe'de bu kişilere ayrıca efsuncu (af-suncu), yaptıkları işe de efsun (afsun) denilmektedir (bk. RUKYE). Hz. Peygamber döneminde okudukları duaları ellerindeki ipliklere üfleyip düğüm atan ve bu suretle büyü yapan kişiler vardı. İbn Haldûn, Mısır'da bu tür kimselere rastlandığını kaydetmektedir (*Muḳaddime*, s. 484). “Düğümlere üfleyenler” ifadesi, Küreyb b. Ebû Müslim'e göre mecazen “çeşitli naz ve işvelerle erkeğin fikirlerini çelen kadınlar” anlamına da gelmektedir (Fahreddin er-Râzî, XXXII, 179). Bazı müfessirler, Hz. Âişe ve Zeyd b. Erkam kanalıyla nakdedilen iki değişik hadise dayanarak (*Müsned*, IV, 367; VI, 57, 63, 96; Buhârî, “Tıb”, 47; Müslim, “Selâm”, 43; İbn Mâce, “Tıb”, 45; Nesâî, “Taḫrîm”, 20) Felak sûresindeki âyeti Resûl-i Ekrem'e sihir yapıldığını ileri süreren rivayetlerle ilişkilendirmiştir. Bu rivayetlerde Lebîd b. A'sam adında birinin Hz.

Peygamber'e büyü yaptığı, bunun etkisiyle Resûlullah'ın yapmadığı şeyleri yapmış gibi hayal etmeye başladığı, ardından iki melek tarafından durumun kendisine haber verilip büyü malzemesinin Zervân Kuyusu'na atıldığı bildirilmektedir. Ancak bazı âlimler tarafından söz konusu rivayetlere hadis tekniği açısından eleştiriler yöneltilmiş gibi bunların içeriği de tebliğ görevinin mahiyetine ve icaplarına aykırı bulunmuştur. Zira bir peygamberin sihrin etkisinde kalması, ilâhî vahye beşerî unsurların karışabileceği ihtimalini ortaya çıkaracağı gibi inkârcıların peygamberi büyüyle ilişkilendirme iddialarını da haklı çıkarır. Halbuki birçok âyette Resûl-i Ekrem'in Allah'ın koruması altında olduğu ve Kur'an'ın, zihnine iyice yerleşmesini sağlamak üzere kendisine peyderpey indirildiği belirtilmiştir. Eski ve yeni dönem âlimlerinin bir kısmı, Hz. Peygamber'e sihir yapıldığı yönündeki rivayetin haber-i vâhid olması sebebiyle kesin bilgi değeri taşımadığını, ayrıca Felak sûresinin Mekke'de indiğini, sihir olayının ise Medine'de vuku bulduğunun söylendiğini hatırlatarak Resûlullah'a sihir yapıldığı iddiasını reddetmişlerdir (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Ķur'ân*, vr. 907<sup>a</sup>; Cessâs, I, 60; Muhammed Abduh, s. 181-183; Cemâleddin el-Kâsımî, XVII, 304; Seyyid Kutub, VI, 4008; Derveze, I, 199). Âlimlerin çoğunluğu söz konusu rivayetlerin sahih olduğunu, ancak sihrin Resûl-i Ekrem'in zihnini ve gönlünü değil sadece bedenini etkilediğini, sonuçta vahyin korunmuşluğuna zarar vermediğini söylemiştir (İbn Kuteybe, s. 178-186; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Ķur'ân*, vr. 907<sup>a</sup>; Kâdî İyâz, II, 865-868; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 44-51). Diğer bazı âlimler ise Hz. Peygamber'e sihir yapılmışsa da ilâhî koruma altında bulunduğundan sihrin kendisine etki yapmadığını belirtir. Bu yorum, sonuç itibarıyla Resûlullah'a sihir yapıldığına dair rivayeti reddeden birinci görüşle birleşmektedir (Hadîdî, s. 100-104; ayrıca bk. FELAK SÜRESİ; MUAVVİZETEYN).

Âyet ve hadislerin genel muhtevası göz önünde bulundurulduğunda sihrin bazı çeşitlerinin olağan üstü bilgi ve güç iddiasına dayanması sebebiyle tevhide aykırı bir inanç olarak değerlendirilmesi gerekir. Bazıları ise hile ve sahtekârlık gibi ahlâk dışı davranışlardan ibarettir. Bunun yanında sihir sosyal hayatın bir olgusu gibi görülerek onun daha çok iman ve ahlâk açısından doğuracağı sonuçlar üzerinde durulmuştur. Nitekim hadislerde sihir helâk edici yedi büyük günahın biri kabul edilmiş (Buhârî, "Veşâyâ", 23; "Tıb", 48; Müs-

lim, "İmân", 145), fal ve kehanet gibi o da yasaklanmıştır (Tayâlisî, s. 50). Bu tavır Hz. Peygamber'den sonra sahâbe tarafından devam ettirilmiş, Hz. Ömer hilâfeti sırasında büyücülük yapanların cezalandırılacağı ilân etmiştir (Muhammed Hamîdullah, s. 509-510). Konuyu kamu düzeni açısından ele alan fıkıh âlimleri dinî bakımdan inkârla sonuçlanan sihrin irtidat suçuna denk tutulmasını, bu sonucu doğurmayan sihirlerde ise sihirbaza toplum hayatında meydana getirdiği zarara göre işlem yapılmasını öngörmüşlerdir (*el-Muvatta'*, "UĶûl", 19; Şâfiî, I, 226-227; Cessâs, I, 61-72; İbn Kudâme, VIII, 151).

Pozitif bilim mensupları da sihir karşısında kararlı bir tutum sergilemişlerdir. Bilim ve felsefede sihir, temelde akla ve tecrübeye dayanan pratik düşüncenin bazı nesnelere mantık öncesi usullerle yararlanılması yöntemi olarak görülmüştür (Ülken, I, 3-6). Sihirbazlar, tabiatta meydana gelen olayları fizik kuralları ile açıklayan bilim adamlarının aksine gizli sebeplere dayandırırlar. Bu tutum bir yönüyle bilimin gelişmesine engel olurken diğer yönüyle ona katkıda bulunmuştur. Nitekim tarihte astroloji, simya, havâs ilmi gibi okült uygulamaların astronomi, kimya, tıp, eczacılık vb. ilimlerin gelişmesine yardımcı olduğu bilinmektedir. Günümüzde de tecrübî metotları aşan telepati, telekinezi ve parafizik olaylar parapsikoloji tarafından araştırma konusu yapılmaktadır. Bu alandaki çalışmaları ile tanınan Hans Holzer paranormal fenomenlerin, mahiyetleri şimdilik bilinmeyen bazı tabiat kanunları çerçevesinde meydana geldiğini ve ileride bilinme ihtimallerinin bulunduğu nu belirtir (*DîA*, XVI, 185-188). Bu bilgilerden büyüye meşruiyet çıkarma yerine evrende henüz keşfedilmeyen birçok alanın bulunduğu anlamı çıkarılmalıdır. Fakihlerin ve bilim adamlarının karşı tavırlarına rağmen fal ve kehanet gibi sihir de halk kültüründe tarih boyunca yaşayagelmiştir. Bu ise Câhiliye geleneğinin değişik şekillerde yaşamaya devam etmesinden başka bir şey değildir. Bu sebeple yıldızların etkisine dayanan gizemli sihir çeşitlerinin dinin dejenerasyonu sonucu ortaya çıkmış metafizik anlayışları yansıtan sahte bir inanç, mücizeye bir nevi alternatif ortaya koymaya çalışan büyücüyü de tarihte benzerlerine çok rastlanan sahte peygamber olarak değerlendirmek mümkündür. Sihrin göz bağıcılığa (şa'beze) dayanan türlerinin ise doğrudan imanla değil amel ve ahlâkla ilgili eylemler niteliği taşıdığı, burada bazı gizli yetenek ve bilgilerin kulla-

nilması suretiyle insanların aldatılması, istismar edilmesi ve zarara uğratılmasının söz konusu olduğu söylenebilir. Öte yandan zaman zaman insanoğlunun tabiatın gizliliklerini veya sebebi bilinmeyen olayları (paranormal fenomenler) kavrama çabasının sihir olarak isimlendirildiği de bilinmektedir. Bu tür olayların tekrar edilememesi onların bilimin alanına girmesine engel teşkil etmektedir.

**Literatür.** Sihir konusunda eski Mısır, Yunan, Bâbil ve Hint kültürlerinde birçok eser yazılmış, İslâmî dönemde de bu gelenek devam ettirilmiştir. Bununla birlikte İslâmî literatür daha çok sihrin gerçekliğinin olup olmadığı noktasında odaklanmıştır. İbnü'n-Nedîm azâim, şa'beze, sihir, nîrencât, hiyel ve tılsım konusunu işlerken Hz. Süleyman'ın yaptığı gibi cinleri istihdam ederek gerçekleştirilen işlere azâim adını verir ve bunun dinen câiz sayıldığını belirtir. Buna karşılık İblîs veya torunu Bîzah'ın yardımlarıyla yapılan işleri sihir diye isimlendirip dinen yasak olduğunu kaydeder (*el-Fihrist*, s. 445-447). İbn Haldûn, Bâbil'de Süryânî ve Keldânîler'in, Mısır'da Kıptîler'in ve başkalarının sihir konusunda birçok eser yazdığını, ancak bunların çok azının Arapça'ya tercüme edildiğini, Bâbil sihrini konu edinen *el-Filâhâtü'n-Naba'iyye*'nin bunlardan biri olduğunu ve daha sonra gelen müelliflerin bu eserlerden yararlandıklarını belirtir. Doğu'da Câbir b. Hayyân'ı, Batı'da Ebü'l-Kâsım Mesleme b. Ahmed el-Mecrîfî'yi örnek gösterir (*MuĶaddime*, s. 482-483). Taşköpriezâde ise sihiri Hint, Bâbil, Yunan ve İbrânî-Kıptî-Arap gelenekleri olmak üzere dörde ayırdıktan sonra birinciye Rûkneddin el-Âmidî'nin *Mir'âtü'l-me'ânî li-idrâki'l-âlemi'l-insânî* adlı eserini, ikinciye İbn Vaşşiyye'nin *Kitâbü Sihri'n-Naba'i*'ni, üçüncüye Aristo'nun İskender'e yazdığı mektupların yanında *Kitâbü'l-VuĶûfât li'l-kevâkib*, *Kitâbü't-Tîmavus* adlı eserleriyle Mecrîfî'nin *Gâyetü'l-hakîm*'ini, dördüncüye Halef b. Yûsuf'un *Kitâbü'l-Amâ*, Ebû Bekir el-Hârizmî'nin *Kitâbü'l-Cemhere*, Endelüsî'nin *el-İzâh* adlı eserleriyle *Kitâbü'l-Besâtîn li'stiĶdâmi'l-ins li-ervâhi'l-cin ve's-şeyâtin*, BuĶyetü'n-nâşid ve *MaĶlabü'l-kâsîd* gibi eserleri örnek gösterir (*Miftâhu's-sa'ade*, I, 338-339). Malfred Ullmann da *Gehezim-wissenschaften im Islam* adıyla neşrettiği kitabında (Leiden 1972) konuya geniş bir bölüm ayırmıştır. Burada zikrettiği literatür içinde Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'nin *Kitâbü'l-Havâş ve Ri-sâle fi şan'ati't-tılsâmât*'ı, Câbir b. Hay-

yân'ın *Kitâbü'l-Bahş ve Kitâbü'l-Ham-sîn'i*, İbn Vahşiyne'nin *Kitâbü's-Sihri'l-kebir'i*, Ebü'l-Kâsım el-Mecrî'nin *Gâyetü'l-hakîm ve ehaqq'u'n-neticeteyn bi't-takdîm'i*, Fahreddin er-Râzî'nin *es-Sırrü'l-mektûm fi esrârî'n-nücûm'u*, Ahmed b. Ali el-Bûnî'nin *Şemsü'l-ma'ârifü'l-kübrâ'sı* ve İbnü'l-Hâc et-Tilimsânî'nin *Şümûsü'l-envâr ve künûzü'l-esrâr'ı* dikkat çekmektedir. Basılan klasik eserler arasında Fahreddin er-Râzî'nin *Kışşatü's-sihr ve's-sehare fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (nşr. Muhammed İbrâhim Selîm, Kahire 1985), İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Def'u's-şer mine'l-hased ve's-sihr* (Riyad 1991) ve İbn Hacer el-Askalânî'nin *es-Sihr ve'l-kehâne ve'l-hased'ini* (Kahire 1990) zikretmek gerekir.

Sihir ve büyü hakkındaki modern çalışmalar arasından öne çıkanları şöylece sıralamak mümkündür: Avanzâde Mehmed Süleyman, *Tılsım Sihir Büyü: Bizdeki Te'sirât ve Tedkikâtı* (İstanbul 1330); Ahmed Hasan Müslim, *Kaşıyyetü's-sihr ve Hârût ve Mârût* (Kahire 1983); Selvâ Ali Selim, *es-Sihr ve'd-dîn: Dirâse fi tahlîli'l-mazmûn* (Kahire 1989); Sa'd Muhammed Muhammed Mersifi, *es-Sihr ve's-sehare fi dav'i'l-hadîsi'n-nebevî* (Küveyt 1409/1989); Züheyr Hamevî, *el-İnsân beynes-sihr ve'l-âyn ve'l-cin* (Küveyt 1410/1990); İbrâhim Kemal Edhem, *es-Sihr ve's-sehare min minzârî'l-Kur'ân ve's-Sünne* (Beirut 1991); Tâceddin Nevfel, *es-Sihr ve's-sehare ve'l-vikâye mine'l-fecere* (Kahire 1993); Seyyid Cümeylî, *es-Sihr ve tahzîrül-ervâh beynel-bida' ve'l-hakâ'ik* (Kahire 1993); İbrahim Akgün, *Kur'an'da Sihir Kavramı* (yüksek lisans tezi, 1993, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Yusuf Özbek, *İslâm Açısından Sihir* (İstanbul 1994); Fethi Yeken, *Hükümü'l-İslâm fi's-sihr ve müstekkâtihi* (Beirut 1994); Hayat Saïd Ömer Ba Ehzâr, *Mevkıfû'l-İslâm mine's-sihr: Dirâse naqdiyye 'alâ dav'i 'aķideti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (Cidde 1415/1995); Ömer Süleyman Eşkar, *'Alemü's-sihr ve's-ş'a'uze* (Amman 1418/1997); Sevim Asimgil, *Büyü-Sihir-Fal-Yıldızname-Kehanet-Nazar: İnsanlık Tarihinin Gizemli Dünyası* (İstanbul 1999); Mahmûd Kâsım Hamûd, *es-Sihr fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Amman 2001); Âbidin Zeynel Tambağ, *Cin Sihir Büyü* (İstanbul 2004); Abdülfettah es-Seyyid Tühî, *Sihru Hârût ve Mârût fi'l-el'âbi's-sihriyye* (Beirut, ts.); Cemal Anadol, *Tarihten Günümüze Kadar Doğu ve Batı Kültürlerinde Halk İnanışları ve Büyü* (İstanbul 2006); Reşid Leyzûl, *el-Cin ve's-sihr fi'l-manzûri'l-İslâmî* (Beirut, ts.).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 648; *Kâmus Tercümesi*, II, 381-383; *Müsned*, IV, 367; VI, 57, 63, 96; Tayâlisî, *Müsned*, Haydarâbâd 1321, s. 50; Şâfiî, *el-Üm*, I, 226-227; İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifü'l-hadis* (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 178-186; Taberî, *Câmi'ü'l-beyân* (Bulak), I, 455; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 189; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 20<sup>a</sup>, 907<sup>a</sup>; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 51-57, 60-72; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire 1348, s. 445-447; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 865-868; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 187, 193, 199-200; XXXII, 179; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğni*, Riyad, ts. (Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîse), VIII, 151; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'* (nşr. M. İbrâhim M. Hifnâvî – Mahmûd Hâmîd Osman), Kahire 1416/1996, II, 48, 57; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muħit*, Kahire 1329, I, 329; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tefsîrû'l-Mu'avvizeteyn* (nşr. Seyyid b. İbrâhim), Kahire 1989, s. 44-51; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 181, 217; İbn Haldûn, *Muḳaddime* (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beirut 1415/1995, s. 482-486; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 338-339, 364-370; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 510; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 532, 539; Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz'i 'Amme*, Kahire 1904, s. 181-183; Reşid Rizâ, *Tefsîrû'l-menâr*, I, 401; Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul 1933, I, 3-6; Cemâleddin el-Kâsımî, *Tefsîrû'l-Kâsımî: Meḥâsinü't-te'vil* (nşr. M. Fuâd Abdülbâki), Beirut 1978, II, 210; XVII, 304; M. Ebü'n-Nür el-Hadîdî, *'İşmetü'l-enbiyâ'*, Kahire 1399/1979, s. 100-104; Muhammed Hamîdullah, *el-Veşâ'iku's-siyâsiyye*, Beirut 1403/1983, s. 509-510; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Beirut 1405/1985, VI, 4008; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988, I, 203; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (trc. Cahit Koçak – Ahmet Ertürk), İstanbul 1996, I, 28; M. İzzet Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs: Nüzul Surasına Göre Kur'an Tefsiri* (trc. Şaban Karataş), İstanbul 1997, I, 199; Ali Köse, "Hârikulâde", *DİA*, XVI, 185-188.

İLYAS ÇELEBİ

### SİHR-i HELÂL

(سحر حلال)

Bir beyitte

hem önceki hem sonraki kelimelerle  
anlamı bütünleme sanatı;  
insanı büyüleyici,  
olağan üstü güzel söz.

Türk edebiyatında Tanzimat'tan günümüze kadar yazılan edebî sanatlarla ilgili kitaplarda sihr-i helâlin birbiriyle ilgisi olmayan iki ayrı tanımı vardır. Bunlardan ilki bazı klasik belâgat kitaplarında yer almış olsa da üzerinde az durulan, hatta bazı müelliflerin hiç bahsetmediği "güzel ve veciz söz"dür. Nitekim Muallim Nâci *İstılâhât-ı Edebiyye*'sinde (s. 7) ilk olarak sihr-i helâli ele almış ve onun "kelâm-ı

bedî" mânasında kullanıldığını söylemiştir. Şemseddin Sâmî de "sihir" maddesinin üçüncü mânasını "şiir ve fesahat gibi insanı meftun eden hüner" diye kaydeder. Sihr-i helâlin bu anlamının kaynağı, "İnne mine'l-beyâni sihren / le-sihren" hadisinden kaynaklanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde geçen sihir kelimesi, çok defa Hz. Peygamber'in kendisine vahyedilen âyetleri beyan ettiğinde kâfirlerin buna inanmayarak, "Bu sihirden başka bir şey değildir" şeklindeki inkârları dolayısıyla zikredilmektedir. Bakara sûresinin 102. âyetinde ise sihirle ilgilenenlerin ebedî hayat nasip alamayacakları belirtilmiştir. Buna göre sihir yapmak ve yaptırmak haramdır (bk. SİHİR). Ancak Resûl-i Ekrem'in zikredilen hadisi, aynı zamanda güzel sözün insanı büyüleyici gücü yüzünden helâl bir sihir olduğu şeklinde anlaşılmasına da yol açmıştır. Nitekim Ali Şîr Nevâî, Lâmiî, Ulvî, Nev'î, Abdülhad Nûri, Re'fet, Ni'metî, Yârî gibi şairlerin divanlarının dîbâcelerinde bu hadis insana tesir edici ifadeye cevaz ve teşvik olarak telakki edilmiş (bk. Üzgör, bibl.), bunların dışında birçok şiirde bu görüş sanatlı bir şekilde tekrarlanmıştır. Sihr-i helâlin kesin ve ihtilâfsız bir tanımı olmadığı için bir sözün sihr-i helâl sayılıp sayılmayacağı kişiye göre değişmektedir. Belâgatçılar, bu sanata örnek olarak içinde sihr-i helâl ibaresinin geçtiği mısra ve beyitleri zikretmekle yetinmişlerdir. Sünbülzâde Vehbî'nin, "Olmayıp sihr-i helâle meyyâl / Şi're sa'y et ki odur sihr-i helâl" beyti bu anlayışı ifade eder.

Sihr-i helâlin ikinci anlamı ilkinden daha yaygın olup kaynaklardaki örneklerin çoğu bu mâna ile ilgilidir. Buna göre en eski tanımı Muallim Nâci yapmıştır: "Beyit arasında hem kelimât-ı sâbikanın tetimmesi hem de kelimât-ı lâhikanın mukaddimesi addolunabilecek sûrette bir lafz veya terkîp irad etmektir." Biraz farklı bir tanımı ise Kaya Bilgegil verir: "Bir kelime veya kelimeler grubu bir beytin ilk mısraı sonunda yer aldığı zaman önce o mısradaki cümle tamam olacak, aynı zamanda birinci mısraa ait bu son unsur bir 'enjam-bement'la ikinci mısradaki ifadeye başlangıç teşkil edecektir." Bilgegil sihr-i helâli ilk defa yapıya bağlı sanatlar arasında zikretmiş ve bunu bir anjanbument (enjambement) olarak değerlendirmiştir.

Bazı kaynaklarda bu mânada sihr-i helâlin "eskilerin itibar ettikleri sanatlardan", diğer bazılarında ise "son dönem Türk şiirinde sıkça başvurulan söz oyunlarından" diye belirtilmesinin doğru olmadığını verilen örnek sayısının sınırlı ve hep birbirin-

den alıntı oluşu göstermektedir. Muallim Nâci'ye göre de bu sanat adıyla mütenasip olmayarak fazla itibar görmemiştir. Hatta divan şiirindeki örnekleri de "tesadüfî"dir. Yaygın örnekler arasında Hayâlî Bey'in, "Âkıl isen vahş ü tayrın şâhî ol Mecnûn gibi / Başına mürğ âşiyânından külâh-ı devlet al" beytinde ilk mısraın sonundaki "Mecnûn gibi" ibaresi aynı zamanda ikinci mısraın başında yer alabilecek anlamdadır. Hersekli Ârif Hikmet'in, "Sühandır sırr-ı Hak i'câz-ı Kur'ân / Sühânla sâbit olmuş iddiâdır" beytinde ilk mısraın sonundaki "i'câz-ı Kur'ân" terkihi ikinci mısraın da öznesi durumundadır. Fuzûlî'nin, "Merhem koyup onarma sînemde gamlı dâğın / Söndürme öz elinle yandırdığın çerâğın" beytinin ikinci mısraındaki "öz elinle" ibaresi hem önceki söndürmek fiilini, hem de sonraki yandırmak fiilini ilgilendirmektedir. Bütün örneklerde sihr-i helâlî teşkil eden ibare her iki mısradan da gramer bakımından aynı görevde bulunmaktadır.

Bu bilgilerin ışığında sihr-i helâlin ilk anlamı adıyla uygun ise de ikinci anlamın neden sihr-i helâl sayıldığı yeterince anlaşılammakta, Tanzimat'tan geriye doğru bu ikinci tasarrufu destekleyen ve sihr-i helâl adıyla anılmış bir söz sanatından bahsedilmeyişi de klasik şairlerin kullandığı ileri sürülen bu söz oyununa sihr-i helâl adının Tanzimat'tan sonra verildiğini düşündürmektedir. Bu mânasıyla sihr-i helâl teribinin Bakara sûresinin 102. âyetindeki ifade şekliinden çıkarıldığı akla yakın görünmektedir. Bu âyetteki, "Lâkin o şeytanlar küfrettiler, insanlara sihri ve Bâbil'de Hârût ile Mârût adlı iki meleğe indirileni öğretiyorlardı" cümlesine nahvî yapıyı dikkate alarak şöyle de mâna verilebilir: "İnsanlara sihri öğretiyorlardı ve Bâbil'de Hârût ile Mârût adlı iki meleğe indirileni (öğretiyorlardı)." Burada "indirilen" şeyin ne olduğu zikredilmemekteyse de bağlamdan bunun da sihir olduğu anlaşılmaktadır. Bu yorum, "öğretilen şeyin sihir olabileceği, fakat öğretilmediği ve kötüye kullanıldığı takdirde sihir olabileceği" şeklinde bir anlama da imkân bırakmaktadır. Burada dikkati çeken husus, bir defa geçen sihir kelimesinin âyetin dil bilgisi özelliği sebebiyle iki ayrı cümlelerin unsuru olabilmesidir. Buna göre meâl şöyle de olabilecektir: "İnsanlara sihri öğretiyorlardı. Bâbil'de Hârût ve Mârût adlı iki meleğe sihir indirilmiştir."

Böylece bugün sihr-i helâl denilen edebî sanatın bir yoruma göre bu âyette de bulunduğu görülmekte, üstelik sihri esasında her zaman haram olmadığı, bir ger-

çeği de ifade edebileceği ve kötüye kullanılmadığı takdirde helâl sayılabileceği mânası da çıkarılabilmektedir. Bu husus, ikinci mânasıyla sihr-i helâl sanatının nereden çıktığını ve neden bu ismi aldığını ifade eden bir delil gibi görünmektedir. Bunu bilinçli olarak ilk defa kimin kullandığı ve bu âyete atıf yapıp yapmadığı şimdilik bilinmemektedir (bk. Okay, bibl.).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Muallim Nâci, *İstlâhât-ı Edebiyye*, İstanbul 1307, s. 6-8; *Kâmûs-ı Türki*, s. 711; Tahir Olgun [Tâhîrülmevlevî], *Edebiyat Lügati*, İstanbul 1936, s. 118; Mustafa Nihat Özön, *Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü*, İstanbul 1954, s. 237; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri I. Belâgat*, Ankara 1980, s. 298-300; Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara 1983, s. 445-446; İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Ankara, ts. (Akçağ Yayınları), s. 441; Tahir Üzgör, *Türkçe Divân Dübâceleri*, Ankara 1990, s. 25, 28; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul 2000, s. 208-210; Orhan Okay, "Sihr-i Helâl Dair", *TUBA*, XXVIII/1 (2004), s. 169-175; Pakalın, III, 214; "Sihr-i Helâl", *TA*, XXIX, 19; "Sihr-i Halâl", *TDEA*, VIII, 15-16.  M. ORHAN OKAY

### SİİRDİ

(bk. MOLLA HALİL SİİRDİ).

### SİİRT

Güneydoğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Bir kesimi Güneydoğu Anadolu, bir kesimi Doğu Anadolu bölgesine giren ilin merkezi olan Siirt, kuzeydoğuda (Tayyartepe), doğuda (Türktepe) ve güneyde (Harmantepe) küçük fakat yamaçları dik tepelerle kuşatılmış, sadece güneybatı ve batıya doğru hafif meyille alçalan bir zemin üzerinde kurulmuştur. Bu kuruluş yeri özelliğiyle hilâl biçimindeki, başka bir deyişle amfiteatr şeklindeki şehirlerin tipik bir örneğini oluşturur. Şehrin kurulduğu yer, tarihin her döneminde el-Cezîre düzlüklerini Doğu Anadolu yaylalarına ve bu yörelerin aracılığı ile Azerbaycan'a bağlayan yollar üzerinde bulunmasıyla önem taşımıştır. Şehrin adı gerek İslâm kaynaklarında gerek Batılı yazarlar arasında farklı şekillerde (İs'ird, Sîird, İ'sirt, Siirt, Sâird, Seerd, Sert, Saert, Sört, Söörd, Sö'ört) kaydedilmiş olup günümüz Türkçe'sinde ise Siirt biçiminde yazılmaktadır. Osmanlı tahrir kayıtlarında Siird veya İ'sird imlâsıyla belirtilir. Bu adın Keldânîce'de "şehir" anlamındaki "keert" (kaa'rat) kelimesinden geldiğini kaydeden bazı kaynaklar varsa

da Siirt isminin Sâmi dillerine ait olduğu genellikle kabul edilmiştir.

Siirt'in ne zaman kurulduğuna dair kesin bir bilgi yoktur. Şehrin yer aldığı kesim, Eskiçağ'da Asur ve Bâbil gibi Mezopotamya'da kurulan devletlerin hâkimiyetine girmemişse de bu devletlere komşu olmuştur. Daha sonra Medler'in ve Persler'in topraklarına katılmıştır. Milâttan önce 330'lu yıllara kadar devam eden Pers hâkimiyetinin ardından yöre Büyük İskender ve onun mirasçılarından Selevkoslar'ın eline geçti. Ortaçağ başlarında tekrar İran etkisi altına girdi ve Sâsânîler ile Doğu Roma (Bizans) arasında birkaç defa el değiştirdi. Hz. Ömer devrinde 18 (639) yılında hemen hemen bütün Güneydoğu Anadolu'yu çok kısa bir sürede fetheden İyâz b. Ganm tarafından İslâm topraklarına katıldı. İslâm egemenliği döneminde yaklaşık bugünkü Güneydoğu Anadolu bölgesine tekkabül eden el-Cezîre vilâyetinin ayrılmış olduğu üç âmillikten (Diyârimudar, Diyâribebâ ve Diyarbekir) ve Diyarbekir âmilliğinin sınırları içinde bulunuyordu. 388'de (998) vefat eden Şâbüştî, Siirt'in IV. (X.) yüzyılda büyük bir şehir olduğunu kaydeder (*ed-Deyârât*, s. 198), 433'te (1042) Türkmen akınlarına mâruz kaldıysa da bu durum uzun sürmedi. Siirt 472'de (1079-80) Mervânîler'in elinde bulunuyordu. Sultan Melikşah 476'da (1083) Mervânîler'in hâkimiyetindeki toprakları Fahrüddeve İbn Cehîr'e iktâ edip onu bölgenin fethiyle görevlendirdi. Fahrüddeve, Mervânîler'in elinde bulunan bütün toprakları ve Siirt'i ele geçirip Büyük Selçuklular adına hutbe okuttu (478/1085). Suriye Selçuklu Hükümdarı Tâcüddevle Tutuş 486'da (1093) Diyarbekir bölgesini ele geçince Siirt'i Kızılarslan'a iktâ etti. Sultan Berkıyaruk ile Muhammed Tapar arasında meydana gelen son savaşta (496/1103) Kızılarslan, Muhammed Tapar'ın saflarında yer aldı. Ertesi yıl yapılan antlaşmada Siirt de Muhammed Tapar'a bırakılan şehirler arasındaydı. Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. Kılıcarslan, Malatya'yı alıp (500/1106) Urfa'yı bir süre kuşattıktan sonra Musul üzerine yürüyünce Siirt Emîri Kızılarslan da ona itaat eden beyler içinde bulunuyordu. Daha sonra Hısnikefâ Artuklularına bağlanan Siirt 538 (1143-44) yılında İmâdüddin Zengî'nin eline geçti (İbnü'l-Esîr, XI, 94). Celâleddin Hârizmşah'ın Âmid önlerinde yenilmesi üzerine Hârizmşah'ı doğuya doğru kovalayan Moğollar bu yöredeki başka yerlerle birlikte Siirt'i de tahrip edip eman verdikleri halkı kılıçtan geçirdiler (628/1231) (*a.g.e.*, XII, 499). Bu yılların ardından şehri ziya-



Siirt'ten  
bir görünüşü

ret eden Hamdullah el-Müstevfî'nin Siirt'i 46.500 dinar gelir getiren büyük bir belde olarak tasvir ettiğine bakılırsa Moğol tahribinin etkisini kısa sürede giderdiği anlaşılır (*Nüzhetu'l-ı-kulûb*, s. 105). İlhanlılar'ın ve onların halefleri durumundaki Celâyirîler'in hâkimiyeti altına giren Siirt, Timur istilâsını da gördükten sonra 866'ya (1462) doğru Akkoyunlular tarafından ele geçirildi. XVI. yüzyılın başlarında Safevîler'in eline geçti. Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran'da Safevîler'e karşı kazandığı zafer sonrasında (920/1514) Siirt çevredeki başka yerlerle birlikte Osmanlı topraklarına katıldı. Osmanlı idarî teşkilâtında önceleri Diyarbekir beylerbeyliğinde bir kaza merkeziydi. Ardından Hısnıkefâ ile birlikte sancak statüsü kazandı.

Osmanlı idaresine girişinden az sonra, 1526 yılına ait bir bilgiye göre Siirt dört mahalleli (Ras / Reis, Bağa, Beyder, Halfaniye) küçük bir şehir konumundaydı. Dört mahallede toplam 406 hâne, elli sekiz mücerretten (bekâr) oluşan müslümanlar yaşıyordu. Erâmine şeklinde zikredilen, içlerinde farklı hristiyan grupların da bulunduğu topluluk ise 217 hâne, yetmiş dört mücerret nüfusa sahipti. Şehirde ayrıca on dört hâne, dört mücerretten oluşan bir yahudi cemaati vardı. Bu rakamlara göre Siirt'in nüfusu 637 hâne yani yaklaşık 3500-4000 kişiden oluşuyordu. Şehirde ulucami (câmi-i kebîr) vakıflarıyla kaydedilmişti. Vakıf gelirleri içinde ayakkabıcı, bakkal, saraç, muytab / mutaf, cüllâh dükkânları da vardı. Bunlar elli adet olmak üzere Siirt Çarşısı'nda yer alıyordu. Diğer vakfı olan mescidler ise otuzu buluyor, vakıf gelirlerinin çoğu dükkân kiralarından sağlanıyordu. Bunlardan bazıları Hızır (kırk dükkân geliri), Asker / Asâkir, Bağdâdî, Karakuş, Şeyh Dâvud, Ayn Sor, Meydan ve Mısırî Ahmed mescidleriydi. Ayrıca

Cemâliye adlı bir de medrese vardı. Tahrir kayıtlarına göre şehirde ayakkabıcılık, dokumacılık ön plandaydı. Burada bir boyahane işletmesinin mevcudiyeti şehrin dokumacılık sektöründeki önemine işaret eder. Nitekim şehirdeki pamuklu pazardan yılda 2500 akçelik mukâtaa geliri sağlanıyordu. Pamuklu yanında yünlü dokumacılığı da yapılıyordu. Şehir yakınındaki Deyrimiryakos Manastırı'ndan yıllık 5000 akçe gelir sağlanıyordu. Siirt Kalesi'nde bu tarihlerde kırk altı muhafız görev yapıyordu.

XVII ve XVIII. yüzyıllara ait bilgilere sahip olunamayan Siirt şehrinin XIX. yüzyıldaki durumu hakkında buradan geçen seyyahlar ve müellifler bilgi verir. Bu yüzyılın başlarında Macdonald Kinneir şehrin nüfusunun 3000 kişiden ibaret olduğunu kaydeder. 1836'da Siirt'i ziyaret eden J. Shiel ise 1000 hâne bulunduğunu bildirmektedir. Daha sonra Ainsworth tarafından ileri sürülen 5000 nüfus da Shiel'in hâne sayısı olarak verdiği bilgiyi doğrulamaktadır. XIX. yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı-Mısır savaşı münasebetiyle Türkiye'de bulunan Helmut von Moltke 1838'de şehrin önemli ölçüde harabe halinde bulunduğunu yazar. Siirt şehrinin nüfusuyla ilgili XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait bilgiler şehrin nüfusunun artarak 10-15.000 kişi arasında olduğunu göstermektedir. 1864 yılına ait bilgi sunan Alexander Schlaefli, Siirt'i Bohtan (Botan) suyu vadisinin ekonomik merkezi diye gösterir. 1892-1893 yıllarında Musul-Trabzon arasında seyahat ederken Siirt'e de uğrayan Eduard Nolde şehrin nüfusunun 12-15.000 arasında olduğunu söyler. Yaklaşık aynı yıllara ait bilgi veren V. Cuinet ise Siirt şehrinin nüfusunun 15.000 civarında tahmin eder. XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Siirt'in yakın çevresinde meydana gelen Ermeni

baş kaldırılmaları (özellikle Sasun'daki olaylar) Siirt şehrini de rahatsız etmiştir. I. Dünya Savaşı'ndan önceki yıllara ait bir Rus kaynağı şehrin nüfusunu 16.500 olarak gösterir. Bu yıllarda şehir Rus ve İngiliz cepheheleri yakınında kalması sebebiyle zarar görmüştür. Mütareke döneminde de kısa süreli bir İngiliz işgaline uğramıştır.

Osmanlı idarî teşkilâtında Tanzimat'tan sonra eyalet sisteminden vilâyet sistemine geçilince Diyarbekir vilâyetine bağlı kalan, 1884'te Bitlis vilâyetine nakledilen Siirt, Cumhuriyet döneminin başlarında bir il merkezi durumuna getirilmiştir. Siirt'in bu dönemin başlarında 15.000'i bulmayan nüfusu (1927 sayımında 14.830 nüfus) 1950 yılına kadar arada düşüşler de göstererek hemen hemen aynı seviyede kalmıştır (1935'te 16.036, 1940'ta 17.086, 1945'te 16.210 ve 1950'de 15.580 nüfus). O yılların Siirt'i etrafı yeşillikler, bahçe ve tarlarla çevrili, başka yörelerde rastlanmayacak bir ev tipindeki (dışarıdan bakılınca düz damlı, fakat evin içinden bakılınca kubbeli) mahallelerden oluşan küçük bir yerleşme durumundaydı. Yörede "cas" adı verilen alçı taşının (jips) kullanımıyla yapılan bu ev tipinin bazı örnekleri Siirt'in özellikle doğusundaki eski mahallelerinde halen görülmektedir.

1950 yılından itibaren şehrin nüfusunda belirli bir artış izlenebilmektedir. 1955'te 20.000'i aşan (20.819) nüfus 1965'te 25.000'i (25.480), 1980'de 40.000'i de geçmiştir (42.291). Bu artışta payı olan olaylar arasında 1950-1960 yılları arasındaki dönemde bir eğitim tümeninin Siirt'te yerleşmesi, ayrıca kırdan şehre olan göçler ve şehri çevresine bağlayan yolların iyi bir duruma getirilmesi, şehirde küçük çapta da olsa sanayi faaliyetlerinin başlaması (un, tuğla, kiremit fabrikaları ile 1973'te kurulan Siirt meydan kökü sanayii), ayrıca 1949 ilk imar planı, 1967 ikinci imar planı ve 1977'deki ek imar planının uygulamaya geçirilmesi sayılabilir.

1980'li yılların başında on dört mahalleli ibaret olan Siirt şehri, bu tarihten sonra gelişmesini daha da hızlandırarak 1985'te 50.000 nüfusa da geçmiş (53.884), 1990'da 70.000 nüfusa (68.320), 2000 yılında da 100.000'e çok yaklaşmış (98.281), 2007 sayımında ise 100.000'i de aşmıştır (117.599). Bu nüfus sayıları günümüzde on dokuzuncu yüzyılın mahallelerinde yaşamakta ve şehir batı-güneybatıya doğru modern mahallelerle büyüme eğilimi göstermektedir. Bu büyüme 1960'lardan sonra Yenimahalle, 1970'lerden sonra Âfe-



Siirt Ulucamii

teverleri, Çal, Doğan, 1980'lerden sonra Kooperatif, Evren, 1990'lardan sonra İsmail Çelik isimli mahallelerin ortaya çıkışıyla gerçekleşmiştir. Bunlara ilâve olarak yakınınıdaki Bağtepe (eski Halenze) köyünün 1985 yılından sonra şehrin belediye sınırları içine alınmasıyla bir büyüme görülmektedir. Şehrin merkezî kesimi ise Aydınlar ve Hükümet caddelerinin Doğan caddesiyle birleştiği üçgen biçimli alan içerisinde gelişmiştir. Siirt'in geleneksel uğraşlarından olan Siirt battaniyesi dokumacılığı (tıftık keçisinin yöreye özgü bir türü olan keçinin tüylerinden dokunur) önce-leri gelişme aşamasına geçmiş (1940'lı yıllarda 135, 1970'li yıllara doğru 200 el tezgâhı), günümüzde ise tezgâh sayısı bir hayli azalmıştır. Siirt ayrıca Selçuklular'dan kalma 1129 tarihli ulucami, Artukoğulları'ndan kalma Asakir Camii (Çarşı Camii) ve şehrin yakın çevresindeki tarihî eserleri görmeye gelenler için bir turistik merkez olarak da gelişmeye adaydır.

Siirt şehrinin merkez olduğu Siirt ili Van, Bitlis, Batman, Mardin ve Şırnak illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Aydınlar, Baykan, Erüh, Kurtalan, Pervari ve Şirvan adlı altı ilçeye ayrılır. 5373 km<sup>2</sup> genişliğindeki Siirt ilinin sınırları içinde 2007 yılı nüfus sayımının sonuçlarına göre 291.528 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise elli dört idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Siirt'te il ve ilçe merkezlerinde 140, bucak ve köylerde 354 olmak üzere toplam 494 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı 93'tür.

#### BİBLİYOGRAFYA :

998 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-ı Bekr ve Arab ve Zü'l-kâdiriyye Defteri: 937/1530 (nşr. Ahmet Özkılıç), Ankara 1998, I, 270-277; Şâbüştî, *ed-Deyârât* (nşr. K. Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 198, 383, 420; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 74; XI, 94; XII, 499; Müstevfî, *Nüzhetu'l-kulûb* (Strange), s. 105; Şeref Han, *Şerefnâme* (trc. Mehmet Emin Bozarslan), İstanbul 1971, s. 182;

Helmuth von Moltke, *Türkiye Mektupları* (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 197; Cuinet, II, 600-603; A. Schlaefli, *Reisen in den Orient*, Winterthur 1864, s. 49; M. Halil Yanıç, *Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi*, İstanbul 1944, s. 135, 142, 147, 155; Ömer Atalay, *Siirt Tarihi*, İstanbul 1946; L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents*, Paris 1962, s. 30; Ahmet Necdet Sözer, *Dişarbakır Havzası*, Ankara 1969, s. 48, 92-95, 141, 156; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973, s. 179, 194, 210, 211; Nejat Göyünç, "XVI. Yüzyılda Güneydoğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri* (haz. Osman Okyar – Ünal Nalbantoğlu), Ankara 1975, s. 71-102; a.m.f., *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Ankara 1991, s. 16, 35, 36; Abdülkerim Özyayın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)*, Ankara 1990, s. 60, 68; Cumhur Kılıçoğlu, *Her Yönüyle Siirt*, Ankara, ts. (Kadioğlu Matbaası); Bekir Sami Seçkin, *Başlangıçtan Günümüze Siirt Tarihi*, İstanbul 2005; Metin Tuncel, "Geçmişten Günümüze Siirt Şehri", *Uluslararası Siirt Sempozyumu*, İzmir 2007, s. 27-29; Ali Saim Ülgen, "Siirt Ulu Camii", *VD*, sy. 5 (1962), s. 153-155; Besim Darkot, "Siird", *İA*, X, 619-621; C. E. Bosworth, "Siird", *EL<sup>2</sup>* (Fr.), IX, 596; Suraiya Faroqi, "Siird", *a.e.*, IX, 596-597.



METİN TUNCEL

## SİİRT ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

## SİKA

(السكة)

Râvinin güvenilir olduğunu ifade eden hadis terimi.

Adâlet ve zabt vasıflarına sahip râviler hakkında kullanılan ta'dîl lafızlarından biridir. Sa'd b. İbrâhîm'in (ö. 127/744-45), "Hadisi sika râvilerden alınız" denilirdi şeklindeki ifadesi (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmî*, I, 130) terimin erken dönemlerden itibaren kullanıldığını göstermektedir. Müslüman, bulûğa ermiş, akıl ve takvâ sahibi olmak,

ayrıca mürüvvet râvide aranan adâletle ilgili özelliklerdir. Bunlardan birinin yokluğu halinde râvi güvenilirliğini kaybeder. Râvi ayrıca zabt vasfına da sahip olmalıdır. Unutkan ve dalgın olmamak, ezberden rivayet ediyorsa hadisi kusursuz biçimde ezberlemiş olmak, kitaptan rivayet ediyorsa kitabını dikkatli bir şekilde yazmış, kontrol etmiş ve korumuş olmak, mâna ile rivayet ediyorsa hadis metninde değiştirdiği kelimelerin mânalarını iyi bilmek ve hadisin mânasında herhangi bir değişikliğe yol açmamak gibi hususlar zabt açısından râvide aranan özelliklerdir. Genel kabule göre râvinin güvenilir olduğu hadis ilmindeki şöretiyile ve yetkili bir âlimin onun sika olduğunu ifade etmesiyle bilinebilir. Sika râvinin rivayeti delil olarak kullanıldığı gibi sadece onun rivayet ettiği hadis de makbul sayılmıştır.

Sika tabiri genellikle râvinin adâlet ve zabt sahibi olduğunu ifade etmekle birlikte onun zabt bakımından bütünüyle kusursuz olduğunu göstermez. II. (VIII.) yüzyılın önde gelen hadis münekkittlerinden Abdurrahman b. Mehdî, Hakem b. Uteybe'nin sika-sebt lafızlarıyla güvenilirliğini ifade ettikten sonra "lâkin yahtelifü" diyerek bu zatın bir kısım rivayetlerinde ihtilâf bulunduğunu, dolayısıyla zabtında bazı kusurlar olduğunu belirtmiştir. III. (IX.) yüzyıl âlimlerinden Ya'kûb b. Şeybe'nin sika olarak nitelediği bir râvi hakkında "zaifü'l-hadis" ve "zaifün cidden" lafızlarını kullanması da söz konusu râvinin zabtındaki kusur sebebiyledir. Dolayısıyla sika diye nitelenen bir râvinin naklettiği hadislerin delil olarak kullanılmasına engel teşkil etmeyecek seviyede kusurları bulunabilmektedir. Hadis münekkittleri, "Rivayeti hususunda konuşulmuştur"; "Rivayetinde gevşeklik ve problem vardır"; "Hata ettiği olmuştur"; "Bazı hataları vardır"; "Güvenilirdir fakat diğer insanlar gibi hata eder" gibi ifadelerle râvide bulunan bu tür kusurlara işaret etmişlerdir. Yaygın olmamakla birlikte sika tabiri hadis rivayetinde zayıf, fakat özellikle dindarlığı açısından güvenilir, hadis ilmi konusunda yetersiz, fakat hadisi alışında güvenilir olduğunu ifade etmek için de kullanılmıştır. Bazı müteahhir âlimlerinin meçhul olmayan, cerhedildiği de bilinmeyen râviler hakkında da bu terimi zikrettikleri olmuştur.

Râvinin güvenilir olduğuna delâlet etmek üzere sika terimi yaygın bir kullanıma sahiptir. Terime ya tek başına veya tekrar edilerek yahut râvinin zabt bakımından zayıflığına delâlet eden diğer lafızlarla birlikte olmak üzere üç farklı şekilde yer

verilmiş olup bunların râvinin güvenilirliğine delâletleri aynı seviyede değildir. Râvinin güvenilirliğine delâlet etmesi açısından tekrar edilmesi tek başına kullanılmasından, yalnız kullanılması da zayıflığına delâlet eden lafızlarla birlikte zikredilmesinden daha üstündür. Sika kelimesi kadar yaygın olmasa da râvinin güvenilirliği başka tabirlerle de ifade edilmiştir. “Ev-saku'n-nâs” (râvilerin en güvenilir), “es-betü'n-nâs” (râvilerin en sağlam), “ileyhi'l-müntehâ fi't-tesebbüt” (güvenilirliğin zirvesindedir), “lâ ahade esbete minh” (on dan daha güvenilir râvi yoktur), “men mis-lü fülân” (onun gibisi var mı?), “emîrül-mü'minîn fi'l-hadis” (hadis rivayetinde müminlerin lideridir), “imâmün fi'l-hadis” (hadis ilminde önderdir), “fülânün lâ yüs'elü anh” (falan râvi nasıldır diye sorulmaz), “lâ a'rifü lehü nazîran fi'd-dünyâ” (dünyada bir benzerini tanıyamıyorum), “fülânün as-daku men edrektü mine'l-beşer” (falanca, insanlar içinde karşılaştığım en doğru sözlü kimsedir), “keennehû mushafun” (mushaf gibi güvenilirdir), “cihbizün” (hadis uzmanıdır), “fârisü'l-hadis” (hadiste mahirdir), “fülânün en-nâsü iyâlün aleyhi” (bu ilimde diğerleri onun talebeleridir), “şek-kühü ke-yakîni gayrihi” (onun tereddüdü bile başkasının kesin bilgisi gibidir), “ke-ennallâhe halaka fülânen li-hâze-ş-şe'ni” (Allah falanı bu ilim için yaratmıştır), “fülânün hüve't-takiyyü'n-nakiyyü lem era mislehü” (falan benzerini görmediğim takvâ sahibi ve titiz bir kişidir), “fülânün min sikâti's-sikât” (falan sikaların da sikası arasında yer alır), “fülânün ehlün ellâ nedaa lehü şey'en” (falan hiçbir rivayeti terkedilmeyecek liyakattedir), “fülânün lâ yehtelifü fihî ahadün” (falanın güvenilirliği tartışılmaz), “fülânün diâme” (falan bu ilmin temel taşıdır), “izâ eredte'l-hadisê fe'lezem fülânen” (hadis öğrenmek istiyorsan falanın peşini bırakma), “fülânün yahtâcü ilâ mütâbi” (falanın destekleyici rivayete ihtiyacı mı olur?), “fülânün mâ ahtae fi hadîsin vâhid” (falan hiçbir hadiste hata yapmamıştır), “sayrafiyyü'l-hadis” (hadis sarrafı), “rûknün mine'l erkân” (hadis ilminin temel taşlarından biridir), “zâke ahadü'l-ahadeyn” (hadis ilminde belli başlı iki kişiden biridir) tabirleri râvinin en üst seviyede güvenilirliğini ifade eder. “Sikatün sikatün” (çok güvenilir), “sikatün sebtün” (güvenilir ve titizdir), “sikatün hüccetün” (kendisi güvenilir, hadisi delildir), “sikatün hâfizun” (güvenilir bir hadis hâfızıdır), “sikatün mütknün” (güvenilir ve hadis rivayetinde titizdir), “mâ alimtü illâ hayren” (hakkında hayırdan başka bir bilgin

yoktur), “hâfizun” (rivayetlerini ezberleyen güvenilir râvidir), “metînün” (rivayetlerinde güçlüdür), “hüccetün” (rivayetleri delildir), “sebtün” (rivayetlerinde titiz bir râvidir), “behin” (rivayetleri iyidir), “sahîhu'l-hadis” (rivayetleri sahihtir) tabirleri de râvinin sika olduğuna delâlet eden diğer ta'dîl lafızlarıdır. Sika bir râvinin hadis rivayet ederken yaptığı fazlalıkların kabul edilip edilmeyeceği konusunda farklı görüşler vardır (bk. ZİYÂDETÜ'S-SİKA). Zayıf râvinin sika râviye veya sika râvinin kendisinden daha güvenilir râviye aykırı rivayette bulunması ise araştırmalara konu olmuştur (bk. MUHÂLEFET).

Hadis âimleri tarafından kaleme alınan tabakat, tarih, cerh ve ta'dîl, suâlât gibi kitaplar yanında zayıf ve metrûk râvilerle birlikte yer alan sika râviler hakkında da eserler telif edilmiştir. Ebül-Hasan el-İclî'nin *Târîhu's-sikât*'ı (nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1405/1984), İbn Hibbân el-Büstî'nin *eş-Sikât*'ı (nşr. Muhammed Abdürreşîd, Haydarâbâd 1393-1403/1973-1983), İbn Şâhin'in *Târîhu esmâ'i's-sikât mimmen nuqle 'anhümü'l-'ilm*'i (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Küveyt 1402/1982; nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1406/1986) bunlar arasında sayılabilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Lisânü'l-'Arab*, “vşk” md.; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 124; Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 109-111, 118-121, 464-465; a.mlf., *el-Câmi' li-ahlakî'r-râvi ve'âdâbi's-sâmi'* (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 130; İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-hadis*, s. 104-105; Nevevî, *İrşâdü'tullâbi'l-hakâ'ik* (nşr. Nüreddin İtr), Beyrut 1411/1991, s. 109, 111; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XI, 137; XVI, 70, 254; a.mlf., *Mizânü'l-ittidâl*, III, 82; a.mlf., *el-Mûkaza* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1412, s. 78; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, III, 248; VI, 174; Ebül-Hasan Mustafa b. İsmâil, *Şifâ'ü'l-'alil bi-elfâz ve kavâ'idü'l-cerh ve't-ta'dil*, Kahire 1411/1991, I, 125, 127, 137, 338-339; Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996, s. 113-127; G. H. A. Juynboll, *“Thika”, EI²* (İng.), X, 446; Emin Aşıkutlu, “Cerh ve Ta'dîl”, *DA*, VII, 398, 400; Mehmet Efendioğlu, “Râvi”, a.e., XXXIV, 473.



AHMET YÜCEL

#### es-SİKÂT (النقات)

İbn Hibbân'm  
(ö. 354/965)

sika kabul ettiği hadis râvilerini  
tanıttığı eseri.

*Târîhu's-sikât*, *eş-Sikât mine's-şahâbe ve't-tâbi'in ve etbâ'i't-tâbi'in* adlarıyla da anılan eser, müellifin hem sika hem zayıf râvileri tanıttığı *Kitâbü't-Târîhi'l-ke-*

*bîr*'inden sadece sika râvileri bir araya getirdiği çalışmasıdır. Zayıf râvileri ise *Kitâbü (Ma'rifeti'l-mecrûhîn mine'l-muhad-dişîn ve'q-du'afâ'i ve'l-metrûkîn* adlı eserinde toplamıştır. Kitabın girişinde telif sebebi hakkında bilgi verilmiş, Hz. Peygamber'in sünnetinin önemi, ilmin neşir ve tebliğinin gerekliliği, bu tebliğin ancak sahih hadislerin aktarılması ve sika râvilerin tanıtılmasıyla yapılabileceği belirtilmiş, telifte izlenen metoda değinilmiş, *eş-Sikât*'a alınacak râvilerin kabul şartları üzerinde durulmuş ve eserin telifi sırasında geçirdiği aşamalara işaret edilmiştir. Girişten sonra Resûlullah'ın hayatı geniş biçimde verilmiş, Hulefâ-yi Râşidîn'den başlayarak Emevî ve Abbâsî halifeleri tanıtılmış, bu kısım Halife Mutî'-Lillâh ile sona ermiştir. Ardından sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve daha sonraki râviler sıralanmıştır.

Eserde, bir sayıma göre 15.000 kadar hadis râvisi tabakalar halinde ele alınmış ve her tabakada yer alanların birbiriyle karşılaşma imkânının bulunması (likâ) şartı aranmıştır. *eş-Sikât*'ta râviler adlarının ilk harfine göre yarı alfabetik sıralanmış, ancak sahâbe tabakasında faziletleri sebebiyle aşere-i mübeşşereye ön sırada yer verilmiştir. Her tabakada önce adlarıyla, daha sonra künyeleriyle bilinen erkek râviler, ardından kadın râviler zikredilmiş, bu sıralamada zaman zaman aksamlar meydana gelmiştir. Râvilerin biyografileri verilirken onların isimleri, künye ve lakapları, memleketleri, ölüm tarihleri, hoca ve talebeleri hakkında bilgi aktarılmış, ayrıca “sika, şeyh, sebt, mutkin, müstakimü'l-hadis” veya “yuhtiü, yehimü, yüdelisü” gibi ifadelerle cerh ve ta'dîl dereceleri gösterilmiş, râvinin hangi şartlarda hüccet sayılacağı belirtilmiş, bazan dinî ve ahlâkî erdemlerine dair menkıbeler nakledilmiş, bazan da rivayetlerinden örnekler sunulmuş, cerhe yönelik mevcut tenkitlere de cevap verilmiştir. İbn Hibbân'a göre râvinin sika sayılmasına engel olan kusurlar onun naklettiği haberin senesinde olabileceği gibi, kendisinden bir önce veya bir sonraki yerde haberi hüccet sayılmayan zayıf bir râvinin bulunması, haberinin mürsel veya münkatî olması ve haberin isnadında o haberi duyduğunu açıkça ifade etmek istemeyen bir müdellisin yer alması gibi sebeplerle de olabilir.

Müellif iki hadis imamından birinin sika, diğerinin zayıf kabul ettiği bir râviye eserine alırken onun sika olup olmadığına delillere dayanarak kendisi karar vermiş, araştırmaları sonucunda sika kabul etmediğini



ise *eḍ-Du'afâ'* adlı eserinde zikretmiştir (*eṣ-Şikât*, I, 13). Onun bu eserinde yer alan bütün râvilerin sika olması gerekirken birçoğu hakkında, "Rivayetinde hata ederdî"; "Vehme kapılırdî"; "Tedlîs yapardı" gibi cerh nitelikli kusurlara da işaret edilmiş olması, müellifin sika saydığı kimselerde belli bir orana kadar bu tür kusurların bulunabileceğini kabul etmesiyle açıklanmaktadır. Ona göre sika râvi doğruları yanlışlarından çok olan kimsedir. *eṣ-Şikât*'ta mevcut bazı râvilerin bir yönüyle sika, bir başka yönüyle zayıf olarak gösterilmesi (müştebeh) hususuna açıklık getirilmiş, böyle râvilerin *Kitâbü'd-Du'afâ' bi'l-'ile'*inde ayrıca zikredileceği belirtilmiştir (*a.g.e.*, VI, 27; IX, 1). Bu husus müellifin bir çelişkisi veya gafleti ya da iki farklı ichtihadi olarak değerlendirilmiştir.

Eserde kendi bid'atına davet etmeyen bid'at ehli birçok râvi de yer almakta (*a.g.e.*, VI, 140), müellif bu râvileri yeri geldiğinde savunmaktadır. İbn Hibbân, cerhedildiği bilinmeyen ve rivayetleri sadece tanınmış bir kişi tarafından nakledilen 100'e yakın râviyi de eserine almış, onların cerhedildiği ortaya çıkıncaya kadar âdil sayılmaları gerektiğini söylemiştir. Bu durumda başkalarının "mechûlü'l-ayn, mestûr, mechûlü'l-hâl" dediği birçok râvi ona göre sikadır. Eserde yer alan, sika olduklarını sadece kendisinin belirttiği iddia edilen râvilerin çoğu bu gruptandır. Meselâ Sa'îd b. Cübeyr'den rivayet ettiğini söylediği Eyyûb el-Ensârî adlı râviden söz ederken (*a.g.e.*, VI, 60) onu tanımadığını, babasını bilmediğini, hakkında herhangi bir cerh yapılmadığını belirtmiş, daha sonra zabt ve itkân sahibi olarak bilinen tek râvisi Mehdî b. Meymûn'un ondan münker olmayan bir hadis rivayet ettiğini hatırlatmış ve bu yolla Eyyûb'dan meçhûliyet halinin kalktığına hükmederek onu eserine almıştır. *eṣ-Şikât*'ta güvenilirlikleri sorgulanmak amacıyla yer verilen râviler de vardır. Nitekim müellif, Mukanni' adlı râviden rivayeti bulunan Feza' adlı Kâdisiye Savaşı gazisi bir râviyi değerlendirirken onu da sahâbî olduğu söylenen şeyhini de tanımadığını, onları rivayetlerine güvendiği için değil tanıtmak maksadıyla eserinde zikrettiğini belirtmektedir (*a.g.e.*, VII, 326).

İbn Hibbân, *eṣ-Şikât*'ta meçhul râviler yer verdiği ve bazı konularda hataya düştüğü iddiasıyla Nâsırüddin el-Elbânî tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Elbânî, *eṣ-Şikât*'ta yer almaması gereken 100 kadar râvi hakkında *Teysîru intifâ'î'l-hillân*

*bi-Şikâti İbn Hibbân* adlı bir eser üzerinde çalıştığını belirtmiş (*Şaḥîhu Mevâridi'z-zam'ân*, I, 18), eserde var olduğunu ileri sürdüğü diğer hataları müellifin aceleciliğine, geriye dönüp yazdıklarını tashih etmemesine veya ömrünün buna yetmemesine bağlamıştır (*a.g.e.*, I, 51). Ancak Elbânî'nin bir kısım iddialarında haklı olmadığı, eleştirilerinde *eṣ-Şikât*'ın aslını kullanmak yerine başka müellifler tarafından yapılan eksik ve yanlış alıntılara güvendiği için hataya düştüğü belirtilmiştir. Heysemî'nin, *eṣ-Şikât'ı Tertîbü Şikâti İbn Hibbân* adıyla alfabetik olarak sıraladığı kaydedilmektedir.

Birçok yazma nüshası bulunan *eṣ-Şikât*, Muhammed Abdülmüfid Han yönetiminde Muhammed Abdürreşîd tarafından neşredilmiştir (I-IX, Haydarâbâd 1393-1403/1973-1983). Bir heyet, eserdeki isim ve madde başlıklarını *İtmâmü'l-in'âm bi-tertîbi mâ verede fi Kitâbi's-Şikât li'bni Hibbân mine'l-esmâ'i ve'l-a'lâm* adıyla sıralamış (Bombay 1408/1987), Hüseyin İbrâhim Zehrân da esere *Câmi'u fehârisi's-Şikât* adlı bir dizin hazırlamıştır (Beyrut 1408). *eṣ-Şikât*'ın sîret ve halifeler bölümü *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbârü'l-hulefâ'* (nşr. Hâfız Aziz Bey el-Kâdirî, Beyrut 1407/1987; I-II, Beyrut 1417/1997), sadece sîret kısmı *es-Sîretü'n-nebeviyye* (nşr. Abdüsselâm b. Muhammed Allûş, Beyrut 1420/2000), sahâbe tabakasıyla ilgili bölümü *Târîhu's-şahâbe ellezîne ruviye 'anhümü'l-aḥbâr* (nşr. Bûrân ed-Dannâvî, Beyrut 1408/1988) adıyla yayımlanmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hibbân, *eṣ-Şikât* (nşr. Muhammed Abdürreşîd), Haydarâbâd 1393-1403/1973-83, I, 11-13; VI, 27, 60, 140; VII, 326; VIII, 2; IX, 1; a.mlf., *el-Mecrûhîn*, neşredenin girişi, s. y-m; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 316; III, 581; Heysemî, *Mevâridü'z-zam'ân ilâ zevâ'idü İbn Hibbân* (nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî), Dimaşk 1411/1990, neşredenin girişi, I, 27-29, 37-39; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 13-14; a.mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 304; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 53-54; Sezgin, *GAS*, I, 190; M. Abdullah Ebû Suaylîk, *Muḥammed b. Hibbân el-Büstî*, Dimaşk 1415/1995, s. 53-55; Mahmûd Sa'îd Memdûh, *et-Ta'rîf bi-evhâmi men kasseme's-sünen ilâ şaḥîh ve za'îf*, Dübey 1421/2000, I, 387-439; M. Nâsırüddin el-Elbânî, *er-Ravzû'd-dâni fi'l-fevâ'idü'l-hadîsiyye* (haz. İsmâ Mûsâ Hâdî), Amman 1422, s. 17-24, 56, 66, 67, 91, 108, 118, 165, 171; a.mlf., *Şaḥîhu Mevâridi'z-zam'ân*, Riyad 1422/2002, I, 11-57; Mehmet Ali Sönmez, *İbn Hibbân ve Cerh-Ta'dil Metodu*, İstanbul, ts. (Umran Yayınları), s. 29-33.



MEHMET ALİ SÖNMEZ

## SİKÂYE

(السكاية)

Mekke'de zemzemle ve su işleriyle ilgili görev.

Sözlükte "sulamak, su kabı, sulama yeri, suculuk" gibi anlamlara gelen **sikâye**, terim olarak "Mekkeliler'in ve hac günlerinde Kâbe'yi ziyaret için gelenlerin su ihtiyaçlarının karşılanması görevi" demektir. Kelime Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyette "su kabı" mânasında (Yûsuf 12/70), diğer bir âyette ise terim anlamıyla (et-Tevbe 9/19) geçmektedir.

Hz. İbrâhim'den beri Kâbe'yi ziyaret için Mekke'ye gelenler Allah'ın misafiri kabul edilmiştir. Önceleri şehrin ve Kâbe'yi ziyaret edenlerin su ihtiyacı halktan toplanan yardımlarla karşılanıyordu. Daha sonra sikâye görevini bunu bir itibar ve şeref vesilesi olarak gören zenginlerle Mekke ve Kâbe'nin yönetiminde etkin olan kabile reisleri üstlenmiş, bu görevi Hz. Peygamber'in dördüncü kuşaktan dedesi Kusay b. Kilâb kurumsallaştırmıştır. Kusay, Mekke'de oturanları "Allah'ın komşuları", hac için gelenleri "Allah'ın misafirleri" ve evinin ziyaretçileri" diye tanımlamış, onlar için hac günleri yiyecek ve içecek hazırlanmasını teklif etmiştir (İbn Sa'd, I, 60). Mekkeliler onun bu teklifini kabul edince bu iş için her yıl para ve mal toplanarak bir bütçe oluşturulması gelenek olmuştur. Bu bütçenin bir kısmı sikâye için harcanırken önemli bir kısmı rifâde hizmetine tahsis edilmiştir (bk. RIFÂDE).

Mekke halkının ve misafirlerin su ihtiyacını karşılamak için kuyular kazdıran Kusay, Kâbe'nin etrafına koydurduğu deriden yapılmış havuzlara su doldurarak sikâye hizmetini başlattı. Bazan hacılara süt de ikram ediliyordu. Kusay yaşlanınca sikâye görevini oğlu Abdüddâr'a vasiyet etti ve ölümünden sonra bu hizmet onun tarafından sürdürüldü. Ezrakî, Kusay'ın sikâye ile birlikte bazı görevleri diğer oğlu Abdümenâf'a verdiğini ileri sürerse de (*Aḥbâru Mekke*, I, 110) bu bilgi diğer kaynaklar tarafından teyit edilmemektedir. Abdüddâr'ın görevi devralmasının ardından Abdümenâf'ın oğulları Hâşim, Muttalib, Nevfel ve Abdüşems sayı ve itibar bakımından daha üstün olduklarını, hac ve Kâbe ile ilgili bu görevlerin kendilerine verilmesi gerektiğini belirterek onlara karşı mücadeleye giriştiler. Araya giren kişiler,

sidâne ve livâ görevleriyle Dârünnedve yöneticiliğinin Abdüddârôğulları'nda kalmasını, sikâyenin de aralarında bulunduğu bazı görevlerin ise Abdümenâfoğulları'na verilmesini teklif ederek iki tarafı yatıştırdılar. Hz. Peygamber'in büyük dedesi Hâşim bu teklifin kabulünden sonra sikâye görevini üstlendi. Hacıların ve Kureyş kabilesinin su ihtiyacını gidermek amacıyla Mekke'de Bezr ve Sicille adlı iki büyük kuyu kazdı. Sikâye ve rifâde görevleri için harcanan paranın dörtte birini kendi bütçesinden karşılayan Hâşim'in ölümünden sonra bu görev önce küçük kardeşi Muttalib'e, ardından oğlu ve Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'e intikal etti. Zemzem Kuyusu'nu yeniden ortaya çıkararak Mekkeliler'e ve Kâbe'yi ziyaret edenlere tahsis eden, sikâye ve rifâde görevlerine bu kuyunun işlerini de ilâve eden Abdülmuttalib'in toplumdaki şeref ve itibarı daha da arttı; sikâye hizmetinin alanının genişlemesi Hâşimoğulları için bir övünç kaynağı oldu (İbn Hişâm, I, 169; Fâkihî, II, 19). Abdülmuttalib'den sonra sikâye görevi oğlu Ebû Tâlib'e geçti. Sikâye görevinin Abbas'a, rifâde görevinin ise Ebû Tâlib'e geçtiği şeklindeki rivayet (Ezrakî, I, 112) doğru değildir. İslâmiyet'in ilk yıllarında da sikâye ve rifâde hizmetlerini yürüten Ebû Tâlib malî durumu bozulunca kardeşi Abbas'tan önce 10.000, ertesini yıl 15.000 (veya 14.000) dirhem borç almak zorunda kaldı. Üçüncü yıl borcunu ödeyemeyince bu görevleri Abbas'a devretti (Belâzürî, I, 64; İbn Kesîr, II, 230). Tâif'teki bağlarından ve burada bağcılık yapanlardan borç olarak aldığı üzümleri zemzemin içerisine karıştırıp hacılara tatlandırılmış su ikram eden Abbas'ın 8 (630) yılında Mekke'nin fethinden kısa bir süre önce Medine'ye hicret etmesine kadar Mekke'de kalmasıyla bu görevi arasında bir bağlantı kurulmaktadır. Hatta sikâye ve rifâde görevlerinin elinden alınacağı endişesiyle müslüman olduğunu açığa vurmadığı ve bu görevinden dolayı Hz. Peygamber'in onun hicret etmesine izin vermediği ileri sürülmektedir (İbn Sa'd, IV, 11-12).

Mekke'nin fethi sırasında Abbas ve Hz. Ali sikâye ve hicâbe görevlerinin kendilerine verilmesini isteyince Hz. Peygamber sikâye görevini Abbas'a verdi (Ezrakî, I, 114). Resûl-i Ekrem bu esnada yaptığı konuşmada, "Kâbe'nin hizmeti ve hacılara su temini dışında geçmişe ait bütün övünç vesileleri, kan ve mal davaları şu iki ayağımın altındadır" diyerek (Müsned, II, 36, 103) Câhiliye devrinde övünç sebebi olan

Kâbe ve Mescid-i Harâm'la ilgili diğer görevlere son vermiştir. Sikâyenin ve Mescid-i Harâm'ı imar etmenin Allah'a ve âhîret gününe iman ve Allah yolunda cihada denk olmadığını vurgulayan âyet (et-Tevbe 9/19) gerek Câhiliye devrinde gerekse İslâm'ın ilk döneminde bu görevleri yürütenin iftihar vesilesi olduğunu ve birçok amelden üstün görüldüğünü ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber, Vedâ hacında devesinin üzerinde iken zemzemden bir miktar getirilmesini istemiş ve içtikten sonra, "Sünnet olarak algılanmayacağını bilseydim ben de sizinle birlikte buradan su çekerdim" buyurmuştur (a.g.e., I, 76, 372; Müslim, "Hac", 147). Sikâye görevini Benî Hâşim'de bırakan Resûl-i Ekrem bu sözleriyle onlardan bu göreve sahip çıkmalarını istemiş ve zemzemden su çekmenin hac menâsikine dahil olmadığını göstermeyi amaçlamıştır (İbn Sa'd, IV, 18; İbn Kesîr, V, 164). Bu sırada sikâye görevlisinin hazırladığı şerbetten de (nebîz) içmiş (Fâkihî, I, 287), daha sonra sikâye görevlisinin elinden zemzem ve şerbet içmek âdet olmuştur (a.g.e., II, 59-60).

Sikâye hizmeti Abbas'tan sonra oğlu Abdullah'a geçti ve ardından onun soyundan gelenler tarafından yerine getirildi. Emevîler, Hâşimoğulları'na hiçbir idarî görev vermedikleri halde bu hizmetin onlarda kalmasına müsaade ettiler (Belâzürî, IX, 77; İbn Abdürabbih, V, 349). Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye, Abdullah b. Abbas'a başvurarak sikâye hizmetinde hak talebinde bulundu. İbn Abbas, sikâyenin Câhiliye devrinde ve Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalarını anlatarak kendilerinde kalması gerektiğine onu ikna etti (Ezrakî, I, 114-115). Sikâye hizmetini üstlenenler Mescid-i Harâm'da yapılan değişiklik ve düzenlemelerde söz sahibiydiler. Onların görüşü alınmadan düzenlemeler yapılması ihtilâflara sebep oluyordu (a.g.e., II, 59-60; Fâkihî, II, 72). Halife Mansûr sikâye görevine âzâtlılarından Ebû Rezîn'i vekil olarak tayin etmişti (İbn Kesîr, II, 230). Eyüp Sabri Paşa, Mekke dışında ikamet eden Benî Abbas'ın sikâye hizmetine Zübeyriler'i vekil ettiğini, hatta onların hilâfet makamından aldıkları beratla bir süre bu görevi üstlendiklerini zikrettikten sonra özellikle Abbâsîler döneminden itibaren Mescid-i Harâm'ın çeşitli yerlerinde sikâye görevlisinin denetiminde çok sayıda görevlinin bu hizmeti yürüttüğünü kaydeder (Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 977). Bu ifadeden başlangıçta tek bir kişi

tarafından üstlenilen sikâye hizmetinin bir kamu görevi haline getirildiği anlaşılmaktadır.

Mekke'nin fethinden sonra sikâye görevi sadece zemzemle ilgili hale geldi ve bunu üstlenen görevli için Zemzem Kuyusu'nun yakınında özel bir yer inşa edildi. Sikâyetü'l-Abbâs adıyla bilinen, içerisinde sikâye hizmetiyle ilgili çeşitli malzeme ve eşyanın saklandığı yapının üzerine Emevîler zamanında sikâye görevlisi Süleyman b. Ali el-Abbâsî tarafından bir kubbe yapıldı. Abbâsî Halifesi Mehdi-Billâh'tan itibaren birçok defa yenilenen Kubbetü's-sikâye'de bazı önemli günlerde Makâm-ı İbrâhim'de teşhir edilen Zeyd b. Sâbit mushafı ile diğer mushaf ve kitapların muhafaza edildiği bir dolap bulunmaktaydı. Mescid-i Harâm'la ilgili bazı malzemeler ve kaybolan eşyalar burada koruma altına alınırdı. Osmanlılar döneminde birkaç defa tamir ettirilen ve benzer amaçlarla kullanılan Kubbetü's-sikâye, Suudi Arabistan Devleti tarafından yapılan Mescid-i Harâm ile ilgili düzenlemeler bağlamında zemzem yer altına alınırken ortadan kaldırıldı.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 76, 372; II, 36, 103; İbn Hişâm, es-Sire (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, I, 143, 163, 169; İbn Sa'd, et-Tabakât (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 58, 60, 63-64, 67, 104; IV, 11-12, 18; Ezrakî, Aĥbâru Mekke (Melhas), I, 110, 112-115; II, 55, 58-60, 215; Fâkihî, Aĥbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986-87, I, 287; II, 19, 23, 51-52, 56-60, 65, 70-72, 83-86; V, 176, 183; Fesevî, el-Ma'rife ve't-târih, I, 68; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 64; IV, 9, 21-24; IX, 77; Taberî, Câmi'u'l-beĥân, X, 94-96; İbn Abdürabbih, el-İk-dü'l-ferîd (nşr. Abdülmecid et-Terhîni - Müfid M. Kumeyha), Beyrut 1407/1987, V, 349; İbn Battûta, Tuĥfetü'n-nüzzâr, I, 159; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ali Abdüsâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, II, 230, 343; V, 164; Takyyüddin el-Fâsî, Şifâ'ü'l-garâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 416, 538; II, 138; Ali b. Tâceddin es-Sincârî, Menâ'ihu'l-kerem fi aĥbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-Harem (nşr. Cemîl Abdulle M. el-Mısırî v.dğr.), Mekke 1419/1998, I, 410, 413; II, 404-405; III, 50, 489, 542; V, 263; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 310, 977, 986; Hüseyin Abdullah Bâselâme, Târîhu 'imâret-i-Mescidi'l-Harâm, Cidde 1400/1980, s. 193-198; W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed Mekke'de (trc. Rami Ayas - Azmi Yüksel), Ankara 1986, s. 26; M. Habîb el-Hile, et-Târîh ve'l-mü'errihûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 326; Mustafa S. Küçükaşçı, Cahiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn, İstanbul 2003, s. 121-122; G. R. Hawting, "The Sacred Offices of Mecca from Jahiliyya to Islam", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XIII, Jerusalem 1990, s. 64.



MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKAŞCI

## SİKKE

( السكة )

Madenî ödeme aracı  
ifade eden terim.

Ağırlığı önceden ayarlanmış, üzerinde darbedip tedavüle çıkararak ve istendiğinde geri almayı taahhüt eden devletin, hükümdarın ya da resmî otoritenin simge veya yazısının yer aldığı madenî para türüdür. Kelime Arapça'dan gelmekte olup "damga veya nakış basmak için hazırlanmış kalıp, demir kalıp" demektir. Çoğulu olan **mes-kûkât** da "damga ile damgalanmış" mânasını taşır (bk. MESKÛKÂT). Bir ödeme aracı olarak sikkeden önce tahıl ürünleri, araç gereçler, değerli madenî parçalar vb. para yerine kullanılırken sikkenin ortaya çıkışıyla bu çeşitlilik son bulmuş ve standart bir ödeme aracı ile işlem görme imkânı sağlanmıştır. Günümüzde kullanılan madenî bozuk paralar da -özellikleri itibarıyla- gerçekte birer sikkedir.

Sikkinin ne zaman icat edildiği tam olarak bilinmemekle birlikte bunun milâttan önce VII. yüzyılın sonuna rastladığı hususunda fikir birliği bulunmaktadır. Gerek antik kaynaklar gerekse ele geçen ilkel formdaki elektron sikke örnekleri, sikkenin icadının Anadolu'nun batısıyla -Lidya Krallığı ve İonia bölgesi- ilişkili olduğunu göstermektedir. Milâttan önce V. yüzyılın sonlarına kadar sikkeler esas olarak elektron, altın ve gümüşten basılıyordu. Bronz sikkeler bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıktı ve ancak milâttan önce IV. yüzyılda yaygınlaştı. İslâm devletlerinin sikkeleri de esas olarak üç madenden (altın, gümüş ve bakır) basıldı. Değerli madenden sikke basan devletlerin karşılaştığı en bü-

yük sorun yeterli miktarda ham madde bulunmaması idi. Bazı devletler altın ve gümüş gibi değerli maden yataklarına sahipti ve bu zenginlikleri sebebiyle sikke üretimleri çok fazlaydı. Diğerleri ise maden ithali yoluna gidiyordu. Değerli madenden sikke darbında devlet, darp masraflarının karşılanması ve hazineye bir miktar kâr sağlanması için sikkeye maden değerinden daha fazla bir kıymet yüklemek zorundaydı.

Sikkinin basılabilmesi için öncelikle sikke pulunun elde edileceği madenin hazır olması gerekiyordu. Bir dizi arındırma-safılaştırma işleminden geçen maden külçe haline getirilmekte ve darphâneye gönderilerek sikke pulu üretimine hazırlanmaktaydı. Darphâneler oldukça basit bir atölye durumundaydı. Bir darphânenin içinde darbin gerçekleştirileceği araç ve gereçler bulunurdu (örs, sikke pulunu ısıtıp yumuşatmaya yarayan bir ocak ve bu iş için bir maşa, sikke pullarını tartmak için bir terazi, sikkenin ön ve arka yüz resim ve yazılarının kazınmış olduğu madenî kalıplar, bu kalıpların hazırlanmasında kullanılan çeşitli araç gereçler, ağırlıkları önceden belirlenmiş hazır sikke pulları ve darp için bir çekiç). Sikke pulu önceleri çubuk haline getirilmiş madenden kesiliyordu; daha sonra ısıtarak eritilen madenî eriyiğin yuvarlak sığ kalıplara dökülmesi suretiyle daha düzgün sikke pulu elde edilmeye başlandı. Altın ve gümüş gibi değerli madenden basılan sikkelerde ağırlık ön planda olduğundan sikke pullarının hazırlanması çok dikkat gerektiren bir işti. Bazan daha önce darbedilmiş sikkelerin (bunlar tedavülden kalkmış veya başka bir devletin sikkeleri de olabilirdi) üzerindeki tasvir silinerek aynı pul üzerine yeni bir tasvir basılarak tedavüle çıkarılıyordu. Bu şekilde basılmış çok sayıda sikke günümüze ulaşmıştır.

En basit anlatımla sikke basımı, boş sikke pulunun iki kalıp arasına yerleştirilmesi ve daha sonra üst kalıba bir çekiçle vurulmasıyla gerçekleştiriliyordu. Çekiç darbesi sonucu kalıpların üzerindeki tasvir ve yazı sikke pulunun üzerine çıkıyordu. Kalıplardan biri ve genellikle sikkenin ön yüz tarafı örs üzerine kazınacağı gibi örsün üstünde açılan bir yuvaya da yerleştirilebiliyordu. Sikke basımı, darp makinesinin kullanılmaya başlandığı XVII. yüzyıla kadar çekiç darbesiyle yapılmış, makineleşmeye geçildikten sonra artık sikke pullarının yuvarlaklığı düzgün olmuş, darphânelerin sikke emisyon hacimleri de öncekiyle kıyaslanamayacak derecede artmıştır.

Sikke, Emevîler'den itibaren İslâm dünyasında bağımsızlığın ve egemen bir güç olmanın sembolü olarak kabul edilmiş, devletin başına geçen hükümdarın sikke kesirip (darbedip) hutbe okutması âdetten sayılmıştır. İslâmiyet'in ilk yıllarında sikke basılmamış, o sırada tedavüle bulunan Bizans ve Sâsânî sikkeleri kullanılmıştır. Bu sebeple söz konusu sikkeler Arap-Bizans ve Arap-Sâsânî sikkeleri olarak adlandırılır. Bizans taklidi sikkeler daha ziyade Batı'da, Sâsânî taklidi sikkeler Doğu'da tedavüldeydi. Üzerinde tarih bulunan ilk İslâmî sikkeler Sâsânî Hükümdarı III. Yazdicerd'in (632-651) gümüş sikkelerinin taklitleridir.

İslâmî sikke geleneğinde sikkelerde resim / tasvir yer almaz; onun yerine hükümdarın adı, unvanları, sıfatları ile dualar ve kelime-i tevhid gibi dinî ibareler bulunur. Bu durum tasvir yasağıyla açıklanabilir. Ancak Selçuklular ile Artuklular, Dânişmendliler, Hârizmşahlar, Zengîler, Bâbürlülüler, Saltuklular, Mengüçüklüler gibi Türk beylikleri bu geleneğin dışına çıkarak sikkelerinde resim de kullanmışlardır. Resmin en sık kullanıldığı beylikler Artuklular ve Zengîler'dir. Dânişmendli, Artuklu, Saltuklu, Zengîler, Mengüçüklü sikkeleri o sırada Anadolu'da hüküm süren Bizans Devleti'nin etkilerini taşıyordu. Anadolu Selçukluları sikkelerinde de özellikle XII-XIII. yüzyıllarda Bizans etkileri vardır: Cephe-den tasvir edilmiş büstler, tahtta oturan figürler vb. Bu etkiler sadece tasvirle de sınırlı olmayıp muhtemelen o sırada Bizans'la olan ticarî ilişkiler dolayısıyla bazı beylikler, meselâ Dânişmendliler (XI-XII. yüzyıllar) sikke yazılarında Arap harflerinin yanı sıra Yunan alfabesini de kullanmış, hatta hükümdarlarının adlarını dahi bazı sikkelerinde Yunanca yazmışlardır (AMHT ΓΑΖΙ = Ahmet Gazi, AMHP ΓΑΖΙ = Emir Gazi gibi).



Ebü'l-Abbas  
es-Seffâh  
dönemine ait  
Abbâsî  
altın sikkesi

Lidya Krallığı Kroisos dönemine ait altın sikke



İlk İslâm sikkeleri Emevîler döneminde Muâviye b. Ebû Süfyân'ın halifelik zamanına (661-680) aittir. Muâviye'nin gümüş sikkeleri Arap-Sâsânî sikkelerinin benzeri olup üzerinde Muâviye'nin adı ve unvanı yazılıdır. Bu sikkelerdeki yazı Pehlevî dilinde olmasına karşılık "bismillâh" yazısı Arap harfleriyledir. Emevî Hükümdarı Abdülmelik b. Mervân, Bizans İmparatoru Herakleios'u iki oğluyla beraber tasvir eden altın solidusları örnek olarak benzer sikkeler bastırmıştır (72/691-92). Ancak figürlerin başlarındaki taçların tepesinde bulunan haçlar kaldırılmış, Bizans altın sikkesinin arka yüzünde dört basamak üzerindeki haç ise bir direk formuna dönüştürülmüştür. Arka yüzde ayrıca kûfî tarzında besmele ve kelime-i tevhid bulunur (bismillahi lâ ilâhe illallah vahdehû Muhammedün Resûlullah). Böylece kelime-i tevhid İslâm sikkelerinde ilk defa kullanılmaya başlanmıştır. Çok nâdir olan bir başka altın dinar serisinin ön yüzünde kılıç kuşanmış halife figürü ile kelime-i tevhid, arka yüzünde dört basamaklı tasvirle "bismillâhi duribe hâze'd-dînâr senete sittîn ve seb'îne" (Allah'ın adıyla bu dinar yetmiş altı yılında basıldı) ibaresi yer alır. Böylece sikkenin üzerine darp tarihi de konmuştur. Bu tip dinarlardan 74-77 (693-696) yılları arasında darbedilmiş örnekler bulunmaktadır.

Emevî Hükümdarı Abdülmelik b. Mervân'ın 78 (697) senesinde yaptığı sikke reformuyla basılan sikkeler tam mânasıyla İslâmî tarzdaydı. Bundan böyle İslâmî tarzdaki dinarlar her yıl düzenli biçimde ve standart ağırlıkta (4,30 gr.) darbedilmiştir. Reform sonrası yeni dinarların üzerinde herhangi bir tasvir yer almamakta, sikkenin ön ve arka yüzü tamamen yazıdan



Hülâgû döneminde ait İlhânî altın sikkesi

oluşmaktaydı. Böylece bir bakıma gerçek anlamda ilk İslâmî tarzda sikke doğmuştur. Sikke üzerinde darp yeri ve tarih dışında Kur'an'dan âyetler bulunuyordu. Bu reformun bir sebebi olarak Abdülmelik ile Bizans İmparatoru II. Iustinianos arasında geçen bir tartışma gösterilir. Abdülmelik'i reforma götüren en önemli etkenin o sırada İslâmiyet'te insan tasvirine karşı giderek artan bir hoşnutsuzluğun olduğu tartışmasıdır. Halife ayrıca, ellerinde Bizans ya da Arap-Bizans sikkelerinden bulunanların onları darphâneye götürerek yeni İslâmî sikkeye çevirmesini isteyen, buna uymayanların ölüm cezası ile cezalandırılacağını belirten bir emirname yayımlamıştır. İslâmî tarzdaki yeni dinarların ön yüzünde ortada "lâ ilâhe illallah vahdehû lâ şerîke leh" (Allah'tan başka ilâh yoktur, O tektir, ortağı yoktur); çevrede, "Muhammedün Resûlullah erselehû bi'l-hüdâ ve dîni'l-hakki li-yuzhirahû ale'd-dîni küllih (Muhammed Allah'ın elçisidir, onu hidayetle, hak din ile ve o dini bütün dinlere galip kılmak için gönderdi) (et-Tevbe 9/33) yazısı vardır. Bu sikkelerin arka yüzünde ortada "Allâhu ehad Al-lâhü's-samed lem yelid ve lem yûled" (el-İhlâs 112/1-3), çevrede "bismillâhi duribe hâze'd-dînâr fi sene seb'a ve seb'îne" (Allah'ın adıyla bu dinar yetmiş yedi yılında basıldı) yazısı yer alır. İslâmî tarzdaki dinarların tam, yarım (nisf) ve çeyrek (sülûs) birimleri de vardır. Emevî dinarları esas olarak başşehir Dimaşk'ın yanı sıra Mısır'da ve daha geç bir tarihte olmak üzere İfrîkiye ve Kurtuba'da (Cordoba) basılmıştır. Emevîler'in altın sikkeleri dinar, gümüş sikkeleri dirhem, bakır sikkeleri fels adını taşır. Emevî dinarı 19-20 mm. çapında ve 4,25 gr. ağırlığında, dirhemi ise 25-28 mm. çapında ve yaklaşık 2,97 gr. ağırlığındadır. Bakır sikkelerin gerek çap gerekse ağırlık bakımından belli bir standarda sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Emevîler'in gümüş sikkelerinde de tarih ve darp yeri yazılıdır; bakır sikkelerde ise tarih ve darp yeri açısından standart bir tarz bulunmamakta, darphâneye göre farklılık göstermektedir.

Abbâsîler, Emevî sikke darp sistemini bazı farklılıklarla devam ettirmiştir. Mehdi-Billâh döneminde sikkelere halifenin adının yanı sıra sikke basımından sorumlu memurun adı da konulmaya başlanmıştır. Abbâsîler'de ilk altın sikke devletin kurucusu Ebû'l-Abbas es-Seffâh zamanında (750-754) tedavüle çıkmıştır. Abbâsî sikkelerinin ön ve arka yüzlerindeki ibareler de Emevî sikkelerine benzer. Ancak arka yüzünde ortada sadece "Muhammed Re-

sûlullah" yazısı bulunur. Bunun çevresinde ise "bismillâhi duribe hâze'd-dînâr sene ..." yazısının arkasından rakam yerine yazı ile yazılmış tarih vardır. Abbâsî Halifesi Me'mûn altın sikkelerdeki bazı farklılıkları kaldırarak bir birlik sağlamış ve bu uygulama uzun yıllar sürdürülmüştür. Dinarlara darphâne adının konulması da Me'mûn dönemine rastlar. Me'mûn'dan itibaren altın dinarlarda dikkati çeken bir noktada da sikkelerin ön yüzündeki çevre yazısının birden ikiye çıkarılmasıdır. İkinci çevre yazısını oluşturan ibare Rûm sûresinin 4 ve 5. âyetlerinden alınmıştır: "lillâhi'l-emru min kablü ve min ba'dü ve yevme izin yefrahu'l-mü'minüne bi-nasrillâh" (Eninde sonunda emir Allah'ındır. O gün müminler Allah'ın yardımıyla sevinecektir). Me'mûn zamanında yeni altın sikke darbinin yapıldığı darphâneler açıldığı gibi vali adları da sikkelerde sık sık yazılmıştır. Hârûn'rreşid döneminde bir altın dinar 20 veya 22 gümüş dirheme, Mu'tasım-Billâh zamanında ise 15 dirheme eşitti. Abbâsî altın sikkelerinin basıldığı darphâneler arasında Medînetü's-selâm (Bağdat), Mısır, Mağrib, Merv, Dimaşk, Süremenraâ (Sâmerrâ), Muhammediye, Şâş, San'a, Nusaybin, Râfika, Vâsıt, İrmîniye, Halep, Filistin, Semerkant, Basra, Kûfe, Hâşimiyye, Mekke, Kum, Âmid, Masisa (Misis), Rey, Ahvaz, Rahbe, Kerh ve Errecân sayılabilir. Ancak Abbâsîler'in zayıfladığı son zamanlarda altın sikkeler sadece Bağdat'ta basılmıştır. Abbâsî dinarları esas olarak tam, yarım ve çeyrek olup çifte dinarlar da mevcuttur.

İslâmiyet'i kabul etmiş ilk müslüman Türk devleti olan Karahanlılar'ın sikkeleri esas olarak gümüş ve bakırdandır, altın nâdiren basılmıştır. Buhara, Semerkant, Tırâz, Kâşgar, Özkent, Reştân, Nişâbur, Kucende, Ahsîkes gibi çok sayıda darphânedan çıkan Karahanlı sikkelerinde darp yeri ve tarihi yazılıdır. Yûsuf Kadır Han b. Hârûn Buğra Han sikkelerinde "melikü'l-meşriq" unvanını kullanmıştır. İlk müslüman Türk devletlerinden Tolunoğulları'nın altın sikkeleri Emevî ve Abbâsî dinarları ile aynı ağırlıkta (4,30 gr.) basılmıştır. Tolunoğulları'nın altın sikkelerinde dikkati çeken noktada, ön yüzünde ortadaki yazının çevresinde iki satır halinde yazı yer alırken arka yüzünde ortadaki yazının çevresinde tek satır yazının bulunmasıdır. Tolunoğulları'nın altın sikkelerinin basıldığı belli başlı darphâneler Râfika, Mısır, Halep, Humus, Tânis ve Dimaşk'tır.

Fâtımîler'in esas sikkeleri altındandır. Fâtımî dinarlarının boyutları ve tarzları kendilerinden önce Tunus'ta egemen olan Ağ-

lebîler'in dinarlarıyla benzerlik gösterir, yine yazılar Emevî sikkeleri tarzındadır. Sikkelerin ön yüzünde kelime-i tevhid ile Kur'an'dan bir âyet yer alır (et-Tevbe 9/33). Arka yüzünde "bismillâhirrahmânirrahîm" ile başlayan, darp yeri ve tarihiyle sona eren bir cümle ve "emîrül-mü'minîn" unvanıyla halifenin adı bulunur. Fâtımî dinarlarının ön yüzünde önceleri ortadaki yazının yanı sıra tek sıralı yazı varken giderek iki sıralı çevre yazısı kullanılmıştır. Fâtımî dinarları arasında çeyrek birimler (rubu') oldukça fazla basılmıştır; bu sikkelerin darp yerlerinin Sicilya ve Filistin olması daha ziyade hıristiyan toplulukların yoğun bulunduğu yerlerde tedavül ettiğini gösterir. Sikkelerin basıldığı darphâneler arasında Mısır, Kahire, İskenderiye, Mehdiye, Filistin, Mansûriye, Sikilliye (Sicilya) Dimaşk, Trablus, Akkâ, Taberiye ve Sûr bulunmaktadır. Ayrıca Fâtımî orduları, üzerinde darp yerinin belirtilmediği çok sayıda dinarı Mağrib-i Aksâ'da basmışlardır. Fâtımîler'in gümüş sikkeleri altına göre daha az basılmış olup en fazla basılan birim 1,4 gr. ağırlığındaki yarım dirhem idi.

Eyyübîler'de sikke basımı hakkı esasen devletin başındaki sultanda olmakla birlikte bazı şartlarda emîrler de sikke çıkarabiliyordu. Ancak altın sikke darbetme hakkı yalnızca devlet başkanına aitti. Ağırlıkların çeşitlilik gösterdiği Eyyübî altın sikkeleri esas olarak Kahire ve İskenderiye'de basılmıştır. İlk defa Selâhaddin-i Eyyübî'nin tahta geçmesiyle (569/1174) basılan Eyyübî altın sikkeleri Fâtımî sikkeleri gibi çevresel yazılar taşıyordu. el-Melikü'l-Kâmil zamanında (620/1223) yazı tarzında bir değişiklik yapılarak küfî yazı yerine nakşî yazı kullanılmıştır. Eyyübî altın sikkelerinin ağırlıkları değişiklik göstermektedir. 622'de (1225) İskenderiye'de basılan ağır dinarlar yaklaşık 7,2 gramdır. Gümüş sikkelerde standart birimlendirme yoktur. Artukoğulları sikkelerini andıran Eyyübî bakır sikkeleri ise 12-14 gr. ağırlığında olup nisbeten iri pula basılmıştır.

Memlükler altın, gümüş ve bakır sikkeler basmışlardır. Bahrî Memlükleri'nin dinar adını taşıyan altın sikkeleri değişik ağırlıktadır. Günümüze kalan örnekler 3-11 gr. arasında değişir. 8 gramın üstünde olanların çift dinar olması gerekir. Burcî Memlükleri'nin erken dönem dinarlarında da aynı çeşitlilik gözlenir. Ancak özellikle Ferrec'den itibaren altın dinarlarda 3,40 gr. standardı korunmuştur. Bu sikkeler dönemin Venedik dükaşı diye bilinen altın sikkeleriyle aynı ayardadır. Altın sikkelerde dikkati çeken nokta, Eyyübî ve Fâtımî sikkelerinde olduğu gibi çevre yazılarının artık her zaman kullanılmamasıdır. Sikkelerin ön yüzünde Kur'an'dan bir âyet vardır (et-Tevbe 9/33). Burcî Memlükleri'nin altın sikkelerinin çapları nisbeten küçük olduğundan çevre yazısı bulunmayıp yalnızca ortada kelime-i tevhid yer alır. Gerek Bahrî gerek Burcî Memlükleri'nin altın sikkelerinde darp yeri, tarih ve hükümdarın adı da yazılıdır. Türk Memlükleri'nin altın sikkelerinin basıldığı yerler arasında İskenderiye, Kahire, Dimaşk, Halep ve Hama; Burcî Memlükleri'nin altın sikkelerinin darp yerleri arasında Dimaşk, Kahire, İskenderiye ve Halep bulunmaktadır. Bahrî Memlükleri'nin altın sikkelerinde özellikle Baybars ve Berke Han'ın sikkelerinde arka yüzünde altta aslan figürü vardır (ayrıca bk. EŞREFİ). Memlükler'in gümüş sikkeleri altına göre daha az basılmıştır. Bakır sikkelerin çokça basılmış olması günlük alışverişte yoğun olarak kullanıldığını göstermektedir.

Safevîler altın, gümüş ve bakır sikke basmışlardır. Safevîler'in sikke birimleri 400 miskal ağırlığındaki altın "toman"a (tümen) dayanıyordu. 1 miskal 4,60 gr. idi. Şah İsmâil tahta geçtikten hemen sonra bir sikke reformu yapmıştır (908/1502). Safevî altın sikkeleri 3,50 gr. ağırlığında eşrefî standardında basılmıştı, ancak 1 miskal (4,60 gr.) ağırlığında altın sikkeler de vardı. 11 gr. ağırlığındaki "mühür" olarak adlandırılan altın sikkeler ise daha nâdirdir. Sikkelerin ön ve arka yüzlerinde görülen önceki çeşitlilik, II. Tahmasb döneminden itibaren tekdüze bir tarz olarak ulusal karaktere bürünmüş, nesih tarzındaki yazı da I. Abbas döneminden itibaren nesta'like dönüşmüştür. Şah İsmâil'den itibaren altın sikkelerin ön yüzünde ortada ke-

lime-i tevhid ile birlikte "Alî veliyullah" yazısı yer alırken çevrede on iki imamın adları bulunur. Arka yüzünde ise şahın adı ve unvanı ile sikkenin basım yeri ve tarihi yer almaktadır. Safevî sikkelerinin basıldığı darphâneler arasında Tebriz, Erivan, Kazvin, İsfahan, Meşhed, Sebzevâr, Yezd, Âmid, Bitlis, Hısn, Mardin ve Gence vardır.

Gazneliler, Sâmâniler'e tâbi olduğundan ilk sikkeleri onların izniyle basılmıştı. Gazneliler'in altın sikkeleri orta alan yazısı ve çevre yazısı itibarıyla Abbâsî sikkeleri tarzındadır. Gazneli Mahmud'un altın sikkelerinin arka yüzünde yer alan "yeminü'd-devle" ve "emînü'l-mille" unvanları dönemin halifesi tarafından kendisine verilmiştir. 385 (995) tarihli dinarlarda hânedanın arması olan kılıç tasviri yer alır. Gazneliler'in 3,70 gr. ağırlığındaki altın dinarları ile gümüş sikkeleri Gazne, Nişâbur ve Herat'ta, bakır sikkeleri esas olarak Gazne'de basılmıştır.

Büyük Selçuklu Devleti'nin altın sikkeleri diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi Abbâsî geleneğini sürdürür (ön ve arka yüzünde bir orta alan yazısı ve çevre yazıları). Genelde ön yüzünde çift sıra çevre yazısı yer alırken arka yüzünde tek sıra çevre yazısı bulunmaktadır. Sikkelerin ön yüzünde ortada "lâ ilâhe illallah vahdehü lâ şerîke leh" yazısını takiben dönemin Abbâsî halifesinin adı ve unvanları yer alır. İç çevre yazısı "bismillâh" kelimesinin ardından sikkenin darp yeri ve tarihini içerir. Dış çevredeki ikinci sıra yazı Kur'ân-ı Kerîm'den âyetlerdir (er-Rûm 30/3-4). Sikkelerin arka yüzünde ortada "Muhammedün Resûlullah" yazısı ile Selçuklu sultanının adı ve unvanları yazılıdır. Çevre yazısı yine Tevbe sûresinden alınmıştır (9/33). Tuğrul Bey'in sikkelerinde kınık boyunun simgeleri olan ok ve yay tasvirleri vardır. Tuğrul Bey'in ilk sikkelerinde "el-emîrüs-seyyid" ve "el-emîrül-ecel" unvanları yer alırken daha sonra "es-sultânül-muazzam şâhanşâh el-ecel" unvanı bulunur; çok geçmeden bu unvana "rûknü'd-dîn" eklenmiştir. Tuğrul Bey'den sonra Selçuklular'ın başına geçen Alparslan'ın sikkelerinde "es-sultânül-muazzam şâhanşâh melikü'l-İslâm" unvanı görülür. Selçuklu sikkelerinin basıldığı darphânelerin en önemlileri Ahvaz, Nişâbur, Medinetüsselâm, Rey, İsfahan, Lâricân ve Merv'deydi. Büyük Selçuklular'dan günümüze kalan altın dinarların ağırlıkları çeşitlilik göstermektedir; ancak ortalama ağırlık 4,50-4,80 gr. arasındadır. Nâdir de olsa bazı dinarlar 5 gramın üstündedir.



Sultan  
I. Baybars'ın  
Dimaşk'ta  
darbedilen  
dinarı

Anadolu Selçuklularının ilk sultanları zamanında Anadolu'da Bizans ve diğer İslâm devletlerinin sikkeleri tedavüldeydi. Daha sonra Selçuklu tarzı insan ve hayvan tasvirli altın, gümüş ve bakır sikkeler basılmaya başlanmıştır. Anadolu Selçuklu Devleti'nde I. Mesud zamanında (1116-1155) basılmış bakır sikkeler bulunmasına rağmen ilk defa altın ve gümüş sikke bastıran II. Kılıcarşan'dır (1155-1192). Günümüze kalan en erken tarihli Anadolu Selçuklu dinarı 573 (1177) tarihini taşımakta olup Konya'da basılmıştır. Bu sikkenin ön yüzünde "lâ ilâhe illallah vahdehü lâ şerîke leh" yazısı ile birlikte o tarihte tahtta olan Abbâsî halifesinin adı ve unvanı yazılıdır. Bu yazının dört bir yanına dağılmış olarak da dinarın Konya'da darbedildiğini belirten yazı vardır. Sikkenin arka yüzünde "Muhammedün Resûlullah sallallahü aleyh" yazısını takiben sultanın adı ve unvanı bulunur. Yazının dört bir kenarında sikkenin darp tarihi (yazıyla) yazılıdır. II. Süleyman Şah'ın dinarları ön yüzündeki süvari tasviri sebebiyle Kılıcarşan'ın dinarlarından oldukça farklıdır. Süvarinin çevresinde kelime-i tevhid ile dönemin Abbâsî halifesi Nâsır-Lidînilhân'ın adı ve unvanı yer alır. Sikkenin arka yüzünde ortada tarihle sultanın adı ve unvanı bulunurken çevrede Kur'an'dan bir âyet vardır (et-Tevbe 9/33); sikkenin darp tarihi ve yeri yine çevre yazısındadır. I. Keykâvus'un altın sikkelerinde ön ve arka yüzündeki yazılar bir kare alan içindedir. Bu da Muvahhidler'in sikkelerini andırır. Aynı tarz daha sonraki tarihlerde Kuzey Afrika'da Hafşiler'in altın sikkelerinde kullanılmıştır. Günümüze en fazla altın sikkesi gelen Anadolu Selçuklu hükümdarlarından biri I. Alâeddin Keykubad'dır. Sikkelerinin ön yüzünde Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînilhân'ın adı ve unvanı, kenarlarda yazı ile tarih yer alırken arka yüzünde sultanın adı ve unvanları, kenarlarda da dinarın nerede basıldığı yazılıdır. Mardin Artuklularından el-Melikü'l-Mansûr Nasreddin Artuk Aslan ile Kilikya Ermeni Kralı Hetum, Alâeddin Keykubad ile ortak sikke bastırılmışlardır. Alâeddin Keykubad'dan sonra altın sikkesi günümüze gelen Anadolu Selçuklu sultanları arasında II. Keykâvus, IV. Kılıcarşan, II. Keykubad, III. Keyhusrev, "Cimri" Siyavuş, II. Mesud, III. Keykubad bulunmaktadır. Bu hükümdarların dinar darplarında dikkati çeken noktalar şunlardır: II. Keyhusrev'in altın sikkeleri arasında "şîr-i hurşid" (çift aslan ve güneş) tasvirli dinarların bulunması, üç sultanın (II. Keykâvus, IV. Kılıcarşan ve II. Keykubad) ortak dinar bastırması, III. Keyhusrev'in dinarlarının ön yüzündeki yazının iç

çıkare ve altıgen motif içinde yer alması, II. Mesud ile birlikte sikke yazıları ve tarzının bozulması. Anadolu Selçuklularının altın sikkesi olan dinarın standart ağırlığı 4,81 gramdır; ancak günümüze kalan örneklerin ağırlıkları genelde 4,35-4,45 gr. civarındadır. Anadolu Selçuklularının altın sikkelerinin çoğunun Konya ve Sivas'ta basıldığı anlaşılmaktadır; diğer darphâneler arasında Kayseri, Malatya, Musul ve Süleymanşehir bulunmaktadır.

Moğollar'ın Moğolistan'da bastıkları sikkelerde Moğol alfabesiyle yazılmış yazılar yer alır. Ancak fethettikleri ülkelerde darbedilen sikkelerde o ülkenin dili kullanılmıştır. Moğolistan baskılı sikkelerin lejjandında sikkenin büyük han tarafından bastırıldığı belirtilmektedir. Gâzân Han'dan itibaren yazı formunda bir değişiklik yapılmış ve yazının başına "Allah'ın kudretiyle" ifadesi eklenmiştir. İlhanlılar'da ilk hükümdar Hülâgû'dan Gâzân Han'a kadar basılan sikkelerin kalitesi düşüktür; birimlerin ağırlıklarında da tam bir standart bulunmamaktadır. Para sisteminde 1 altın dinar 6 gümüş dirheme eşitti. Altın dinarın ortalama ağırlığı 4,25 gr. olmasına rağmen yine de darphâneler ve basıldığı döneme göre bazı farklılıklar mevcuttu. Karat veya miskale göre ayarlanan ağırlıklardaki farklılıklar Gâzân Han'ın 696'daki (1296-97) reformuyla bir ölçüde düzeltilmeye çalışılmıştır. Gâzân Han döneminde 1 altın dinar ortalama 4,32 gr. idi. İran Moğollarının (İlhanlılar) sikkelerinde esas olarak Arapça ve Uygurca kullanılmıştır. Abaka, Ahmed Teküder, Argun, Geyhatu Han, Baydu, Gâzân Han'ın sikkelerinin arka yüzünde Uygurca yazılar mevcuttur. İlhanlılar'ın sikkelerinde Kur'an'dan âyetler de yer almaktadır. Bu âyetlerin en sık görülenleri Âl-i İmrân, 26; Tevbe, 33 ve Rûm sûresinin, 3-4. âyetleridir. Sikkeler üzerinde on iki imam ve dört halifenin adına rastlanır. İran Moğollarının sikkelerinde aslan ve güneş başta olmak üzere insan ve çeşitli hayvan tasvirleri de kullanılmıştır. İlhanlı sikkeleri çok sayıda darphânede darbedilmiştir. Bunlar arasında Bağdat, Baran, Basra, Bazar, Câcerm, Cürçân, Damgan, Erzincan, Halep, Hemedan, İsfahan, Konya, Merv, Musul, Nahcivan, Nişâbur, Sebzevâr, Sincar, Sivas ve Tebriz sayılabilir.

Altın Orda hanları ve Timurlular tarafından kullanılan gümüş sikke "tenge / tenke" diye bilinmekteydi. Akkoyunlular da bu birimi kullanmışlardı. 25 tenge bir eşrefi veya iki Osmanlı akçesine eşitti. Hindistan'da Gazneli Mahmud'un fetihleri sırasında Arap dirhemlerine karşılık gelen sikkeler

bastırılmış ve bunlar tenke diye anılmıştır. Delhi Sultanı İltutmüş 175 habbe (11,3 gr.) ağırlığında bir gümüş para (tenke / tula) çıkarmış, aynı ağırlıktaki altın tenke ise Nâsirüddin Mahmud tarafından darbedilmiştir. Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah zamanında tenge bakır paraların adı oldu (640 habbe = 41,5 gr.). Tenge bugün Kazakistan'ın millî para birimidir. Anadolu Selçuklularının zayıflayıp Moğol vesâyeti altına girmesiyle Anadolu'da meydana gelen otorite boşluğu sırasında ve sonrasında (XIII-XIV. yüzyıllar) kurulan Türkmen beyliklerinin bastırıldığı sikkeler Anadolu nüsmatiğinin önemli aşamalarından birine işaret eder. Bu beyliklerden bir kısmında hükümdarlar o sırada egemen olan İran Moğolları (İlhanlılar) ve Selçuklu sultanları adlarına da sikke darbetmişlerdir. Türk beyliklerinin bastırıldığı sikkeler esas olarak gümüş ve bakırdandır.

Fâtih Sultan Mehmed dönemine kadar Osmanlılar yalnızca iki madenden (gümüş ve bakır) sikke bastırılmışlardır. Gümüş olanlar akçe, bakır olanlar mangırdır (bk. MANGIR). Mangır daha ziyade bozuk para yerine kullanılmakta olup esas ödeme aracı akçedir. Önceleri 1,15-1,20 gr. civarında olan ve 90 ayar gümüşten basılan akçenin ağırlığı giderek düşürülmüştür. XVII. yüzyılın ikinci yarısında akçe piyasadan çekilmiş, yalnızca hesaplamalarda kullanılmış, ödemeler ise tedavüldeki sikkelerle yapılmıştır. Akçenin yerini bir para birimi ölçüsü olarak para almıştır (bk. AKÇE).

Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkışından sonra Selçuklu ve İlhanlılar'ın sikkeleri bir süre daha tedavülde kalmıştır. Osmanlı öncesindeki Beylikler döneminde Bizans sikkelerinin üzerine kontrmark vurulmak suretiyle geçerli kılındıkları İslâmî kontrmarklı Bizans sikkelerinin varlığı ile bilinmektedir. Osman Bey zamanından kalma bazı sikkeler bugüne ulaşmıştır. Ancak bu sikkeler konusunda ciddi tereddütler mevcuttur. Tartışmalı olan bu sikkelerden İstanbul Arkeoloji Müzeleri'nde (Envanter, nr. DN. 1081) bulunan bir gümüş akçenin her iki yüzünde "Osman b. Ertuğrul" yazılı olup darp yeri ve tarihi bulunmamaktadır. Orhan Gazi'nin akçelerinin bazı emisyonlarında ön yüzünde uçları birbirine bitişik hilâllerden oluşan motifin Osman Bey akçesininin arka yüzündeki motifin benzeri olması dikkate değerdir. Ayrıca XV. yüzyıla ait bazı Osmanlı tarihçileri Osman Bey'in sikkelerinin bulunduğunu belirtir. Orhan Gazi tarafından darbedilen gümüş sikkelerin bir yüzünde "lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah" yazısı ile bazan dört ha-



II. Mehmed dönemine ait altın sikke

lifenin adı yer alırken öteki yüzünde Orhan'ın adı ve bazan darp yeri olarak Bursa adı bulunmaktadır. Orhan Bey'den sonra tahta geçen I. Murad'ın sikkelerinde darp yeri bulunmaz. "el-Melikü'l-âdil" unvanı bakır sikkelerde görülür. Aynı durum Yıldırım Bayezid'in sikkeleri için de söz konusudur. Fakat Bayezid'den itibaren sikkelere tarih konulmaya başlanmıştır. Bu padişahın akçelerinin bir yüzünde "Bâyezîd b. Murâd", öteki yüzünde "hullide mülkühû" (mülkü dâim olsun) yazısı vardır.

Yıldırım Bayezid'in Timur'a yenilmesinin ardından başlayan Fetret devri padişahın oğulları arasındaki iktidar mücadelesiyle geçmiştir. Bayezid'in büyük oğlu Emîr Süleyman'ın ilk sikkeleri 806 (1403) yılını taşımaktadır. Sikkelerin bir yüzünde "Emîr Süleyman b. Bâyezîd" yazılı bir tuğra, öteki yüzünde "hullide mülkühû" yazısı ile dört halifenin adı bulunmaktadır. Emîr Süleyman'ın bazı akçelerinde darp yeri olarak Edirne görülmektedir. Osmanlı sikkelerinde tuğra ilk defa Emîr Süleyman'ın sikkelerinde ortaya çıkmıştır. Onun bakır sikkeleri de yazı açısından akçelerine benzerdir. Bayezid'in diğer oğlu Mûsâ Çelebi Edirne'ye gelip tahtı ele geçirince burada ilk gümüş sikkesini bastırmıştır. Mûsâ Çelebi'nin akçelerinin tamamı 813 (1410) tarihini taşır. Sikkelerin bir yüzündeki tuğrada "Mûsâ b. Bâyezîd", öteki yüzünde "hullide mülkühû" ve darp tarihi, bazan yeri de yazılıdır. Mûsâ Çelebi'nin bakır parası ele geçmemiştir. Bayezid'in beşinci oğlu Mustafa Çelebi adına yalnızca Serez ve Edirne'de sikke basılmıştır. Serez'de basılanlarda tarih yoktur; Edirne'de basılmış olanlarda 822 (1419) ve 824 tarihleri yer almaktadır. Ancak bazı nümismatlar 822 tarihine kuşku ile bakmaktadır. Mus-

tafa Çelebi'nin de Mûsâ Çelebi gibi yalnızca gümüş akçeleri mevcuttur. Çelebi Mehmed'in duruma hâkim olup devleti yeniden toparlamasından sonra Amasya, Ayaş, Balat, Bursa, Edirne, Engüriye (Ankara), Karahisar, Serez ve Siroz'da sikkeleri basılmış, sikkelerde darp tarihi ve yeri de belirtilmiştir.

Fâtihten Sultan Mehmed'in ilk cülûsu sırasında (1444) akçenin içindeki gümüş miktarı ilk defa önemli ölçüde azaltılınca Edirne'deki yeniçeriler ayaklanmış ve yevmiyeleri yarım akçe artırılarak 3 akçeden 3,5 akçeye çıkarılmıştır. Ayaklanma, bu "buçuk" zamdan ve yapıldığı yerden dolayı tarihe Buçuktepe Vak'ası olarak geçmiştir. Fâtihten Sultan Mehmed döneminde periyodik tağşişlerin yapıldığı bilinmektedir. Fâtihten bastırıldığı altın sikkede "sultânü'l-berreyn ve hâkânü'l-bahreyn es-sultân b. es-sultân" (iki kararın sultanı ve iki denizin hakani sultan oğlu sultan) unvanına rastlanır. "Sultânî" adını taşıyan bu ilk altın sikkelerin bir yüzünde "Sultan Mehmed b. Murâd Han azze nasruhû Kostantiniye duribe fi 882", öteki yüzünde "Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasrî fi'l-berri ve'l-bahri" ibaresi yazılıdır. Bu sikkelerin darp yerinden anlaşılacağı üzere Fâtihten Bizans başşehrini ele geçirmesiyle Osmanlı sikkelerinin darp yerlerine Kostantiniye de eklendiği görülmüştür.

Bu döneme kadar değerli maden olarak yalnızca gümüş kullanıldığından bazı bilim adamları buraya kadar olan dönemi "monometalist" (tek metalli) dönem olarak adlandırmaktadır; altın sikke ile beraber "bimetalist" (çift metalli) dönem başlamıştır. Bu zamana kadar yabancı ülkelerin altın paraları kullanılıyordu. Fâtihten bastırıldığı altınlarda Venedik altın dükası esas alınmıştır. Ele geçen dükalar üzerinde "sahh" (sahih, doğru) kontrmarkının bulunması bu sikkelerin ayar ve ağırlıklarının kontrol edilmiş olduğunun bir göstergesidir. Düka dışında dönemin revaçta sikkeleri arasında İspanyollar'ın 8 riyallik sikkeleri Hollandalılar'ın "thaler"i gösterilebilir. Üzerindeki aslan tasvirinden dolayı "leeuwendaalder" (aslanlı dolar) olarak bilinen Hollanda talerleri, XVI. yüzyılın sonlarından ya da XVII. yüzyılın başlarından itibaren Doğu Akdeniz ticareti için çok daha fazla basılmıştır. Bu sikkeler Osmanlı Devleti'nde "aslanlı gurus" veya "esedi gurus" diye biliniyordu (bk. ESEDİ; KURUŞ). Osmanlı Devleti topraklarında Osmanlı sikkelerinin yanı sıra yabancı devletlerin sikkelerinin de kullanılmış olması Osmanlı ekonomik sisteminin bir esnekliği olarak yorumlanmaktadır.

II. Bayezid ile kardeşi Cem Sultan arasında yaşanan saltanat mücadelesi sırasında Bursa'ya gelen ve bir aydan az bir süre Osmanlı tahtında kalan Cem Sultan kendi adına hutbe okutarak sikke bastırmıştır. 886 (1481) tarihli ve Bursa darplı akçelerinin bir yüzünde "Cem Sultan b. Mehmed Han", öteki yüzünde "azze nasruhû duribe Bursa sene 886" yazılıdır. Yavuz Sultan Selim döneminde 1 altın sikke 60 gümüş sikkeye eşitti. Bu dönemde yirmiye yakın darphânedeki sikke bastırılmıştır. Mısır'da basılan altınlar "sultânî" ya da "eşrefî" diye adlandırılıyordu. Bundan böyle genellikle Osmanlı altınları eşrefî olarak anılmaya başlanmıştır. Kanûni Sultan Süleyman dönemi, faaliyet gösteren darphânelerin sayısı açısından Osmanlı Devleti'nde önemli bir yere sahiptir; bu dönemde ellinin üstünde darphânedeki sikke basılmıştır. II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed dönemlerinde basılan sikkelerle benzerlik gösterir. III. Mehmed devrinde altın sikkelerin gümüş sikkeye oranında şiddetli dalgalanmalar meydana gelmiştir; akçe altın karşısında değer kaybetmiştir (1 altın = 120 akçe). Bu arada I. Ahmed döneminde Tunus'ta sikke geleneğindeki yavaş yavaş formun dışına çıkılarak kare formunda basılmış gümüş sikkelerin ortaya çıktığı da vurgulanmalıdır.

IV. Murad zamanında akçenin altına olan değeri önceleri 1/150 ise de yavaş yavaş akçe daha da değer kaybetmiş ve bu oran 1/250 olmuştur. Ancak Sultan İbrâhim devrinde değer kazanarak 1 altın 160 akçeye eşitlenmiştir. Bu padişah zamanından başlayarak akçe darbedilen yerlerin sayısında önemli bir düşüş gözlenmektedir. II. Süleyman döneminde basılan 40 mm. çapında ve yaklaşık 20 gr. ağırlığında, "ku-



Esrefî sikke

ruş" olarak adlandırılan büyük gümüş sikkeler tedavüle çıkarılmıştır. II. Süleyman sikkelerin ayarlarını ve kalitesini düzeltmek için bir dizi yenilik yapmak zorunda kalmıştır. Gerek bu padişahın gerekse ondan sonra tahta geçen kardeşi II. Ahmed'in bakır paralarının ön yüzünde tuğra vardır. II. Mustafa'dan itibaren altın sikkelere de tuğra konulmaya başlanmıştır. Tek ve çift olmak üzere iki birimde basılan bu tuğralı altınlar "cedid eşrefi" diye adlandırılmıştır.

III. Ahmed devrinde İstanbul ve Mısır'da tuğralı eşrefi altınları bastırılmıştır. İstanbul'da basılan üçlük, dörtlük, beşlik, yedilik ve onluk eşrefiler "kebîr eşrefi" olarak anılmaktadır. Sikkelerde Kostantiniye isminin yanı sıra İslâmbol adının da kullanılması ilk defa III. Ahmed dönemine rastlar (sadece İslâmbol adının kullanılması ise III. Selim sikkelerindedir). Bir yüzünde tuğra, öteki yüzünde "duribe fî İslâmbol 1115" yazan bu altınlar "zer-i İstanbul" adı verilmiştir. III. Ahmed döneminin sikkelerinde lâle motifleri dikkat çeker. III. Ahmed zamanında akçenin yerini bir para ölçüsü olarak "pâre" (para) almıştır. Yeni düzenlemede 1 para = 3 akçe, 1 kuruş = 40 para idi. III. Mustafa'dan itibaren sikkelerin üzerine tahta geçiş yılının yanı sıra sikkelerin basıldığı sırada padişahın kaçınıcı iktidar yılında olduğu da yazılmaya başlanmıştır. Osmanlı tahtında kısa süre kalan IV. Mustafa'nın sikkeleri nisbeten düşük ayarda ve ağırlıktadır. Bu padişahın itibaren İslâmbol adı tamamen kaldırılmış ve eskiden olduğu gibi Kostantiniye adı kullanılmıştır.

II. Mahmud zamanında basılan altın sikkelerde bir çeşitlilik söz konusudur. Abdülmecid dönemi Osmanlı Devleti'nde sikke basımında bir dönüm noktasıdır. Ayrıca 1256 (1840) yılında "tashîh-i ayâr" (tashîh-i sikke) kararı yayımlandıktan sonra önemli değişiklikler yapılmıştır. Sikke darbinda ve darphânedeki teknik düzenlemelerin yanı sıra kuruşu esas alan yeni bir para sistemi oluşturulmuştur. Bundan böyle 100 kuruş 1 liraya, 40 para da 1 kuruşa eşitlenmiştir. Abdülaziz dönemi Osmanlı numismatiği için kayda değer bir dönemdir. Bu devirde üç madenden ve çeşitli birimlerde basılan sikkeler şunlardır: Altın: 500 kuruş, 250 kuruş, 100 kuruş, 50 kuruş ve 25 kuruş. Gümüş: 20 kuruş, 10 kuruş, 5 kuruş, 2 kuruş, 1 kuruş ve 20 para. Bakır: 40 para, 20 para, 10 para ve 5 para. Abdülaziz'in her üç madenden sikkelerinin bir kısmı Paris Devlet Darphânesi'nde basılmıştır. Çin sınırları içinde bulunan ve Osmanlı egemenlik alanının dışında yer alan



Sultan  
I. Mahmud  
dönemine ait  
1143 (1730-31)  
tarihli beşlik

Kâşgar'da Sultan Yâkub Bey tarafından 1290-1294 yılları arasında bastırılan altın, gümüş ve bakır sikkelerde Abdülaziz'in adı yer almaktadır. Bunun sebebi, İslâm halifesi ve Osmanlı Devleti'nin padişahı Abdülaziz'in Kâşgar Hükümdarı Yâkub'un hükümdarlığını tanımasına karşılık vermek tir.

II. Abdülhamid devrinde nikelin de sikke metali olarak kullanıldığı görülür. Nikel para daha önce Abdülaziz döneminde Mısır'da basılmıştı. Fakat bu bir istisna idi. Nikelin asıl ve yoğun kullanımı V. Mehmed ile olmuştur. Nikel sikkelerin bir yüzünde tuğra ile birlikte "hürriyet, müsavat, adalet" kelimelerine yer verilmiştir. Öteki yüzünde ise değeri gösteren rakam, "Devlet-i Osmâniyye" yazısı, cülûs yılı ve darp yeri yazılıdır. VI. Mehmed (Vahdeddin) zamanında 500, 250, 50 ve 25 kuruş değerinde altın; 20, 10, 5 ve 2 kuruşluk gümüş; 40 paralık nikel sikkeler basılmıştır. Sikkelerin hepsinin ön yüzünde padişahın tuğrası, arka yüzünde "azze nasruhû" yazısı ile darp yeri ve cülûs tarihi (1336) bulunur.

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk madenî paraları 1924 yılının Ağustos ayında basılmaya başlanmıştır. Bu paraların üzerinde eski yazı ile "Türkiye Cumhuriyeti" ibaresi vardır. Yeni harflerle ilk madenî paraların basımı 1934 yılına rastlar. İlk altın para ise Türkiye Büyük Millet Meclisi Hey'et-i Umûmiyyesi'nin 24 Ocak 1924 tarihinde aldığı 64 nolu kararı uyarınca 5 Ekim 1925'te basılmıştır. İlk Cumhuriyet altını 5 liralık olup 36 gr. ağırlığındadır. 226 adet basılan bu paraların ön yüzünde eski harflerle meşe çelengi içinde "Türkiye Cumhuriyeti / 1925", arka yüzünde hilâl-yıldız içinde "Ankara 23 Nisan 1336" yazılıdır.

## BİBLİYOGRAFYA :

- Ekrem Kolerkılıç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Para*, Ankara 1958; Nuri Pere, *Osmanlılarda Madeni Paralar*, İstanbul 1968; Cüneyt Öçer, *Yıldırım Bayezid'in Oğullarına Ait Akçe ve Mangırlar*, İstanbul 1968; a.mlf., *Sultan Mahmut II Zamanında Darp Edilen Osmanlı Madeni Paraları*, İstanbul 1970; a.mlf., *Nakışlı Osmanlı Mangırları*, İstanbul 1975; a.mlf., *Sultan Abdülmecid Devri Osmanlı Madeni Paraları*, İstanbul 1978; a.mlf., *Sultan Abdülaziz Han Devri Osmanlı Madeni Paraları*, İstanbul 1979; a.mlf., *Karamanogulları Beyliği Paraları*, İstanbul 1982; a.mlf., *Sultan Yavuz Selim Şah bin Bayezid Han Dönemi Osmanlı Sikkeleri*, İstanbul 1989; Artuk, *İslâmî Sikkeler Kataloğu*, I-II; İbrahim Artuk, *Kanuni Sultan Süleyman Adına Basılan Sikkeler*, Ankara 1972; a.mlf., "Osmanlı Beyliği'nin Kurucusu Osman Gazi'ye Ait Bir Sikke", *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920) Kongresi: Tebliğler*, Ankara 1980, s. 27-33; a.mlf., "Sikke", *İA*, X, 621-640; *Coins: An Illustrated Survey 650 BC to the Present Day* (ed. M. J. Price), London 1980; Tuncay Aykut, *Emevi Sikkeleri*, İstanbul 1982; Şevki Nezihi Aykut, "Osmanlı İmparatorluğu'nda XVII. Asır Ortalarına Kadar Yapılan Sikke Tashihleri", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 343-360; a.mlf., *Türkiye Selçuklu Sikkeleri I: I. Mesud'dan I. Keykubad'a Kadar (510-616/1116-1220)*, İstanbul 2000; a.mlf., "Osmanlı Sikkeleri", *Türkler* (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, X, 823-842; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Sikke Tecdidleri", *TED*, sy. 13 (1987), s. 257-297; *Ak Akçe: Moğol ve İlhanlı Sikkeleri / Mongol and İlhanid Coins* (haz. Tuncay Aykut, trc. V. Taylor Saçlıoğlu), İstanbul 1992; Halil Sahillioğlu, "The Introduction of Machinery in the Ottoman Mint", *Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1992, s. 261-281; Celil Ender, *Başbakanlık Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivindeki Numismatik İle İlgili Belgeler Kataloğu*, İstanbul 1996; a.mlf., *Karasi, Saruhan, Aydın ve Menteşe Beylikleri Paraları*, İstanbul 2001; a.mlf. - Garo Kürkman, *Ege Beylikleri Sikkeleri (14. Yüzyıl)*, İstanbul, 1998; S. Album, *A Checklist of Islamic Coins*, Santa Rosa 1998; Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, İstanbul 1999; Atom Damalı, *150 Devlet 1500 Sultan: İslam Sikkeleri*, İstanbul 2001; S. Srećković, *Ottoman Mints and Coins*, Belgrade 2002; Oğuz Tekin, "Başlangıcından Türkiye Cumhuriyeti'ne Kadar Türk Devletlerinin Sikkeleri", *Türkler*, V, 413-422; a.mlf., "Devletler, Hükümdarlar ve Sikkeleri", *Altının İktidarı, İktidarın Altınları* (ed. Oğuz Tekin), İstanbul 2005, s. 168-278; J. L. Bacharach, "Mısır ve Suriye İslami Sikkelerini Okumak (Osmanlı Dönemine Kadar)", a.e., s. 69-77; Halil İnalçık, "İki Rakip Kardeş: Altın ve Gümüş", a.e., s. 143-157; a.mlf., "Osmanlı Para ve Ekonomi Tarihine Toplu Bir Bakış", *Doğu Batı*, sy. 17, Ankara 2002, s. 9-33; Ömer Diler, *İlhanlar: İran Moğollarının Sikkeleri* (haz. Emine Nur Diler v.dğr.), İstanbul 2006; H. L. Rabino di Borgomale, "Coins of the Jalair, Qara Qoyunlu, Mushasha and Aq Qoyunlu Dynasties", *Numismatic Chronicle*, 6. series, sy. 10, London 1950, s. 94-139; Coşkun Alptekin, "Selçuklu Paraları", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, III, Ankara 1971, s. 438-531; Metin Erüreten, "Osmanlı Akçeleri Darp Yerleri", *Türk Numismatik Derneği Bülteni*, sy. 17, İstanbul 1985, s. 12-21; C. A. Bosworth, "Sikka", *EP* (İng.), IX, 591-592.





## SİKKE (السِّكَّة)

### Keçeden yapılmış Mevlvî külâhı.

Sözlükte **sekk** “vurmak, basınç uygulamak” kökünden gelen **sikke**ye bu ad bu tür başlıklar keçeden pres kalıpta dövülerek yapıldığı için verilmiştir. Daha çok Mevlevîler giydiğinden “sikke-i Mevleviye” veya “külâh-ı Mevlevî” denilen sikke türü başlıkların çok eskilere uzanan bir geçmişi vardır. Yazılıkaya Hitit kabartmalarında görülen uzun başlıkların keçeden yapıldığı tahmin edilmektedir. Orta Asya kavimleri arasında keçe külâh yaygındı. Çin’in kuzeyinde bir devlet kuran Kitan kavmini Çinliler’den ayıran başlıca özellik giydikleri keçe külâhlardı. Özbek Türkleri, Moğol ve Tatarlar’a kullandıkları başlık sebebiyle “keçe-baş” adını vermişlerdi. *Dede Korkut Kitabı*’nda “keçe börklü” ifadesine rastlanmaktadır. Eski Kırgız reislerinin de keçe külâh giydiği söylenir (Ögel, III, 185-186). İbn Battûta, *Seyahatnâme*’sinin Mâverâ-ünnehir’i ziyaretiyle ilgili bölümünde bir şeyhin giydiği “kalensüve libd”den (keçe külâh) söz etmektedir (*er-Rihle*, I, 241). Hz. Peygamber’in de birkaç kalensüvesinin bulunduğu ve bunlardan birini bir gün namaz kılarak sütne olarak kullandığı rivayet edilir (Müttaki el-Hindî, VII, 121). Bunun “tavîle” (uzun) denilen türden seyfi bir kalensüve olması muhtemeldir (Salâh Hüseyin el-Ubeydî, s. 108 vd.).

Sikkelerin uzunluğu genellikle yirmi beş-otuz cm. kadardır; ancak daha uzun veya daha kısalırlarına da rastlanır. Semâzenlerin sikkeleri 45-50 santimetreyi bulabilir. Orta boy sikkelerin kalınlığı genelde bir parmak, ağırlığı 150-200 gr. civarındadır. Mevlânâ Müzesi’nde Mevlânâ’dan kalan kısa sikkelerin çift katlı ve nisbeten ince olduğu görülmektedir. Üzerine tülbent sarılanlara “destarlı sikke”, sarıksız olanlara “dal sikke” denilir. Destarın “dolama, şeker-âviz, şeker-âviz kafesi, Cüneydî, örfî” gibi türleri vardır. Osmanlı sultanlarının giydikleri kalensüve üzerine altın sırmalı destar sarılmış başlığın adı altın sikke idi (Cenkmen, s. 30). Geçmişte sikke yapılan yerlere sikkehâne, sikke yapanlara külâh-

düz, destar saranlara destarî deniliyordu. Araştırmalar, Konya Mevlânâ Dergâhı külîyesi içinde bir sikkehânenin mevcut olduğunu göstermektedir (Erol, sy. 2 |1996], s. 283 vd.). Birçok mevlevîhânenin sikke ihtiyacı Konya’dan karşılanıyordu; ancak Mevlânâ Dergâhı’ndaki sikkehânenen mi yoksa şehirdeki sikkeci esnafından mı karşılandığı belli değildir.

Sikke yapılacak keçe için daha çok kuzu yünü tercih edilir, bunun yanı sıra deve yünü ve tiftik de kullanılırdı. Sikkeler, kalıbı örtecek ölçüde kesilen iki parça keçenin biri diğerinin açık kısmına gelecek şekilde üst üste getirilip birbirine kaynamaları için ıslatılarak uzunca bir süre hafiften dövülmeleri sonucu şekillendirilmek, sonra da kalıp üzerinde kurutulmak suretiyle yapılır. Böylece iki parçadan oluşturulan sikke, Mevlvî geleneğinde Kur’an’da bahsi geçen “her şeyden yaratılan çift”leri (*ez-Zâriyât* 51/49) ve “nûrun alâ nûr”u (*en-Nûr* 24/35) temsil eder. Sikkeler genellikle devetüyü, koyu ve açık kahverengi, sarımsak veya beyaz renktedir. Ulu Ârif Çelebi beyaz sikke giymişti; bunun hilâfete alâmet olduğu söylenir.

Mevlvî tarikatında sikke giyme üç merbede gerçekleşirdi. Bunlardan ilk merbede sikke-i teberrük ve emanetti. Tarikata girmek isteyen tâlip gusül abdesti aldıktan sonra muhip veya çilekeş can olmak için şeyhe gelir ve karşısında diz üstü oturur, şeyh onun müracaatını kabul ederse başını dizine çekip sikkelerini giydirerek tekbir getirir ve her ikisi de Fâtiha sûresini okurdu. Bu olaya “sikke tekbirlemek” denirdi. Aşçı İbrâhim Dede, Mevlvîlik’te binbir gün çile çıkarmayı bir özür sebebiyle başaramayan muhiplere yalnız sikke-i şerif giyme ve semâ meşketme ruhsatı verildiğini söyler (*Aşçı Dede’nin Hatıraları*, I, 197). Muhiplerin tarikat içinde herhangi bir mecburiyetleri yoktu; tekkeye gelişlerinde hırka ve sikke giymek kendi iradelerine bağlıydı (*DiA*, XXIX, 473). Muhibbân arasından ney üflemeyi, ilâhi ve *Meşnevî* okumayı öğrenenler çelebi efendiden icâzet alıp destar sarmaya hak kazanırlardı. İkinci merbede sikke-i irâdeti ve giydirildiğinde o da tekbirlenirdi. Bu sikke, hizmetini tamamlamış dervişlere giydirilirdi ve derviş onu giydiği andan iti-



Mehmed Vasfî’nin celif sülûs ve nesih hatlarıyla Mevlvî sikkeleri şeklindeki istifi

baren ölünceye kadar başından çıkarmazdı. Öyle ki dedegânın kıdemlileri külâhı sağa sola, öne arkaya hareket ettirip başlarından tamamen çıkarmadan tıraş olurlardı. Hamama da sikkeleri girilir, yıkandıktan hemen sonra tekrar giyilirdi. Gece yataırken kenarı öpülerek saygıyla bir sehpa üzerine konur, sonra şebkülâh veya arakıyye giyilirdi. Başta sikke ile kahvehane gibi umumi yerlere gidilmezdi. Dergâhta suç işleyen dervişler sikkeleri alınarak cezalandırılır, şeyh tarafından affedilinceye kadar onu giymesine izin verilmezdi. Sikke-i irâdet taşıyanlardan biri öldüğü zaman külâhı kefeni üzerinden başına giydirilerek defnedilirdi. Üçüncü merbede sülûkünü tamamlamış ve hilâfet derecesine yükselmiş olanların giydiği sikke-i hizmetti. Bunlara beyaz, koyu yeşil veya siyah destar sarılırdı.

Bazı tarikatların uzun külâhlı taçlarına da sikke denilmektedir. Kâdiriye ile Orta Asyalı Nakşî-Kalenderî dervişleri iki terkli ve elif denilen, üzerine elif gibi uzun düz bir çizgi işlenmiş, tepesi hafif bombeli silindirik sikkeler giyerlerdi; düz çizgi sırât-ı müstakîmin işaretiydi. Sikkenin iki terki- ne “kûn” emrinin kâf ve “nûn”u, zat ve sıfat gibi değişik anlamlar yüklenmişti. Uç kısmı kıvrık olduğu için “seyfi” veya “kılıcı” de denilen sikkeler nefsin arzu ve istekle-

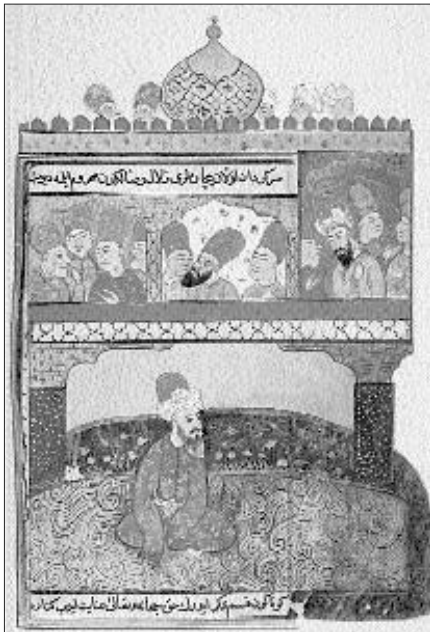


Mevlvî, Kâdiri ve Cerrâhî sikkeleri

rinin tevhid kılıcıyla kesilmesinin sembolüydü. Üç terkli sikkeler üç talâkla dünyanın terkedilmesini, dört terkli sikkeler kelime-i tevhiddeki dört kelime veya abdestin dört farzı gibi şeyleri gösteriyordu. Terk sayısı arttıkça külâhlar kısalmakta ve sikkeden çok taç olarak adlandırılmaktaydı.

Destarlı sikkeler Mevlânâ'yı ve Mevlevîliği temsil ettiği için sikke-i şerif olarak anılır ve onun altına girenlerin korunduğuna inanılırdı. Aşçı İbrâhim Dede, Mevlânâ hayattayken bir yolculuk sırasında Mevlevî fukarasından bir zatın sikkesini başına koyup onu alaya alan bir harâmînin kısa bir an da olsa sikke altına girmesinden dolayı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin himmetiyle imanlı olarak âhirete göçüp kurtuluşu erdiği dair bir menkıbe nakleder (Aşçı Dede'nin Hatıraları, II, 742). Birçok ev ve dergâhın duvarlarına bir iskemle veya kürsü üzerine konulmuş sikke resmi asılır ve genellikle bu resimlerin üzerinde, "Yâ Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî kudise sirruhü'l-azîz" ibaresi bulunurdu. Mevlevî mezar taşlarında çoğunlukla dal ve destarlı sikke motifleri yer alır; bu sebeple sikkenin şeklinden mezar sahibinin öldüğünde tarikatın hangi kademesinde olduğunu anlamak mümkündür. Kadın Mevlevîler'in mezar taşlarında sikke motifi yoktur. Ancak gülle taçlandırılmış alınlığın al-

Başlarında sikkeleriyle Mevlevî dervişleri (Tercüme-i Sevâ-kibü'l-Menâkıb, TSMK, Revan Köşkü, nr. 497, vr. 275)



ında dal sikke kabartması bulunan bir mezar taşına rastlanmıştır (Bakırcı, s. 98, rs. 26).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Tirmizî, "Libâs", 42; İbn Battûtâ, *er-Rihle*, Kahire 1346/1928, I, 241; *Dedem Korkudun Kitabı* (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 2000, s. 61; Müttaki el-Hindî, *Kenzü'l-'ummal*, VII, 121; Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, *Mecmûatü'z-Zarâif Sandûkatü'l-Maârif: Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm* (haz. M. Serhan Tayşî – Ülker Aytekin), İstanbul 2002, s. 42 vd., 52 vd.; Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları* (nşr. Mustafa Koç – Eyyüp Tanrıverdi), İstanbul 2006, I, 197, 198, 309, 335, 346; II, 742, 940, 1025, 1030; III, 1156, 1157; Emin Cenkmén, *Osmanlı Sarayı ve Kıyafetleri*, İstanbul 1948, s. 30; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İstanbul 1963, s. 41-42; Salâh Hüseyin el-Ubeydî, *el-Melâbisü'l-'Arabîyyetü'l-İslâmîyye fi'l-'aşri'l-'Abbâsiyyi's-şânî*, Bağdad 1980, s. 108 vd.; Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Ankara 2000, III, 185-186; Naci Bakırcı, *Mevlevî Mezar Taşları*, İstanbul, ts. (Rumi Yayınları), s. 97, 98, 104, 132, rs. 10, 11, 20, 23, 26, 57, 62, 105, 114, 155, 196; Mehmet Önder, "Mevlevî Sikkeleri", *TFA*, IV/75 (1955), s. 1193, 1194; a.m.f., "Türk Hat Sanatında Sikkeli Yazı Levhaları", *Antika*, sy. 36, İstanbul 1988, s. 36, 37; Erdoğan Erol, "Mevlânâ Dergâhında Sikke-hâne Var mı idi?", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Konya 1996, s. 283 vd.; Pakalın, III, 219, 220; Nuri Özcan, "Mevlevî Âyini", *DİA*, XXIX, 466; Barihüda Tanrıkorur, "Mevlevîyye", a.e., XXIX, 472, 473.



NEBİ BOZKURT

#### SİL'A

(bk. URÛZ).

#### SİLÂH

(السلاح)

**Silâh** (çoğulu esliha) kelimesi genel olarak bütün savaş aletlerini ifade etmekle birlikte ilk dönemlerde en fazla tanınan türler olduğundan daha çok kılıç, ok ve mızrak için kullanılmıştır. İnsanın icat ettiği ilk alet olan silâhın bilinen en eski örneği Yontma Taş döneminin başlarına kadar giden el baltasıdır. Bu silâh, avuç içine oturması ve vurulduğu yeri daha fazla tahrip etmesi için kabaca biçimlendirilerek alt tarafı hafifçe sivriltilen armudî bir çakmak taşı veya volkan camı parçasından ibarettir; daha sonra yassı şekilde yontulup sırmalı bir sopaya bağlanmak suretiyle kullanılmıştır. Mağara resimlerinden balta ve bıçak benzeri ilk taş aletlerin yanı sıra ilk mızrak ve ok-yayın da yine aynı dönemde -taş uçlu olarak- icat edildiği anlaşılmaktadır. Anadolu, Mezopotamya, Mısır, Hint ve Çin gibi en eski uygarlıklardan kalan örneklerle resimli ve yazılı belgelerden silâh-

ların gelişimine ilişkin düzenli bilgiler elde edilmiştir. Kitâb-ı Mukaddes'te demir silâhla öldürmekten söz edilmekte (Sayılar, 35/16), genel olarak silâh, özel olarak kılıç ve ok-yay çokça geçmektedir (*Concordance*, "arrow", "axe", "bow", "sword", "weapon" md.leri).

Silâh çoğul şekliyle Kur'an'da, cephede düşman karşısında müslümanların nasıl namaz kılacaklarını açıklayan âyette (en-Nisâ 4/102) dört defa geçmektedir. Hadîd sûresine adını veren demirdeki büyük güç ve faydalar (57/25) silâhla yorumlanmıştır (Buhârî, "Tefsîr", 57). Yine Kur'an'da Hz. Dâvûd'a savaşta korunması için zırh yapma sanatının öğretildiği (el-Enbiyâ 21/80), demirin onun için yumuşatıldığı ve ondan dikkat ve itinayla muntazam zırhlar yapmasının istendiği ifade edilir (Sebe' 34/10-11). Ayrıca düşmanlara karşı onları korkutup barışı korumak için hazırlanması emredilen kuvveti de (el-Enfâl 8/60) Hz. Peygamber -silâh- atmakla (remy) yorumlamış (Müslim, "İmâre", 167), ancak atılacak şeyi zikretmeyerek zamana bırakmıştı. Resûl-i Ekrem'in farklı rivayetlerde, "Müslümana silâh (Buhârî, "Fiten", 7, "Diyet", 2; Müslim, "İmân", 98-101) veya kılıç (Müsned, IV, 46, 54; Müslim, "İmân", 98) çeken yahut ok atan (İbn Balabân, VII, 449) bizden değildir" dediği bilinmektedir. Bir rivayette de müslümana demir doğrultan kimseye Allah'ın lânet edeceği belirtilmiştir (Müslim, "Birr", 125). Yine bir hadiste bir kimsenin elinde -gerilmiş yaydaki ok gibi- bir silâhla bir başkasına doğru gelmemesi, şeytanın onu bir anda elinden çıkarıp o şahsın ölümüne, kendisinin de cehenneme gitmesine yol açabileceği belirtilir (Buhârî, "Fiten", 7; Müslim, "Birr", 126). Halk arasında boş olduğu düşünülerek şakayla doğrultulmuş tüfek, tabanca için kullanılan, "Şeytan doldurur" ifadesi buradan gelmiş olmalıdır. Hz. Peygamber ordusunun donanımı için gereken silâhların teminine özel bir önem vermiştir. Silâhların bir kısmı gazvelere ele geçirilen ganimetti. Meselâ Benî Kurayza Gazvesi'nde kalelere girildiğinde 1500 kılıç, 300 zırh, 2000 mızrak, 1500 kalkan bulunmuştu (İbn Sa'd, II, 75). Resûl-i Ekrem'in bu gazveden elde ettiği feyin bir bölümünü at ve silâh alımı için ayırdığı ve Benî Abdüleşhel'den Sa'd b. Zeyd el-Ensârî'yi Necd bölgesine at ve silâh satın alması için gönderdiği bilinmektedir.

Barutun icadından önce genel olarak vurucu, delici, kesici ve atıcı gibi sınıflara ayrılan silâhların kullanımı belli kurallara bağlıdır. Ok atış menzili içinde etki sağla-

yacak bir mesafeden, mızrak biraz daha yaklaşınca, kılıç göğüs göğüse çarpışmalarda ve gürz daha çok at üstünden kullanılır. Silâhları savunma, saldırı ve yakın dövüş, uzak dövüş silâhları veya ağır, hafif silâhlar şeklinde tasnif etmek mümkündür. Silâhlarla ilgili müstakil eserler İslâm tarihinde III. (IX.) yüzyıldan itibaren görülür. Bunlardan VI. (XII.) yüzyıl müelliflerinden Marzî b. Ali et-Tarsûsî'nin silâhlar ve harp sanatı hakkında yazdığı sistematik ansiklopedi kılıçla başlamakta ve silâhları önem sırasına göre ele almaktadır (bk. bibl.). Tarsûsî, Kur'an'da kılıca telmihte bulunulmasını (Muhammed 47/4) delil getirerek onu diğerlerinden üstün sayar. Kılıç genellikle askerliğin ve kahramanlığın simgesi kabul edilir; Memlûkler'de silâhların arması kılıçtı. Hz. Peygamber Arapça'da 100'den fazla adla tanınan kılıcı cihadla özdeşleştirmiş ve cennetin onun gölgesinde olduğunu söylemiştir (bk. KILIÇ).

Uhud Gazvesi'nde Ayneyn tepesine yerleştirdiği okçulardan ve okçulukla ilgili hadislerden Resûl-i Ekrem'in ordusunda bir okçu sınıfının olduğu anlaşılmaktadır. Tarsûsî ok ve yayın türleri, isimleri, ölçüleri, yapılış ve atış teknikleri hakkında geniş bilgi vermektedir (*Mevsû'atü'l-esliha*, s. 66 vd.). Bu bilgiler arasında yayların tutuşturulmuş yağlı paçavra ve içine neft gibi yanıcı maddeler konulmuş şişe ve yumurta kabuğu atarak yangın çıkarılması da bulunmaktadır. Tarsûsî, kundak üzerine yerleştirilmiş manivellalı yay olan ve Batı'da "arbalet" denilen Tatar yayından ayrıntılı biçimde bahsetmektedir. Okçuluk üzerine çok sayıda eser yazılmıştır (bk. OK).

En eski dönemlerden beri kullanılan mızrak da Hz. Peygamber zamanının başlıca silâhlarından biriydi; özellikle bedeviler mızrak kullanımındaki maharetleriyle öne çıkmıştı. Diğer silâhlar gibi mızrakların da büyük bölümü dışarıdan getirilirdi. Resûl-i Ekrem'in mızrak ticareti yapan amcasının oğlu Nevfel b. Hâris, Bedir Gazvesi'nde esir alındığında Resûlullah kendisinden kurtuluş fidyesi olarak Cidde'deki mızraklarını vermesini istemiş ve Nevfel onun kimseye söylemediği bu sırrı bilmesine şaşarak müslüman olmuştu. Nevfel fidyesi için 1000 mızrak vermiş, daha sonra Huneyn Gazvesi'ne 3000 mızrakla yardımda bulunmuştur (İbn Sa'd, IV, 46-47). Benî Kaynuke' ganimetinden Hz. Peygamber'in payına üç mızrak düştüğü rivayet edilir (a.g.e., I, 489). Mızraklar uzunluk, kalınlık ve diğer özelliklerine göre farklı adlar alırdı (bk. MIZRAK).

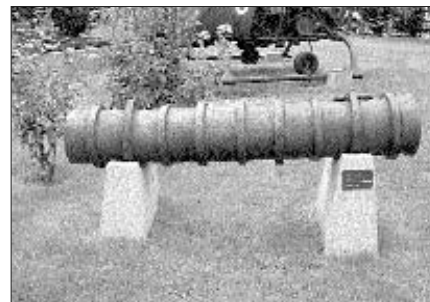
Yakın dövüş silâhlarından biri de daha çok süvariler tarafından, özellikle zırhlı ha-

sımlarına karşı kullanılan ve bir sapın ve ya sapa bağlı yahut bağımsız bir zincirin ucuna tesbit edilmiş dikenli bir topuz şeklinde olan gürzdü (bk. GÜRZ). Araplar'ın genel olarak "fe's", Türkler'in "teber" dedikleri baltalar tek ağızlı, çift ağızlı veya bir tarafı batıcı-delici, diğer tarafı kesici olurdu. Eski dönemlerde görülen savaş-merasim baltalarının aksine sonraki asırlarda yapılanlarda süs unsurundan çok savaştaki yararı ön plana çıkarılmışsa da Memlûkler'de olduğu gibi kakma veya ajur teknikleriyle süslenmiş tek ve çift ağızlı baltalar da yapılmıştır.

Savunma silâhlarının başında kalkan ve zırh gelmekteydi. "Türs, cev, dereka, micen" gibi isimler alan kalkanların şeklinde ve yapım tekniğinde milletlere ve zamana göre farklılıklar görülmektedir (bk. KALKAN). Zırhlar demir veya çelik tel örgü, çelik halkalarla bağlı metal plaka, sadece metal plaka, sertleştirilmiş deri veya deri üzerine aplike metal kaplama gibi değişik biçimlerde yapılmaktaydı; demir halkalardan örülen elbise tarzındakiler daha yaygındı. Genellikle süvariler tarafından kullanılan zırhların çoğu Bizans ve İran yapımıydı. Zırhlar yapıldığı malzemeye, yere ve yapan ustaya göre değişik adlar alırdı; Hz. Peygamber'in zırhları "sa'diyye" ve "fid-da" olarak anılmaktaydı (bk. ZIRH). "Beyza" veya "hûze" denilen ve genellikle zırhın bir parçası sayılan miğfer demir gibi metallerden veya kalın köseleden yapılır, bir kısmının tepesi gerektiğinde kullanılmak üzere mızrak ucu gibi sivri olurdu (bk. MİĞFER).

Şehir kuşatmalarında faydalanan ağır silâhların başında bazan sayısı 500'e ulaşan mürettebatın kullandığı mancınık geliyordu. Surları yıkmak ve içeriye yıkıcı, yakıcı malzeme veya yılan, akrep gibi panik çıkarıcı hayvan dolu çömlek atmakta işe

Memlûk dönemine ait bir demir top (İstanbul Askeri Müzesi)



yarayan mancınığa müslümanlar ilk defa Hayber'in fethiyle sahip olmuş ve Tâif'in kuşatmasında kullanmıştır (bk. MANCINIK). Kuşatma silâhlarından biri de ilkel bir tür tank sayılan debbâbelerdir. Kalın ve sıkı ahşaptan tekerlekli olarak yapılan debbâbenin üzeri, taşıdığı askerlerin surlardan atılan ateşten ve taşlardan korunması için kalaslarla örtülüp yanmaya karşı özel terbiye edilmiş köseleyle kaplanırdı. Dört kata kadar yükseklikleri olan debbâbelerden kale duvarına yanaştırılıp üzerine çıkmak veya atılan ok ve diğer maddelerden korunarak önlerindeki koçbaşlarıyla surları delmek ve kapıları kırmak için yararlanılırdı. Rivayete göre müslümanlar Tâif Muhasarası'nda sığır derisi kaplı debbâbeler kullanmış, ancak bunların kaleden atılan kızgın demir parçalarıyla yanması sonucu içinde bulunan savaşçılar şehid olmuştur (Belâzürî, s. 79). Kale savunmalarında yer alan önemli bir silâh, aslında Doğu kökenli olmasına rağmen Bizanslılar'ın başarıyla kullanmalarından dolayı onların adıyla anılan Rum ateşi idi (bk. ÂTEŞ-i RUMÎ). "Nüfût" (neftler) başlığı altında değişik yanıcı maddeleri ele alan Tarsûsî (*Mevsû'atü'l-esliha*, s. 176 vd.) son silâh olarak da yakıcı aynaları anlatır ve uzak bir mesafeden güneş ışığının aynalarla belli bir noktaya odaklanıp oradaki nesnelere yakan bir düzeneğin Aristo tarafından icat edilerek İskender'e öğretiliğini ve onun bu aleti savaşlarında kullandığını söyler (a.g.e., s. 187 vd.). Ancak Batılılar'a göre bu icadın sahibi Archimedes'tir ve onu milâttan önce 212 yılında Syracuse'ye saldıran Romalılar'a karşı kullanmıştır.

Kalkaşendî'nin verdiği silâhlara dair bilgiler arasında 10 rıtlıdan 100 rıtlı kadar ağırlıkta (yaklaşık 4-40 kg.) demir güller atabilen büyük toplar da (midfe', mükhale) bulunmaktadır. Barut onun ölümünden yaklaşık bir buçuk asır kadar önce Merakeş Merinî Hükûmdarı Ebû Yûsuf Ya-kûb tarafından Abdülvâdîler'e karşı Sicilmâse kuşatması sırasında kullanılmıştı (Zeydan, I, 260, 261; İA, X, 588). Barutu ilk kullanan müslüman devletler arasında Anadolu Selçuklularını ve ardından Karamanoğullarını da zikretmek gerekir. İslâm dünyasında ateşli silâhların kullanımı ve gelişmesinde Memlûkler'in özel bir yeri varsa da malzeme ve eleman eksiklikleri bu konuda Osmanlılar'ın onları geçmesine yol açmıştır. Barutun Batı'da tanınması genel kaniye göre Endülüs müslümanları aracılığıyla olmuş ve kısa sürede yayılmıştır (Grenard, s. 37).

## BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "hlk" md.; Müsned, IV, 46, 54; Buhârî, "Cihâd", 22, 106; Müslim, "Cihâd", 20; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 24; Tirmizî, "Feza'ilü'l-cihâd", 11; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 485-487, 489; II, 75; IV, 46-47; Belâzûrî, *Fütûh* (Fayda), s. 79; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI, 274; IX, 53; XI, 688; Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Fıkhü'l-luğa*, Beyrut 1885, s. 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 337, 338, 339; Marzî b. Ali b. Marzî et-Tarsûsî, *Mevsû'atü'l-esliḥati'l-kadime* (nşr. Karen Sader), Beyrut 1998, s. 37 vd., 66 vd., 121, 126, 134 vd., 151 vd., 154, 163 vd., 170, 176 vd., 187 vd.; İbn Balabân, *el-İhsân bi-tertibi Şaḥiḥi İbn Hibbân* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1407/1987, VII, 449; Ali b. Muhammed el-Huzâî, *Tahricü'd-delâ-lâti's-sem'iyye* (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1980, s. 408, 409, 410, 709, 710, 711; İbn Haldûn, *el-'İber*, II, 465; Kalkaşendî, *Şubḥu'l-a'sâ* (Şemseddin), I, 488; II, 148 vd.; Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 3950; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 336-337; Abdurrahman Zekî, *es-Silâḥ fi'l-İslâm*, Kahire 1951, s. 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 24, 25, 26, 27, 30, 33 vd., 39, 57, 58, 59, 60; D. Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom*, London 1956, s. 9 vd., 24 vd.; A. Parrot, *Nineveh and Babylon* (trc. S. Gilbert - J. Emmons), London 1961, s. 46, 54-57, 107, 114, 115, lv. 57, 62-65, 116, 126-129, 164, 165, 166, 208; F. Grenard, *Asyanın Yükselişi ve Düşüşü* (trc. Orhan Yüksel), İstanbul 1970, s. 37; C. Zeydân, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (trc. Zeki Muğamiz), İstanbul 1974, I, 248-261; *Concordance to the Good News Bible* (ed. D. Robinson), Suffolk 1983, s. 53-54, 67, 108, 1151-1152, 1278; Abdülazîz b. İbrâhim el-Ömerî, *el-Hiref ve's-şinâ'ât fi'l-Ḥicâz fi 'aşri'r-Resûl*, [baskı yeri yok] 1405/1985, s. 243 vd.; Muhsin M. Hüseyin, *el-Ceyşü'l-Eyyûbî fi 'ahdi Şalâhiddin*, Beyrut 1406/1986, s. 261 vd.; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye* (Özel), II, 103, 104, 105, 106, 107, 152; *The Arts of Persia* (ed. R. W. Ferrier), Ahmedabad 1990, s. 76, 77, lv. 27; H. Kennedy, *The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State*, London 2001, s. 168 vd.; Anthony C. Tirri, *Islamic Weapons: Maghrib to Moghul*, Fort Lauderdale (Florida) 2003; Şihâb es-Sarrâf - D. G. Alexander, *el-Furûsiyye*, Riyad, ts. (Mektebetü'l-Melik Abdülazîz el-âmmeh), I, 21, 22, 23, 113 vd., 118, 119, 120, 121, 126, 127, 169; II, 49, 92-96, lv. 78, 79, 116, 117; W. Irvine, *The Army of the Indian Moghuls*, New Delhi, ts., s. 62 vd.; H. Stöcklein, "Arm and Armour", *Natural Sciences in Islam*, LXXVIII, Frankfurt 2002, s. 1 vd.; S. L. A. Mayer, "Arms and Armor", a.e., s. 33 vd.; George S. Colin, "Sicilmâse", *IA*, X, 588; D. Nicolle, "Silâḥ", *El<sup>2</sup> Suppl.* (Ing.), s. 734-746; Mahmut H. Şakiroğlu, "Barut", *DiA*, V, 92, 93; Nebi Bozkurt, "Renk", a.e., XXXIV, 575.



NEBİ BOZKURT

Osmanlılar'da. Harp aleti olarak Osmanlılar kesici ve delici tabir edilen muhtelif silâhlar kullanmışlardır. Özellikle XIV. yüzyılda klasik silâh teknolojisinde meydana gelen değişim ve ateşli silâhların ortaya çıkışı Osmanlılar tarafından yakından takip edilmiş, bu yeni tür silâhlar hiçbir dinî ve örfî endişe olmaksızın benimsemiştir. Ateşli silâhlardaki gelişime rağmen eski

kesici ve delici silâh türleri XVII. yüzyılın sonlarına kadar önemlerini yitirmemiş, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren yerini tamamıyla ateşli silâhlara terketmeye başlamıştır.

Osmanlılar'da diğer Batı ve Doğu devletlerinde olduğu gibi ateşli silâhların ortaya çıkışına kadar kılıç, ok, mızrak, balta ve gürz gibi savaş aletleri kullanılmıştır. Bunların en önemli özelliği yapımlarında olduğu kadar kullanılmalarında da insan zekâ ve gücüne dayanmalarındadır. Osmanlı ordularındaki ateşsiz silâhlar kesici, atıcı, delici ve vurucu olarak dört kısma ayrılır. Bu tür silâhlar hem saldırı hem savunma amaçlıdır. Söz konusu silâhların tamamlayıcı unsuru ise vücudu koruyan miğfer, zırh ve daha genel bir koruma sağlayan, ayrıca gerektiğinde darbe vurucu bir silâh özelliği gösteren kalkandır. Kesici silâhlar arasında en çok kullanılanı kılıçtır. Meç, yatağan, pala, kama, bıçak, hançer, teber ve balta gibi türleri bulunan kesici silâhların kendi aralarında da çok sayıda alt türleri bulunur. Basit bir yapıya sahip olan kılıç kabza, balçak, namlu ve kın gibi dört bölümden meydana gelir. Kılıç, gerek Osmanlılar'da gerekse diğer İslâm toplumlarında çok değişik tarz ve formlarda üretilmiş bir savaş aracı olmanın yanı sıra dinî bir anlama da sahip bulunduğundan kutsal sayılmıştır. Meselâ Osmanlı padişahlarının tahta oturmalarında yapılan en önemli merasimlerden biri kılıç kuşanma olup Eyüp Sultan Camii ve Türbesi'nde gerçekleştirilirdi (bk. KILIÇ ALAYI).

Kendine özgü pek çok kılıç türü geliştiren Osmanlı ustaları gerek Doğu gerekse Batı'daki Frengî, Macarî, Şâmî, Mısrî, Hindî gibi adlar taşıyan farklı kılıç formlarından istifade etmişlerdir. Türkler'in kullandığı (Türki) kılıçların genellikle bir ağızları

keskindir. Uçlarına doğru sivri oldukları gibi incelen ve bazan da uca doğru eğrilen bir şekil gösterir. Osmanlılar'ın önem verdikleri Şam kılıçları ise kılıç namluları arasında en ünlüsü olup yapıldığı yere nisbetle "Dımışki" diye adlandırılır. Şam çeliği, Şam işi ya da Şam tekniği olarak bilinen bu kılıç ve kamalar uzun yıllar şöhretini devam ettirmiş ve İstanbul'da da bu adla üretilmiştir. Fâtiḥ Sultan Mehmed, Galata'da Şam çeliğinden kılıç üreten bir imalâthane açmış ve adını Dımışkihâne koymuştur. Ateşli silâhların ortaya çıkmasından sonra terkedilmeyen tek silâh olan kılıç, XIX. yüzyıl Osmanlı ordusunda subay sınıfının rütbesini tamamlayan bir unsur gibi rol oynamış ve günümüze kadar bir merasim silâhi olarak sembolik bir anlam kazanmıştır (ayrıca bk. KILIÇ).

Ok-yay, sapan ve mancınık gibi silâhlar atıcı türe girer; rakip askerî birlikleri veya hedefleri uzaktan vurma amaçlı kullanılır. Atıcı silâhlar her ne kadar tek bir isim altında zikredilmekteyse de fonksiyonları ve yapıları itibarıyla farklı özellikler taşımaktadır. Kılıç gibi ok-yay da Türk tarihinde özel bir yere sahiptir. *Saltuknâme*'de yay hâkimiyetin, ok siyasî ve idarî bağlılığın sembolü diye nitelendirilir. Atıcı silâhlar arasında en hacimli ve farklı yapıya sahip olanları mancınık vb. savaş aletleridir. Okla kıyaslandığında hayli karmaşık bir yapıya sahip olan mancınık daha ziyade ağır güller ve yanıcı yağlar fırlatır. Özellikle kale muhasaralarında kullanılan mancınığın ateşli silâhların kısa süre içinde devreye girmesiyle Osmanlı ordusunda bu silâhtan pek fazla faydalanılmadığı anlaşılmaktadır. Bunun ilk defa Gelibolu Kalesi'nin muhasarasında kullanıldığı belirtilmektedir (İbn Kemal, II, 133). Mızrak, cirit, zıpkın, harbe ve süngü gibi ucu kes-



Kılıç tâlimini gösteren minyatürler (Kitâbü'l-Mahzûn câmiu'l-fünûn, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1933, vr. 85<sup>v</sup>-86<sup>v</sup>)

kin silâhlar delici silâhlar sınıfından olup aynı zamanda "sırıklı" diye tanımlanır. Uzunlukları 1 ile 3 m. arasında değişen bu silâhların uçlarında demir ya da çelik keskin sivri başlık vardır. Bu tür silâhlar genellikle savaşlarda düşmana uzaktan saldırmak için kullanılır. Gürz, bozdoğan, topuz, koçbaşı ve şeşper gibi isimlerle zikredilen, daha ziyade yakın dövüş silâhı olan ve vurucu silâhlar olarak tanımlanan bu aletler ordunun silâh sisteminde yer almıştır. XVII. yüzyıldan itibaren savaşlarda terkedilen bu silâhlar spor yarışmaları ve merasimlerde gösteri maksadıyla güç sergilemek üzere muhafaza edilmiştir.

Barutun icadı ve savaş alanlarında kullanılmasıyla birlikte ateşli silâhlar ortaya çıkmıştır. XIII. yüzyılın ortalarından itibaren Çin, Endülüs ve Ortadoğu İslâm devletlerinde kullanılan barut ve ona bağlı ateşli silâhların etkin hale gelmesi ancak XIV. yüzyılda olmuştur. İtalya ve Endülüs üzerinden Avrupa'ya geçen ve yaygınlaşan ateşli silâhların Osmanlılar tarafından tam olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı belli olmamakla birlikte 1389'daki I. Kosova Savaşı'nda her iki tarafın elinde basit türden ateşli silâhların bulunduğu dair şüpheli bilgiler vardır. Bu tür silâhların etkili biçimde kullanımı XV. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşmiştir. Top gibi büyük ebatlı ateşli silâhlar daha çok kale vb. muhkem yerlerin muhasarasında, başta tüfek olmak üzere küçük çaplı el silâhları da meydana savaşlarında kullanılmıştır. İlk önceleri vazo şeklinde bir forma sahip olan toplar zamanla geliştirilerek kaval formuna dönüştürülmüştür. Başlangıçta örnekleri ağızdan doldurulmalı olan topların ebatları da hayli küçüktü. İlk dönemlerde ağaçtan yapılan topların yerini zamanla demir, bakır ve tunç toplar almıştır. Osmanlılar kendi ustaları yanında yabancı top döküm ustaları da istihdam ederek top dökümünde kısa sürede büyük bir gelişme sağlamışlardır. Daha XV. yüzyılın ilk çeyreğinde seyyar top dökümhaneleri kurarak savaş meydanlarında ve kale önlerinde toplar dökmüşlerdir. Özellikle Fâtih Sultan Mehmed zamanında Osmanlı topçuluğu ciddi bir ilerleme göstermiş, bir taraftan iki parçalı büyük muhasara topları yapılırken diğer taraftan 600-700 kilo ağırlığında güle atabilen toplar seyyar top dökümhanelerinde hazırlanmıştır. İmparatorluğun en büyük top dökümhanesi olan Tophâne-i Âmire de bu zamanda kurulmuştur. Osmanlılar, İstanbul'dan başka pek çok mer-

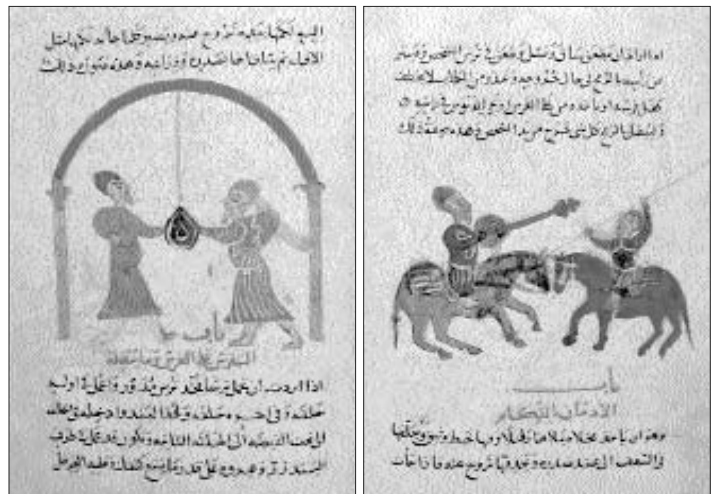
kezde çeşitli toplar imal etmişlerdir. Osmanlı ordusunda genel olarak yedi çeşit top vardı. Bunlar büyüklük sıralamasına göre, şayka, balyemez, bacaluşka, kolomborna, darbzen, prangı ve şakaloz adlarını taşıyordu. Bahsedilen topların ilk dördü daha ziyade muhasara savaşlarında, son üçü de meydan savaşlarında ve gemilerde kullanılmıştır. Topçuluk sahasındaki üstünlüklerini XVII. yüzyılın sonlarına kadar sürdüren Osmanlılar, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Avrupa'daki gelişmeleri takip etmede yavaş davranmışlardır. Bu yüzyıldan itibaren topların namluları kısalmış, ağırlıkları azalmış, hareket kabiliyetleri arttırılmış, yiv açılmış, ağızdan dolma yerine kuyruktan doldurulmaya başlanmıştır. Ayrıca yeni top çeşitlerine göre bir sınıflandırma yapılmıştır. Osmanlılar, Avrupa'daki bu yeni gelişmeleri yakından takip etmekle birlikte teknolojiyi transferde yabancı uzmanlara ve teknisyenlere bağımlı kalarak kendi teknolojilerini üretememişler ve XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa devletlerinden top ithal etmek zorunda kalmışlardır (ayrıca bk. TOP).

Topa göre daha hafif ve küçük ateşli bir silâh olan tüfek ise ahşap bir kundak üzerine yerleştirilmiş namlu, namlu gerisinde nişangâh ve ateşleme tertibatı bulunan bir silâh olup ilk örnekleri iki üç kişi tarafından metrislerde kullanılmakta ve hayli hantal bir yapıda bulunmaktaydı. Zamanla tüfeklerin boyutları küçültülmüş ve daha hafif hale getirilerek bir kişi tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Tüfeğin kullanışlı bir silâh haline getirilmesinden sonra tüfekli birlikler oluşturulmuştur. İlk tüfekler fitilli olup önden doldurulmakta ve fitil vasıtasıyla ateşlenmekteydi. Fitilli tüfeklerin kullanımı hayli zordu ve hava şart-

larından çabuk etkileniyordu. Osmanlılar'da özellikle yaya askeri olarak yeniçeriler tüfekli birlikler diye öne çıkmış, daha sonra tüfek kullanımı askerî birlikler arasında daha da yaygınlaşmıştır. Fitilli tüfekler XVII. yüzyılın başlarında Fransa'da çakmaklı tüfeklerin icadıyla birlikte kullanımdan kalkmıştır. Bir süre kullanılan çakmaklı tüfeklerin yerini de sivri mermiler atan yiv-set sistemli tüfekler almıştır. XIX. yüzyılda iğneli tüfekler icat edilmiş ve kısa sürede geliştirilerek kovan-çekirdek sistemiyle çalışması sağlanmıştır (ayrıca bk. TÜFEK). El silâhı olarak tabancanın ise XVII. yüzyılda bugünkü tiplerinin ilk örnekleri ortaya çıkmıştır. İlk modellerinin kısa namlulu tüfek şeklinde olduğu anlaşılan tabanca Osmanlılar'da XVII. yüzyılda yaygınlaşmıştır.

Atış açısı büyük, kale ve mevki savaşlarında görülmeyen hedefleri vurmada kullanılan dik mermi yollu bir silâh olan havan XIV. yüzyılda Avrupa'da görülmüş, ancak fonksiyonel olarak XV. yüzyılın ortalarında Osmanlılar tarafından geliştirilmiştir. Her ne kadar bugünkü askerî teknolojilerde havan ve top farklı iki silâh türü gibi kabul edilmekteyse de Osmanlılar havanı da top olarak kabul ederler ve "hevâyî top" ismiyle zikrederlerdi. Havanlar, genellikle kabul edilen rivayete göre ilk defa İstanbul muhasarasında Haliç'te bulunan Bizans gemilerini batırmak maksadıyla kullanılmış, bu haliyle bizzat Fâtih Sultan Mehmed tarafından geliştirilmiştir. Ateşli silâhlardan zikredilmesi gereken bir başkası ise el bombalarıdır. Humbara cinsi olarak Osmanlı ordusunda XVII. yüzyılda içi barut dolu fitille ateşlenen bu tip bombalar kullanılmıştır. Günümüzdeki şekilleri 1904-1905 Rus-Japon savaşında kullanılan ve daha sonra geliştirilen el bombala-

Çeşitli savaş silâhlarıyla tâlimin tasvir edildiği iki minyatür (Kitâbü'l-Mahzûn câmiu'l-fûn, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1933, vr. 86<sup>b</sup>-87<sup>a</sup>)



rı Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında orduya girmiştir.

Osmanlı Devleti'nde silâh üretimi devlet eliyle yapılmaktaydı. Özellikle ateşli silâhlar ve bunların barut ve mermileri gibi masraflı mühimmat devlete ait imalâthanelerde imal ediliyordu. Ateşli silâhların gelişmesinden önce kullanılan silâhlardan kılıçlar da yine Dimişkihâne adı verilen bir merkezde yapılırdı. Bunun yanı sıra özel imalâthanelerin bulunduğu bilinmektedir. Yeniçerilerin silâhları devletin ehl-i hiref cemaatleri tarafından imal edilirdi. Buradaki üretimin yeterli olmaması durumunda özel imalâthaneler devreye giriyordu. Ayrıca cebeci ocakları silâh ihtiyaçlarının karşılanması için kurulmuş olup özellikle yeniçerilerin silâhlarını temin eder ve saklardı. Devlete ait silâh üretim merkezlerinin önemli bir kısmı İstanbul'daydı. İstanbul dışında da bazı merkezlerde imalâthaneler mevcuttu. Fetihler yoluyla ele geçirilen silâh üretim merkezleri ve imalâthaneler üretimlerine devam etmeleri için devlet tarafından yeniden düzenlenirdi. İhtiyaç duyulan merkezlerde de yeni silâh imalâthaneleri inşa edilir ve gerekli personel İstanbul'dan sağlanırdı. İstanbul'daki imalâthaneler aynı zamanda bir okul vazifesi görüyordu; burada yetişen kişiler taşradaki merkezlere gönderilerek silâh üretiminin sürdürülmesi temin ediliyordu. Devletin en büyük silâh üretim merkezi olan Tophâne-i Âmir'e de başta top olmak üzere pek çok silâh ve mühimmat imal edilmekteydi. Devletin diğer silâh ve mühimmat imalâthaneleri baruthaneler, güherçilehâneler ve tüfenkhâneler başta İstanbul olmak üzere ülkenin farklı yerlerinde faaliyet göstermekteydi.

Kara orduları dışında gemilerde gerek savunma gerekse saldırı gibi maksatlarla çeşitli silâhlar bulundurulurdu. Eski tip silâhlar yanında ateşli silâhların gelişmesinden sonra daha ziyade top ve tüfek gibi silâhlar gemilerde yer almaya başlamıştır. Ancak ateşli silâhların gemilere adaptasyonu çeşitli uyum ve denge problemlerini de beraberinde getirmiş, ancak bu problemler kısa sürede çözülmüştür. XV. yüzyılda gemilerin ön ve arkalarına yerleştirilen küçük topların yerini XVI. yüzyılda borda ateşi açmak üzere alt güverteye oturtulan ve kontrolden çıkmamaları için palangalarla tutturulan büyük toplar almıştır. XVII. yüzyılın ortalarından itibaren gelişen gemi teknolojisine paralel olarak konulan top sayısı da artmış ve XVIII. yüzyılın başlarında Tersane'de inşa edilen ve

“kebir kalyon” denilen büyük kalyona toplam 130, üç ambarlı kalyona ise 112 adet top konulmuştur.

XVIII. yüzyılyı başlarından itibaren ateşli silâhların savaş sanatında hâkim bir duruma gelmesi Osmanlılar açısından yeni bir dönemin başlamasına sebep olmuş, artık eski askerî müesseselerin ve tekniğin yeterli olmadığı, Avrupa'dan yeni askerî tekniklerin ve teknolojilerin, bazı kurumların alınması gerektiği anlaşılmıştır. Buna bağlı olarak Avrupa örneklerine uygun biçimde önce Humbarahâne, daha sonra deniz ve kara mühendishâneleri açılmış, Avrupa'daki gelişmeler yakından takip edilerek eski sistem ve teknikler bırakılmıştır. Yeni tekniğe göre başta topçuluk, yeni silâhlar, askerî eğitim, manevra ve gemicilik olmak üzere askerî sahalarda çok sayıda eser yazılarak modern silâh teknolojisi ve savaş sanatları transfer edilmeye çalışılmıştır. Osmanlılar ateşsiz ve ateşli silâhlar konusunda eserler yazmışlardır. Önemli bir kısmı tercüme olan bu eserlerin pek çoğu Osmanlı silâh teknolojisine yeteri kadar ışık tutmadığından bu eserler vasıtasıyla Osmanlı silâh teknolojilerini ve tarihî gelişmelerini takip etmek pek mümkün değildir. Bununla birlikte Osmanlılar'ın hangi yüzyıllarda ne tür eserlerle ilgilendiklerini anlamak bakımından önemlidir.

İslâm dünyasında ateşsiz silâhlardan ok, yay ve kılıçla ilgili pek çok eser telif edilmiştir. Osmanlılar'da ise askerlik ve savaş sanatıyla ilgili XVIII. asra kadar yazılan eserler daha önceki devirlerdeki literatürün bir devamı mahiyetindedir ve Osmanlı devrine ait bazı malzemeler eklenmek suretiyle çoğu tercüme yoluyla meydana getirilmiştir. Bu eserlerde at ve özelliklerinden, baytarlıktan, at üzerinde silâh kullanmadan, hücum şekillerinden, süvari ve piyadenin kullandığı hafif silâhlardan bahsedilir. Bunlar ok, yay, kılıç, mızrak (süngü), kalkan, topuz, gürz, bozdoğan, salık ve matrak, amud, gönder gibi silâhlardır. Mühendislik bilgisi gerektiren mancınık, debbâbe, arrâde, kule, koçbaşı, lağımçılık, harp gemileri, çarh, zemberek, ziyar gibi ağır silâhlardan bu kitaplarda söz edilmez. Özellikle ateşli silâhlar konusunda İbrâhim Reis b. Ahmed el-Endelüsî tarafından yazılıp IV. Murad'a hediye edilen *Kitâbü'l-‘İzz ve'l-menâfi‘ li'l-mücâhidîn fî sebîlillâh bi'l-medâfi‘* adlı eserden (Köprülülü Ktp., nr. 1122) başka bir esere rastlanmaz. Osmanlı dünyasında ateşli silâh-

larla ilgili eserler ancak XVIII. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanmıştır. İslâm dünyasında ateşli silâhlara dair telif edilen en eski eser, Hasan er-Rammâh'ın (ö. 694/1294-95) *Kitâbü'l-Fürûsiyye ve'l-menâşibü'l-ğarbiyye (Tuḥfetü'l-mücâhidîn fi'l-‘amel bi'l-meyâdin)* adlı kitabıdır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3799; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2294). Bu eserde ateşli silâhlardan, torpido ve roketlerden, ayrıca barut terkiplerinden söz edilir.

Osmanlılar'da ayrıca savaş sanatı ve taktikleriyle ilgili daha önceki literatürün devamı mahiyetinde eserler yazılmıştır. Mehmed b. Şeyh Mustafa, Yıldırım Bayezid'in oğlu Emîr Süleyman Çelebi için *Um-detü'l-mütenâsilîn* adıyla harp tekniği konusunda Türkçe bir kitap kaleme almıştır. Firdevsî-i Rûmî de (Firdevsî-i Tavîl) II. Bayezid'in saltanatı sırasında silâhşörlük sanatıyla ilgili Memlükler döneminde yazılmış Arapça bir eseri *Silahşörnâme* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. Mahmûd b. Muhammed ed-Derbendî, 1573 yılında Tayboğa el-Eşrefî el-Beklemiş'nin *Buğyetü'l-merâm ve gâyetü'l-gerâm* adlı eserini *Kavnâme* ismiyle Türkçe'ye çevirmiş, ayrıca esere bir şerh yazmıştır. Harp tekniği alanında Zeynüddin Abdülkâdir b. Ahmed el-Fâkihî 1541'de *Menâhicü's-sürûr ve'r-reşâd fi'r-remy ve's-sibâk ve's-sayd ve'l-cihâd* isimli eserini telif etmiş, Muhammed b. Ali el-Hamevî ise *el-Üss fi'l-‘amel bi's-seyf ve't-turs ve el-Kiâyeye fî 'ilmi'r-rimâye* adında iki kitap kaleme almıştır. Bu sahada yazılan en meşhur eserlerden biri de Matrakçı Nasuh'un harp



Silâhlar ağa  
(Elbise-i  
Atika-i  
Osmâniyye,  
İÜ Ktp., TY,  
nr. 9362)

sanatından bahseden Türkçe *Tuhfetü'l-guzât*'ıdır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Erenbugâ ez-Zeredkâş, *Kitâbü'l-Esliha* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 2004; İbn Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, II, 133; Lutfi Paşa, *Târih* (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 199; Ahmed Muhtar Paşa, *Ahvalnâme-i Müellefât-ı Askeriyye-i Osmâniyye*, İstanbul 1316, s. 31-32; a.mlf., "Eski Osmanlı Silâhları", *Mâlûmat*, III/60, İstanbul 1314, s. 241; III/63 (1314), s. 302-303; a.mlf., "Eski Osmanlı Silâhları yahud Osmanlılar'ın Fenn-i Esliha ve Topçuluğa Ettikleri Hizmet", a.e., III/71 (1314), s. 469; Marsigli, *Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti*, tür.yer.; Uzunçarşılı, *Merkez-Bahriye*, s. 389-507; V. J. Parry, "Materials of War in the Ottoman Empire", *Studies in the Economic History of the Middle East* (ed. M. A. Cook), London-New York 1970, s. 220-227; İsmail Fazıl Ayanoğlu, *Okmeydanı ve Okçuluk Tarihi*, İstanbul 1974; D. Petrovic, "Fire-arms in the Balkans on the Eve of and After the Ottoman Conquests of the Fourteenth and Fifteenth Centuries", *War: Technology and Society in the Middle East* (ed. V. J. Parry – M. E. Yapp), London 1975, s. 164-194; D. Nicolle, *Armies of the Ottoman Turks 1300-1774*, London 1983; a.mlf., *Armies of the Ottoman Empire 1775-1820*, London 1998; a.mlf., "Silâh", *E<sup>2</sup> Suppl.*, s. 736-746; Turgay Tezcan, *Silahlar* (trc. V. Taylor Saçlıoğlu), İstanbul 1983; Tülin Çoruhlu, *Osmanlı Tüfek, Tabanca ve Teçizatları: Askeri Müzeden Örneklerle*, Ankara 1993; a.mlf., "Tasvirlerle Göre Selçuklu Silahları ve Bu Silahların Osmanlılardaki Devamı", *VI. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Seminer Bildirileri (16-17 Mayıs 1996)*, Konya 1997, s. 51; A. R. Williams, "Ottoman Military Technology: The Metallurgy of Turkish Armour", *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> Centuries* (ed. Y. Lev), Leiden 1997, s. 363-397; Ünsal Yücel, *Türk Okçuluğu* (ed. Dursun Ayan), Ankara 1999; *Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi* (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr.), İstanbul 2004, I-II; G. Ağoston, *Guns for the Sultan: Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire*, Cambridge 2005; Salim Aydın, *XV ve XVI. Yüzyılda Tophâne-i Âmire ve Top Döküm Teknolojisi*, Ankara 2006; a.mlf., "Ateşli Silahlarla İlgili Türkçe Matbu Eserler Bibliyografya Denemesi (1727-1928)", *Kutadgubilig*, sy. 5, İstanbul 2004, s. 259-309.



SALİM AYDÜZ

### SİLÂHDAR

(سلاحدار)

Bazı Türk-İslâm devletlerinde ve Osmanlılar'da sultanın silâhları ile silâhhânesinden sorumlu olan saray görevlisi.

Sözlükte "silâh taşıyan" mânasında Farsça bir kelime olan **silâh-dâr**, Büyük Selçuklu Devleti'nden itibaren bazı Türk-İslâm devletlerinde askerî ve idarî bir görevi ifade etmek için kullanılmıştır. Silâhdarların Osmanlılar'a gelinceye kadar daha çok

sultanların silâhlarını taşıma göreviyle sınırlı olan askerî mükellefiyetleri zamanla idarî bir mahiyet alarak büyük önem kazanmıştır. Selçuklular'da devlete ait silâhların ve askerî malzemelerin muhafaza edildiği bir yer olan zerdhâneyi (zırhâne) kendisine bağlı, pek çoğu Türk asıllı kişilerden oluşan "gulâmân-ı silâhdârân" adındaki özel bir grup vasıtasıyla korumaktan sorumlu tutulan ve **silâhî** ismiyle de anılan silâhdarlar sarayın dâimî hizmetlileri arasında yer alır. Bu grubun başında olan kişi emîr-i silâh unvanını taşımakta olup merasim zamanlarında tahtın yanında bulunur ve geçitlerde sultanın silâhını taşır. Zamanla önemi daha da artan emîr-i silâhların ordu kumandanlığına kadar yükseldiği olmuştur. Nizâmülmülk'ün *Siyâset-nâme*'sinde silâhdar sarayın en güvenilir görevlisi diye tanımlanır. Anadolu Selçukluları zamanında devam eden silâhdarlar, söz konusu görevlerine ilâveten bir hassa kuvveti oluşturarak sultanın muhafız gücü haline gelmiştir.

Silâhdarlık kurumu, yine emîr-i silâh adıyla ve benzer görevlerle I. Baybars döneminde Memlûkler'de teşkil edilmiş olup zamanla en önemli dokuz görevden biri haline gelmiştir. Emîr-i silâh en yüksek askerî rütbe olan emîr-i mie ve mukaddemü elfler arasından tayin edilirdi. Emrindeki 110-120 civarında, "silâhdâriyye" adı verili-

Resmî geçit sırasında omzunda padişahın kılıcını taşıyan silâhdar ağası (*Sumnâme-i Vehbî*, TSMK, III. Ahmed, nr. 3593, vr. 16<sup>a</sup> dan detay)



len ve memlûklerden oluşan süvarilerle sarayın silâh ve mühimmat deposundan sorumludur ve "zerrâdkâşîyye" denilen hassa birliğinin emîri konumundadır. Bu sebeple zaman zaman ez-zerrâdkâşî-kebîr ismiyle de anılır. Silâhdâriyye grubu uşaklar ve teberdarlarla birlikte sultanın muhafazasından da sorumludur. Emîr-i silâh silâhhânenin bütün masraflarıyla buraya giren çıkan şeyleri takip eder, savaşlarda ve merasimlerde sultanın silâhlarını taşır ve dârülakd adı verilen divanda sultanın arkasında oturur. XV. yüzyılda emîr-i silâhın konumu büyük önem kazanmış ve savaşlarda da yer almaya başlamıştır.

Osmanlılar'da silâhdarlığın Yıldırım Bayezid döneminde ortaya çıktığı kabul edilir. Osmanlı uygulamasında silâhdarlık, bir saray kurumu olmanın yanı sıra devlet adamlarının maiyetlerinden bir kısmıyla kapıkulu bölüklerinden birinin adıdır. Silâhdarlık makamında bulunan kişiye silâhdar ağa veya silâhdâr-ı şehriyârî denilir. Padişahların özel hizmetlerine bakan Has Oda mensuplarından biri olan silâhdar ağa, *Fâtih Kanunnâmesi*'ne göre bu oda ağalarının has odabaşından sonra ikinci büyük idareci olarak belirtilmiştir. Padişaha ait bütün silâhların muhafazasıyla yükümlü tutulan silâhdar ağa merasimlere başında kırmızı kadifeli ve zülüflü üsküf, üzerinde hazine malı olan incili ağır bir kaftan, beline çifte paftalı, gayet pahalı som mücevherli kemer ve altın köstekli som murassa' ve değerli bıçak takarak at üstünde katılır, hükümdarın seyf-i selîmî adı verilen kılıcını sol omzuna, alaylarda ise sağ omzuna alarak hünkârın sağ gerisinde yürür. Silâhdarın sarayda sarık sarıp kürk giymesine de izin verilmiştir. Silâhdar ağa ayrıca içinde padişahın özel silâh ve teçizatlarıyla kıymetli eşyalarının muhafaza edildiği, sarayda arzhâne dairesi içinde bulunan ve silâhdar hazinesi adı verilen hazinenin tek sorumlusudur. Bunlardan başka has bahçedeki gezintilerde padişaha refakat etmek, padişahlar ava çıktığında beraber bulunup sofralarını kurmak ve III. Murad zamanından beri yapılması âdet olan mevlid törenlerinde çuhadarla birlikte padişaha buhur ve gül suyu ikram etmek, ramazanın on ikisinde Hırka-i Şerif Dairesi'nde yapılan merasimlerde mukaddes emanetlerin Revan Köşkü'ne taşınmasına nezaret etmek de silâhdar ağaların görevleri arasındadır.

Silâhdarlık makamına getirilecek kişi ondan bir derece aşağıda bulunan rikâbdar veya çuhadarlar arasından seçilir. Klasik dönem kanunnâmelerine göre 50 akçe ile

müteferrika tayin edilerek saraydan taşra hizmetine çıkar. Terfi etmesi durumunda bölük ağası, çaşnigîrbaşı veya kapıcıbaşı olarak tayin edilir. Silâhdarlık görevine önceleri Enderun ağalarından tayinler yapılırken XVI. yüzyıldan sonra bu uygulamaların dışına çıkılarak kiler kethüdâsı, seferli kethüdâsı, peşkir ağası, hatta berberbaşı gibi Has Oda dışından gelen Enderun mensupları da tayin edilmeye başlanmış ve buradan terfi eden kişiler yeniçeri ağası, beylerbeyi, kaptan-ı deryâ yahut vezir olmuştur. Pek çoğu iyi yetişmiş devlet adamlarından olan silâhdarlardan yirmi kadarının vezirîazamlığa kadar yükseldiği tesbit edilmektedir.

II. Mustafa döneminde silâhdarlık görevinde bulunan Çorlulu Ali Paşa sadrazam olduktan sonra enderun hizmetini yeni bir nizama sokarken silâhdar ağaların görev ve yetkilerini yeniden düzenlemiştir. Buna göre o zamana kadar Bâbüssaâde ağaları vasıtasıyla padişaha gönderilen hatt-ı hümayun ve telhislerin bundan böyle silâhdar ağalarla ulaştırılması usulü getirilmiş ve vazifeleri daha çok sarayın harim tarafına ait olan Dârüssaâde mensupları hariç Bâbüssaâde ile birlikte bütün Enderun hizmetlerinin idaresi görevi de uhdelere verilmiştir. Böylece silâhdarlık Has Oda, hazine, kiler ve seferli koçuşlarının ve zülüflü baltacıların âmiri konumuna yükseltilerek çok daha önemli bir mevki halini almış, silâhdarlar çeşitli görevleri dolayısıyla zamanla saray başmâbeyincisi durumuna gelmiştir. Sabah namazından yatsı namazının sonrasına kadar günün tamamını padişahla birlikte geçiren silâhdarlar yeni uygulamayla birlikte padişahla yapılacak her türlü yazışmayla ilgilenmiştir. Bayramlaşma, cuma selâmı ve ulûfe dağıtımını merasiminin teşrifat kaidelerine göre tertip ve icrası, Enderun

ağalarının tahsilleri konusu ile Enderun nizam ve kanunlarının uygulanmasına özen göstermek de onun sorumluluklarından idi. Enderun Hazinesi'ndeki parayı ve kıymetli eşyaları gösteren ve defterdar tarafından mühürlenmiş olan iki defteri hazine kethüdâsıyla birlikte muhafaza eden silâhdar ağa bu hazinenin açılışında da hazır bulunurdu. Harc-ı hâssanın bir kısmı doğrudan doğruya onun elinde olup buradan yapılan masrafları kaftancısı vasıtasıyla deftere kaydettirdiği gibi hazine kethüdâsı dairesindeki dolaptan harcanan miktarı da her ay başında görüp tasdik etme yetkisine sahipti.

Silâhdar ağaların makamın artan önemine paralel olarak görev çeşitleri de fazlaştığından maiyetlerindeki hizmetlilerin sayısı arttırılmış ve toplam otuz dördü bulmuştur. Silâhdar ağanın arması kılıçtı. Silâhdarlık görevine tayin edilen kişilere başta acemilik adıyla bir miktar para verilirdi. XVI. yüzyılın başlarında 20 akçe ulûfe alan silâhdarların yevmiyeleri zamanla artmış ve XVII. yüzyıl ortalarında 40 akçeye, XVIII. yüzyılda 60 akçeye çıkmış, daha da artan önemine uygun biçimde XVIII. yüzyıl başlarında 300 akçe ile emekliye sevk edilmişlerdir. Ayrıca kendilerine câme-i hâssa ismiyle senede dört kat elbiselik kumaş verilirdi. Ulûfeleri dışında has gelirleri de vardı.

Silâhdarlık makamı, Silâhdar Giritli Ali Ağa'nın Ekim 1831'de ölümü üzerine 29 Kasım 1831 tarihinde yerine kimse tayin edilmeyerek lağvedilmiş, onun görevi hazine kethüdâsına nakledilmiştir. Ardından silâhdar ağalığın yerine geçmek üzere Enderun nâzırlığı ve bir yıl sonra da mâbeyin müşirliği (1833) ihdas edilmiştir. Saraydaki silâhdar dışında, Osmanlılar'da vezir ve diğer önde gelen ricâlin masraflarını kendilerinin ödeyerek özel hizmetlerinde kullandıkları görevlileri arasında silâhdar da bulunmaktadır. 1707'de vezirlerin kapı halkı ve maiyetlerine sınırlama getirilirken ancak on silâhdar istihdam edilmesi kararlaştırılmıştır. 1831'de silâhdar ağalık lağvedilirken vezirlerin silâhdar namıyla adam istihdamları yasaklanmıştır.

**Silâhdar Bölüğü.** Osmanlılar'da silâhdar bölüğü adı altında kapıkulu süvarilerinden birini oluşturan bir askerî grup daha vardı. Altı bölük halkından biri olan bu bölüğün teşkili muhtemelen I. Murad zamanına rastlar. Fâtihtan Sultan Mehmed dönemine kadar silâhdar bölüğü kapıkulu süvarileri arasında başbölük olarak nitelendirilmiştir. Bunlar alaylarda padişahın arkasından yürür, savaş sırasında yine padi-

şahın bulunduğu yeri arka cepheden koruma altına alır, sipahi bölüğünün üzerinde bir konumda olurdu. Ancak Fâtihtan Sultan Mehmed, sayıları artan sipahi ve bey oğullarından müstakil bir bölük teşkil ederek onlara padişahın sağ tarafında yürüme imtiyazı verince silâhdar bölüğünün sol tarafta yürümesi kanun olmuş, kendilerine sarı bayrak tahsis edilmiştir. Böylece silâhdarlar sipah bölüğünden sonra ikinci dereceye düşmüştür. Kendilerine bayraklarının renginden dolayı sarı bayrak bölüğü adı da verilmiştir.

Kapıkulu süvarileri içinde cemâat-i silâhdârân adıyla resmî belgelerde zikredilen silâhdar ocağı 260 bölüğe ayrılmıştı. Fâtihtan Sultan Mehmed döneminde sayıları 2000 dolayındaydı. XVI. yüzyılın başlarına ait belgelerde bu sayı 1500 ile 1800 arasında değişir. Yüzyılın ikinci yarısında 2000'i geçmişti. III. Murad'ın cülûsu sırasında 2127, 996'da (1588) 2930, 1597'de 5000, 1609'da ise 7683 kişiden oluşuyordu. IV. Murad zamanında silâhdar bölüğü mevcudu 2500 olarak tesbit edilmişti. 1660'ta 6244 kişiden, 1711'de 6628 neferden müteşekkildi. Fakat az sonra sayı 10.821'e yükselmiştir. II. Mahmud döneminde sayılarının 12.000 olduğu tahmin edilmektedir.

Silâhdar bölüklerinin her birinin başında bölükbaşı, serbölük denilen bir zâbit bulunuyordu. Bütün silâhdar bölükleri silâhdar ağasının emri altındaydı. Silâhdar ağası sipahi ağasından sonra geliyor, aynı zamanda rikâb ve üzengi ağalarından sayılıyordu. Kanun gereğince silâhdar bölüğü ağalığına sağ ulûfeciler ağalığından gelmekteydi. Silâhdar ağası terfi ettiğinde sipah ağası oluyor veya 350.000 akçe ile sancak beyliğine tayin ediliyordu. Ayrıca bölük ağaları nizamına göre yeni tayin olunan ocak ağası geldiği bölükten bir miktar neferi silâhdar bölüğüne getirip kaydedebilirdi. Silâhdar bölüğünde silâhdar kethüdâsı, kethüdâ yeri, baş çavuş ve silâhdar kâtibi gibi görevliler de bulunuyordu. Silâhdar kethüdâsının vekili olan kethüdâ yeri aynı zamanda silâhdar ağasının divan nezdindeki mümessili durumundaydı.

Silâhdar bölüğü mensupları maaşlı statüde olup ulûfeleri hizmet sürelerine göre 6-99 akçe arasında değişirdi. Bölüğe yeni kaydedilen bir serdengeçtiye 6 akçe ulûfe tayin edilirken Galatasaray Acemi Ocaklarından çıkanlara 12-13 akçe veriliyordu. Silâhdar Ocak mensupları ulûfelerini oğullarına ancak silâhdar ağasının muvafaka-



Silâhdar ve hazinedar ağaları (TSMK, Hazine, nr. 2164, vr. 2<sup>a</sup>)



tiyle devredebilirdi. Sipahi ağası ise günlük 120-130 akçe arasında ulûfe alıyordu. Ocağa ait bürokratik muâmelât defterdarlığına bağlı silâhdar kaleminden görülüyordu. Silâhdar bölük kâtibi aynı zamanda bu kalemin âmiri durumundaydı. XVIII. yüzyıla ait bilgilere göre eşkinici veya emekli olmuş silâhdarların esâme denilen ulûfe cüzdanları bu kaleme kayıtlıydı, bölüğün mevcut isim cetvelleri de burada hazırlanırdı. Ulûfelerinin tediyesi, esâmelerin süvari mukabelesi kaleminde gözden geçirilip tasdik edilmesiyle gerçekleşiyordu.

Padişahın yanında bir hassa bölüğü durumunda olan silâhdarların başlıca görevleri alaylarda ve cuma selâmlıklarında padişahın solunda yürümek, savaş sırasında ana merkezde saltanat sancağının sol tarafında yer almak, yürüyüşlerde yahut padişahın iştirak ettiği seferlerde onun geçeceği yolları açmak, köprüler yaptırmak ve tuğların dikilmesi için yolun iki tarafına sancak tepesi denilen tümsekler hazırlamaktı. Bu tümsekler sefere serdar olarak sadrazamın katılması durumunda sadece yolun sol tarafına yapılırdı. Savaş düzeni ve yol hizmetleri dışında sefer sırasında padişahın veya sadrazamın tuğlarını taşımak, merasimlerde padişahın yedek atlarını götürmek ve padişah camiye gittiğinde fakirlere sadaka dağıtmak gibi işleri de ifa ediyordu. Tuğları taşıyanlar tuğcu veya tuğkeşân / tuğcıyân-ı hâssa adıyla anılıyordu. Sayıları yirmi üç kadar olup başlarında tuğcubaşı bulunuyordu. Padişahın yedek atlarını götürönlere yedekçi, âmirlerine yedekçibaşı deniyordu. Bunların sayısı otuzdu. Padişah adına sadaka dağıtanlara buçukçu adı veriliyordu. Söz konusu hizmetler dışında XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kapıkulu süvarileri Edirne ve Bursa'dan başlayarak imparatorluğun her tarafına dağılıp vergi tahsil, beytümâl emniyeti, mübâyaat ve kitâbet gibi çeşitli hizmetler yapmaya başlayınca silâhdarlar bölüğü mensupları da cizye emniyetine, ağnâm, haraç gibi vergilerin tahsiline memur edilmiştir (BA, KK, nr. 67).

Osmanlı savaş sisteminde XVII. yüzyıldan itibaren başlayan dönüşüm kapıkullarını da etkilemiş, nizamları bozulmaya başlamış, alınan tedbirlerle rağmen eski düzen sağlanamamıştır. XVIII. yüzyılda silâhdarların da içinde bulunduğu kapıkulu süvarileri giderek başka işlerle ve ticaretle uğraşmaya başlamış, boş yere ulûfe alan gruplar haline gelmiştir. Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra kapıkulu ocakları da kapatılmış, esâmeleri imha edilmiş, ancak

sadrazam huzurunda kendilerini gösterip isbât-ı vücûd edenlere gümrükten maaş tahsis edilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, Ali Emîri, III. Ahmed, nr. 18396; BA, Cevdet-Askerî, nr. 2186, 12171, 22333; TSMA, nr. E. 5475; Nizâmülmülk, *Siyasetnâme* (nşr. Ch. Schefer), Paris 1891, s. 94-95, 109; İbn Bibî, *el-Evâmîrü'l-Âlâ'iyye*, s. 216; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, V, 462; Fâtiht Sultan Mehmed, *Kânûnnâme-i Âli Osman* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 15-16; İdrîs-i Bittîsi, *Heşt Bihişt*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3209, vr. 462; Lutfî Paşa, *Âsafnâme*, İstanbul 1326, s. 17; Selânikî, *Târih* (İpşirli), s. 272, 465; Koçi Bey, *Risâle* (Danışman), s. 43, 61, 113; Hezârfen, *Telhîsü'l-beyân fi Kavânin-i Âli Osmân* (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, tür.yer.; Râşid, *Târih*, III, 238; D'Ohsson, *Tableau général*, VII, 266, 368; Hızır İlyas, *Târih-i Enderûn*, İstanbul 1276, s. 41, 97, 132-133, 139-140, 142-143, 345; Tayyazâde Atâ Bey, *Târih*, İstanbul 1292, I, 161-162, 201, 209, 253, 284; Marşigî, *Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti*, s. 97-100; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 336-337; a.mlf., *Saray Teşkilâtı*, s. 340-348; a.mlf., *Kapukulu Ocakları*, II, 210, 214; A. N. Poliak, "The Influence of Chingiz-Khan's Yasa upon the General Organization of the Mamluk State", *BSOAS*, X/4 (1942), s. 862-876; İsmail Baykal, "Silâhdar-ı Şehriyârî ve Darüssaade Ağası Tayinleri Hakkında Hatt-ı Hümayunlar", *TV*, II/7 (1943), s. 338-341; D. Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army I", *BSOAS*, XV/2 (1953), s. 203-228; İsmet Parmaksızoğlu, "Silâhdâr", *TA*, XXIX, 28-29; Şerafettin Turan, "Silâhdâr", *İA*, X, 640-641; Pakalın, III, 221-225; Şai Har-El, "Silâhdâr", *El²* (İng.), IX, 609-610.



ŞERAFETTİN TURAN

### SİLÂHDAR İBRÂHİM PAŞA

(ö. 1192/1778'den sonra)

Osmanlı kumandanı  
ve Kırım seraskeri.

Ahiskalı olup Yûsuf Paşa'nın oğludur. Enderun'dan yetiştikten sonra Şâban 1169'da (Mayıs 1756) çuhadar, Zilhicce 1169'da (Eylül 1756) silâhdar oldu. Safer 1171'de (Ekim 1757) azledilip emekliye ayrıldı. Şâban 1171'de (Nisan 1758) affedilerek görevine iadesi istendiyse de kabul edilmeyip Ahıska'ya sürüldü. Cemâziyelâhir 1172'de (Şubat 1759) sürgün cezası kaldırıldı. 9 Şevval 1180'de (10 Mart 1767) vezâretle (*Teucihât Defteri*, TSMK, Hazine, nr. 1648, vr. 2<sup>b</sup>) Ahıska ve Çıldır valiliğine tayin edildi. 4 Cemâziyelâhir 1181'de (28 Ekim 1767) Erzurum valisi oldu. Safer 1183'te (Haziran 1769) Erzurum ve Trabzon eyaletleri askeriyeye Kırım cephesi seraskerliğine getirildi. Bu onun hayatı için önemli bir dönüm noktası oldu. Kırım tarihinin en problemlili devrinde Kırım seraskerliğine tayin edilmişti. 1768'de başlayan savaşta Rus-

lar'ın Kırım'a yönelik artan tehditleri yüzünden Osmanlılar Kırım'a asker göndermek zorunda kalmıştı. İbrâhim Paşa, Kefe'ye geçtikten sonra Kırım'ın muhafazası için en önemli yer olan Orkapı'ya gitmek üzere harekete geçti. Ordunun ağırlıklarını taşımak için gerekli 4000 arabanın Tatarlar tarafından temin edilmesinde çıkarılan güçlükler Osmanlı ordusunun Orkapı'ya ulaşmasını zorlaştırdıysa da sonunda temin edilen 2700 araba ile ordunun ağırlıkları Orkapı'ya nakledildi. Buradaki kaleye asker konuldu ve muhafaza tedbirleri alındı.

Silâhdar İbrâhim Paşa, Kırım'da iken 16 Şâban 1183'te (15 Aralık 1769) Anadolu valiliğine tayin edildi. Anadolu valiliği 23 Şevval 1184'te (9 Şubat 1771) yenilendi (BA, *Tahvil Defterleri*, nr. 16, s. 50, 135, 147). Bu sırada soğukların başlamasıyla ordunun önemli bir kısmını Karasubazar'a nakleden İbrâhim Paşa baharda Ruslar'ın Orkapı'ya yürümleri sebebiyle tekrar Orkapı'ya hareket etti. Kefe'deki askerinin de bir an önce yardıma gelmesi için emir gönderdi. Or Kalesi'ne vardığında emirinde 5000 Osmanlı askeriyeye 15.000 Kırım askeri bulunuyordu. İbrâhim Paşa, Rus saldırılarına karşı katı bir direniş gösterdi. Kefe'deki askerlerin yardıma gelmesiyle durumunu daha da güçlendirdi. Kaleye yeterli miktarda asker koyduktan sonra Rus ordusuna hücumda bulundu. Çevredeki Ruslar'la yapılan çatışmada birçok esir alındı. İbrâhim Paşa kış gelince Karasubazar'a çekildi. Bu arada Kırım'da Ruslar hesabına casusluk yapan bazı kimseler Kırım'ın Osmanlı Devleti aleyhine kışkırtıyordu. Rus propagandasına inanan Kırım ileri gelenleri de Ruslar'ı Kırım'a saldırıya teşvik ediyor. Osmanlı kuvvetlerine yardım etmedikleri gibi çeşitli zorluklar çıkarıyordu. Özellikle Ruslar'ın Kırım'a istiklâl vaatleri mahallî desteği azaltmış ve Osmanlı kuvvetlerinin çok zor şartlar altında mücadele etmelerine yol açmıştı. Ayrıca Kırım'a yardıma gönderilen Yenikale muhafızı Abaza Mehmed Paşa'nın Kırım müdafaasında lâkayt davranışı Kırım müdafilerinin işini iyice zorlaştırmıştı.

Bahar geldiğinde Orkapı'ya gitmek için yine araba tedarikinde problem çıktı. İbrâhim Paşa Rebîülevvel 1185'te (Haziran 1771) Orkapı'ya doğru harekete geçti. ancak kaleye varamadan Tatarlar'ın Ruslar'la anlaşıp kaleyi teslim ettikleri haberi geldi. Orkapı'yı rahatça geçen Ruslar kısa sürede Kefe'ye ulaştılar. İbrâhim Paşa bütün gayretlerine rağmen onları durduramadı ve Temmuz 1771'de Kefe'de esir düştü.

Ruslar'a esir düşen 280 Osmanlı askerinden 229'u Kırım'da bırakıldı. Serasker İbrâhim Paşa ise elli bir kişilik bir grupla 15 Cemâziyelevvel 1185'te (26 Ağustos 1771) Petersburg'a gönderildi. Tuğla'ya varıldığında otuz Türk esiri de orada bırakıldı. İbrâhim Paşa kalan yirmi kişiyle yola devam etti. Yaklaşık altı ay süren bu seyahatin sonunda 6 Şevval 1185'te (12 Ocak 1772) Petersburg'a ulaştı. Burada kendisine bir konak tahsis edildi.

İbrâhim Paşa, maiyetindekilerle beraber üç yıl kadar Petersburg'da esaret hayatı yaşadı. İmparatoriçe Katerina ile İbrâhim Paşa'nın arası başlangıçta Tuğla'da bırakılan Osmanlı esirleri yüzünden bozuldu ve maiyetiyle birlikte üç ay hapsedildi. Zorluklarla geçen bu üç ayın ardından Bender muhafızı Abdülcelilzâde Mehmed Paşa'nın arabuluculuğu sonucu imparatoriçe ile İbrâhim Paşa'nın arası düzeldi. İbrâhim Paşa imparatoriçenin bir resmîkabulüne katılıp burada onunla görüştü. Esaret hayatı sırasında tiyatro ve operalar seyretti, balolara ve yemek ziyafetlerine katıldı. Petersburg'da bulunan müze, saray, tersane gibi yerleri gezdi.

Osmanlı Devleti ile Rusya arasında Küçük Kaynarca Antlaşması'nın imzalanmasından sonra İbrâhim Paşa maiyetiyle birlikte 9 Zilhicce 1188'de (10 Şubat 1775) Osmanlı topraklarına dönmek üzere Petersburg'dan ayrıldı. Kırım'dan Petersburg'a giderken Tuğla'da bıraktığı adamlarını da yanına alarak uzun bir yolculuğun ardından Osmanlı topraklarına ulaştı. Onun Kırım'daki mücadelesi ve esaret günleri, yanında defter emini olarak bulunan Mehmed Necati Efendi tarafından *Târih-i Kırım* isimli eserde anlatılmıştır.

İbrâhim Paşa, İstanbul'a döndükten sonra 12 Receb 1189'da (8 Eylül 1775) Mora valiliğine tayin edildi. Buradan 3 Şâban 1190'da (17 Eylül 1776) Hanya valiliğine nakledildiyse de hemen ardından 14 Şâban 1190'da (28 Eylül 1776) Kavala sancağı ilhakiyla Selânik valiliğine getirildi. 12 Rebiülâhîr 1191'de (20 Mayıs 1777) Hanya, 13 Cemâziyelevvel 1191'de (19 Haziran 1777) Selânik valisi oldu. 10 Safer 1192'de (10 Mart 1778) Selânik valiliğinden azledildikten sonra (BA, *Tahvil Defterleri*, nr. 16, s. 21, 49, 231) adına artık tevcihat kayıtlarında rastlanılmamaktadır. Muhtemelen bu tarihlerde vefat etmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Tevcihât Defteri*, TSMK, Hazine, nr. 1648, vr. 2<sup>a</sup>, 32<sup>a</sup>, 34<sup>a</sup>, 36<sup>a</sup>; *Başbakanlık Osmanlı Arşivi 168 Numaralı Mühimme Defteri (1183-1185/1769-1771)*, *Transkripsiyon, Değerlendirme* (s.

1-200) (haz. Ersin Kırca, yüksek lisans tezi, 2007), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 36-38, 53, 125-126, 161-162, 191, 257-258, 260, 262, 267-269, 391-393, 401-402, 404-405, 411-412, 480, 509-511; *Başbakanlık Osmanlı Arşivi 168 Numaralı Mühimme Defteri (1183-1185/1769-1771)*, *Transkripsiyon, Değerlendirme* (s. 200-376) (haz. İlhan Gök, yüksek lisans tezi, 2007), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 243, 351-352, 457-458; Necati Efendi, *Târih-i Kırım: Rusya Sefâret-nâmesi* (haz. Erhan Afyoncu, yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Şem'dânîzâde, *Mürî't-tevârih* (Aktepe), II/13, s. 71-72, 76; *Vekayi'nüvis Enveri Sadullah Efendi ve Tarihi'nin 1. Cildi'nin Metin ve Tahlilî* (haz. Muharrem Saffet Çalıışkan, doktora tezi, 2000), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; Vâsîf, *Târih*, II, 58, 101, 130-131, 167-169, 177; a.e., TSMK, Hazine, nr. 1406, vr. 11<sup>b</sup>; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, s. 405-409; A. W. Fisher, *The Russian Annexation of the Crimea 1772-1783*, Cambridge 1970, s. 36, 39, 43, 163, 176.



ERHAN AFYONCU

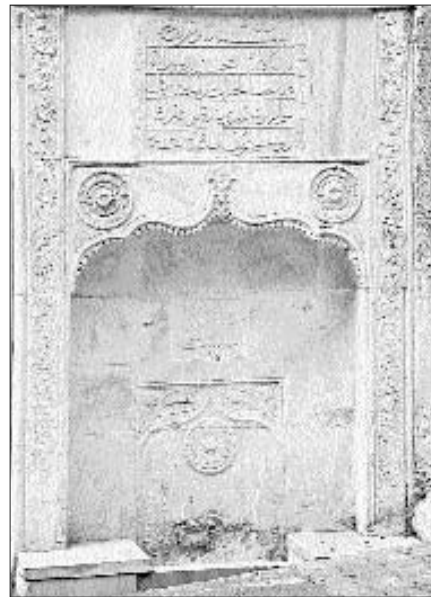
### SİLÂHDAR MEHMED AĞA

(ö. 1139/1726-27)

Osmanlı tarihçisi.

Eserinde kendisini "Mehmed Hoca-zâde eş-şehîr bi-Fındıklî" şeklinde tanıtır. Beyanına göre 12 Rebiülevvel 1069'da (8 Aralık 1658) İstanbul'un Fındıklı semtinde doğdu. Küçük yaşlarda saray hizmetine girdi ve burada IV. Mehmed'in başmusahibi Şâhin Ağa'nın himayesinde yetişti. Vâlide sul-

Silâhdar Mehmed Ağa'nın Kazancı Yokuşu kenarındaki çeşmesi - Taksim / İstanbul



Silâhdar Mehmed Ağa'ya ait mezar taşının stanpağı (7D, XXVII, lv. II)



tan ve diğer bazı saray görevlileriyle birlikte IV. Mehmed'in Lehistan seferine katıldı. 3 Zilkade 1084 (9 Şubat 1674) tarihinde Bostancı Ocağı'na girdi. 1088 Muharreminde (Mart 1677) Tersane bahçesinin Hizmetçiler Dairesi'nde çıkan yangının söndürülmesinde gösterdiği gayretlerinden ötürü padişahın iltifatına mazhar oldu. 25 Şevval 1089'da (10 Aralık 1678) hâmisî Şâhin Ağa'nın aracılığıyla zülüflü baltacılar zümresine dahil oldu. 24 Nisan 1679'da Enderun'un Seferli Odası'na geçti. 1683 yılında Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın serdar-ı ekremliği altında yapılan Avusturya seferine ve Viyana Muharasası'na katıldı. Bu sırada Merzifonlu'nun debdebesi, Orta Macar Kralı Tököli İmre'nin Osmanlı karargâhında sadrazamın huzuruna kabulü, hezimet sonrası sarayda Merzifonlu aleyhtarlarının entrikaları gibi hadiselerle şahit oldu ve bunları ayrıntılarıyla eserinde kaydetti. IV. Mehmed'in tahttan indirilip arka arkaya yerine geçen kardeşleri II. Süleyman ve II. Ahmed zamanlarında da sarayda kaldı. 1 Cemâziyelevvel 1099 (4 Mart 1688) tarihinde Yeniçeri Ağası Hasan Ağa'nın aracılığıyla Has Oda hizmetine alındı. II. Ahmed'in ölümü üzerine Şehzade Mustafa'ya cülûs müjdesini verdi, onu alarak Has Oda önüne getirdi ve daha sonra tahta çıkış törenlerini izledi. II. Mustafa, şehzadelikinden beri tanıdığı Mehmed Ağa'ya özel ilgi gösterdi ve onu kendisine sırdaş yaptı, ayrıca onun bir Osmanlı tarihi yazmaya başladığını da biliyordu. Bundan dolayı cülûsundan itibaren vuku bulan hadiseleri kaleme almasını ve eserinin adını da *Nusretnâme* koymasını emretti.

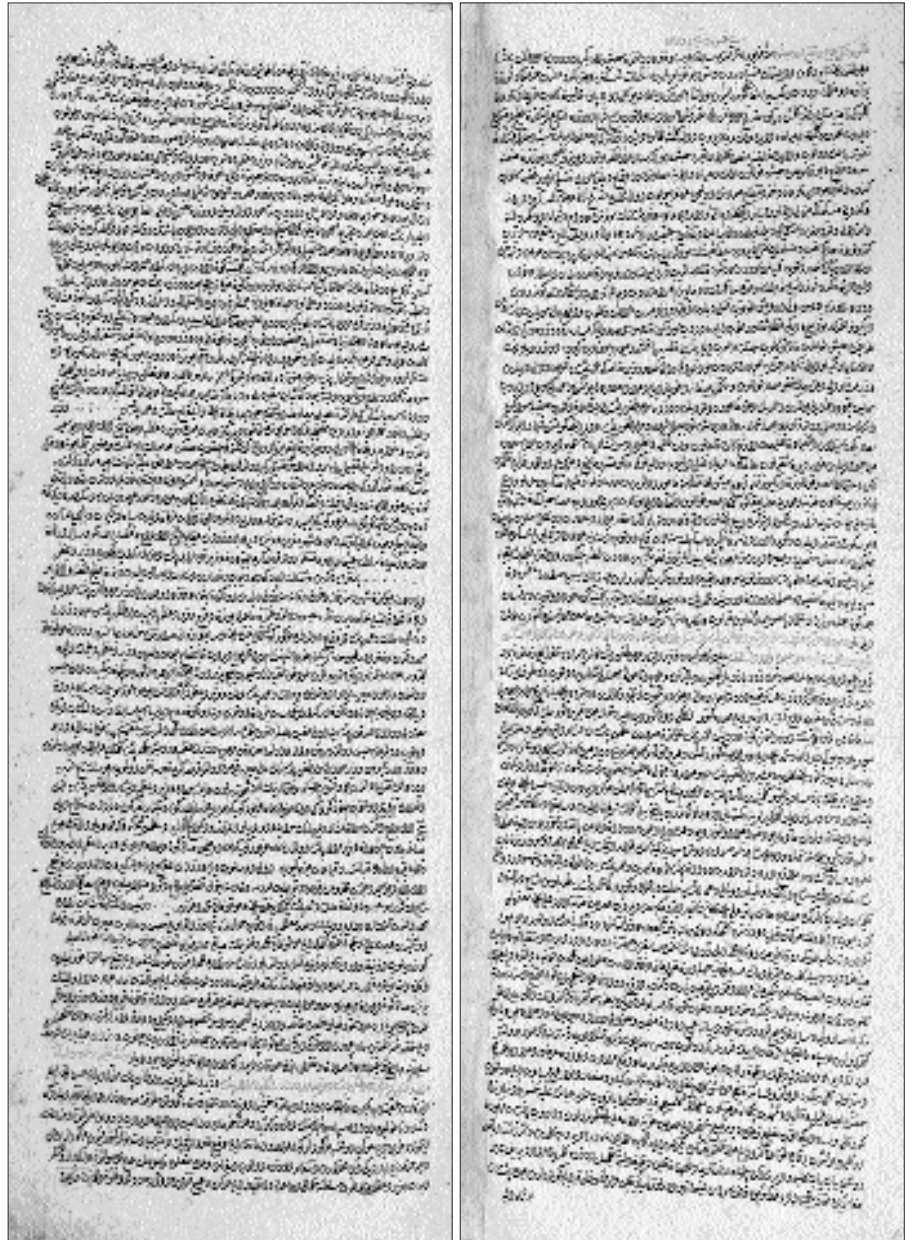
II. Mustafa'nın devamlı yakınında bulunan Fındıklılı Mehmed Ağa onunla birlikte seferlere gitti. 1695 Eylülünde yeniden fethedilen Lipova Kalesi'ni II. Mustafa ile

dolaştı ve gözlemlerini en ince ayrıntılarına kadar yazdı. 5 Ramazan 1110'da (7 Mart 1699) dülbend ağası oldu. Böylece hırka-i saâdet ve sancak-ı şerifin muhafaza hizmetlerinin başına getirilmiş oluyordu. Bu arada II. Mustafa'nın binişlerine, özellikle derya ilmindeki maharetinden dolayı deniz gezilerine katıldı. 5 Rebûlevvel 1115'te (19 Temmuz 1703) getirildiği çuhadar ağalığı sırasında Edirne Vak'ası meydana geldi; isyan sonunda II. Mustafa'nın hal'i ve yerine kardeşi III. Ahmed'in cülûsu hadisesine şahit oldu. 10 Rebûlâhîr 1115 (23 Ağustos 1703) tarihinde Has Oda taraftaki Harem Kapısı'nda yeni padişahı karşılayıp koluna giren Fındıklılı Mehmed Ağa onu Hırka-i Saâdet Dairesi'ne getirip tahta oturtanlar ve ilk biat edenlerden biriydi. Kısa süre sonra Has Oda'da silâhdar ağalığına yükseldi (6 Cemâziyelevvel 1115 / 17 Eylül 1703). Bu yeni görevi esnasında mevâciblerini alamayan bostancıların ayaklanması vuku bulmuştu. İsyanı bastırmak için büyük çaba sarfetti, kısmen de olsa bunda başarılı oldu. Bostancıların tamamını saraydan atmak isteyen III. Ahmed'e eski bir Bostancı Ocağı mensubu olarak engel olmaya çalıştı ve bir kısmını affettirmeyi başardı. 29 Aralık 1703'te vefat eden II. Mustafa'nın cenaze merasiminin yürütülmesi görevini üstlendi. Silâhdarlığı sırasında bazı azil ve tayin olaylarında görev aldı. Ancak çok geçmeden sarayda nüfuzu azalmaya başladı. Yeni padişahın oda lalası Uzun Süleyman Ağa'nın girişimleriyle silâhdarlıktan alındı, vezirlikle istediği eyaletin valisi yapılmak istendi. Fakat eyaletlerdeki karışıklıklar yüzünden halkın hukukunu lâyıkıyla koruyamama endişesiyle bu teklifi kabul etmedi; bunun yerine emekliliğini isteyince bir miktar tayinat ve günde 300 akçe Has Oda tekaütlüğü ile emekli edildi. 15 Şevval 1115 (21 Şubat 1704) tarihinde Has Oda'nın kıymetli eşyalarını halefine teslim etti. Ardından III. Ahmed'in huzuruna çıkarak veda ziyaretinde bulundu ve saraydan ayrıldı. Dışarıda evi olmadığından âdet gereği bir süre sadrazam konağında misafir oldu. Daha sonra İstanbul'da Demirkapı civarında Hacı Elvanzâde mahallesinde kale duvarı üzerinde bir ev satın alarak oraya yerleşti. Bu arada vâlide sultanın yetiştirmelerinden Emine Hanım adlı câriye ile evlendiyse de (22 Aralık 1704) ertesi yıl zevcesini kaybetti. Emekliliği zamanında tarihini yazmayı sürdürdü. 1138'de (1725-26) doğduğu semt olan Fındıklı'da Kazancı ve Hacı Recib camileri arasında Kazancıbaşı Yokuşu'nda kesme taştan, büyük hazneli, kitâ-

beli, bir kapı görünümünde olan, üzeri top- rak örtülü ve çatısız bir çeşme yaptırdı (Tanışık, II, 55 vd.). Beş satırlık celf sülûs kitâbesi bulunan çeşme günümüzde harap haldedir. Ölüm yılı bazı yazılı kaynaklarda 1136 (1723-24), çeşme kitâbesinde 1138 (1725-26), Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan mezar taşındaki kayda göre ise 1139'dur (1726-27). Beyoğlu'ndaki Ayas Paşa Mezarlığı'nın Gümüşsuyu Hastahanesi'ne yakın bir yerde olan kabri zamanla kaybolmuştur.

Eserleri. 1. *Zeyl-i Fezleke*. Silâhdar Mehmed Ağa, uzun süre ifa ettiği saray görevlerinden ziyade yazmış olduğu Osmanlı tarihiyle tanınır. Eser Kâtib Çelebi'nin *Fezleke*'sinin kaldığı yerden başlar ve bu münasebetle *Zeyl-i Fezleke* diye isimlendirilir. Ancak literatürde daha ziyade *Silâhdar Tarihi* adıyla şöhret kazanmıştır. Klasik vekâyî'nâme tarzında olayları yıl yıl tasvir eden ve her yılın sonunda o yıl içinde ölen ricâlin biyografilerini veren eserin ilk cildi 1065-1094 (1654-1683), II. cil-

*Silâhdar Tarihi*'nin ilk iki sayfası (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2369)



di 1095-1106 (1684-1695) yılları vak'alarını kapsar. Müellifin olayları önceden gün gün notlar olarak tesbit edip bunları daha sonra kitap haline getirdiği anlaşılmaktadır. *Zeyl-i Fezleke*'nin telif tarihi 22 Cemâziyelâhir 1106'dır (7 Şubat 1695). Daha sonra III. Ahmed'e takdim edilen eser, Ahmed Refik Bey (Altınay) tarafından bir tanıtım yazısıyla "Türk Tarih Encümeni Kütüphanesi" arasında iki cilt halinde basılmış (İstanbul 1928), eserin bazı kısımları, Mustafa Nihat Özön tarafından *Silâhdar Târîhi, Onyedinci Asır Saray Hayatı* adıyla sadeleştirilerek yayımlanmıştır (1947). Eserin Makedonya ile ilgili bölümleri ise Kemal Aruçi tarafından Makedonca'ya çevrilip neşredilmiştir. Fındıklılı, 1087 (1676) yılına kadar meydana gelen olaylar için ağırlıklı olarak Naimâ'nın kaynaklarını, Hacı Ali Efendi'nin *Fetihnâme-i Kamanîçe*'sini ve Abdurrahman Abdî Paşa'nın *Vekâyi'nâme*'sini kullanmıştır. Daha sonrası için Enderun'da özellikle Has Oda görevlisi iken padişahın yakınında bulunması dolayısıyla gözlemlerine dayanmış, şahit olduğu birçok olayı eserinde canlı biçimde tasvir etmiştir. 2. *Nusretnâme*. Aslında *Zeyl-i Fezleke*'nin devamı olan, fakat II. Mustafa'nın emriyle *Nusretnâme* diye isimlendirilen eser muhteva bakımından iki bölümde ele alınabilir. Bu padişah dönemiyle ilgili kısım (1695-1703) çok ayrıntılıdır ve hemen tamamen müellifin gözlemlerine dayanır. Yazarın bizzat katıldığı II. Mustafa'nın Avusturya seferleri, Zenta faciası, bütün ayrıntılarıyla Karlofça Antlaşması ile Edirne Vak'ası, donanmanın icraatları bu bölümün en çarpıcı olaylarıdır. 1704-1721 yılları arası olaylarını kapsayan ikinci kısmı saraydan ayrıldıktan sonra yazdığı için gayet muhtasardır. Müellif bu kısımlar için daha çok işittiklerini değerlendirmiştir. Baltacı Mehmed Paşa'nın Rusya seferi ve Prut Antlaşması ile Kırım'daki hanlık mücadeleleri bu bölümde önemli yer tutar. Eserin İsveç Kralı XII. Şar'ın ilticasıyla ilgili hadiselerin yer aldığı 1121-1125 (1709-1713) yılları arası olayları Akdes Nimet Kurat tarafından yayımlanmıştır (*İsveç Kralı XII. Karl'ın Türkiye'de Kalduğu Zamana Ait Metinler ve Vesikalar, Etker I*, İstanbul 1943, s. 35-114). Kitabın bilinen başlıca yazılı kaynakları Nazmîzâde Murtaza'nın *Târîhi-i Seferü'l-Basra* (metin, s. 486) adlı tarihiyle bazı raporlardır. Müellif daha ziyade şifâhî kaynaklarla bizzat gözlemlerini kaleme almıştır (s. 78, 95, 97, 318, 454, 575, 638-639, 645, 690, 904). Bir saray görevlisi olarak birçok belgeyi, bu arada Zülfikar Efendi'nin *Ceride-i Tak-*

*rîrât* adlı sefâretnâmesi gibi bazı metinleri de kullandığı bilinmektedir (*Zeyl-i Fezleke*, II, 668). *Zeyl-i Fezleke* ve *Nusretnâme* önemli ölçüde müellifin gözlemlerine dayandığı için 1654-1721 yılları arası olayları için çok önemli bir kaynak olduğu gibi yer yer terkip ve imlâ hataları ihtiva etmesine rağmen XVII ve XVIII. yüzyıl saray dilini, genellikle sade ve samimi Osmanlı Türkçesi'ni yansıtmaya bakımdan da çok değerli bir eser durumundadır. Yaşadığı devrin olaylarını samimi bir dille yansıtan Fındıklılı'nın tasvirleri gayet canlıdır. IV. Mehmed'in av eğlenceleri, sefer hazırlıkları ve güzergâhı, devlet törenleri ve devlet ricâlinin kıyafetleri, savaşların safahatı ayrıntılı biçimde verilir. Eserin kaynak olarak en kıymetli kısımları Fâzıl Ahmed Paşa'nın Girit seferi, Sabatay Sevi olayı, Kara Mustafa Paşa'nın Viyana seferi, Fâzıl Mustafa Paşa'nın sosyal, siyasal ve askerî icraatları, Zülfikar Efendi'nin Viyana elçiliği gibi yerlerdir. Bu arada tayin, tevcih, azil muameleleri, her yönüyle Edirne Vak'ası, deprem, sel felâketi, İstanbul yangınları gibi âfetler eserin başlıca konularını teşkil eder. Kendisinden sık sık "müverrih" diye söz eden Fındıklılı hadiseleri sadece nakletmekle kalmamış, zaman zaman şahsî görüşlerine ve yorumlarına da yer vermiştir. Bu bakımdan *Râşid Tarihi* ile hemen aynı olayları kaydetmesine rağmen kaynak değeri bakımından ondan üstün olduğu söylenebilir. Çağdaş Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın *Zübde-i Vekâyiât*'ını ise tamamlar mahiyettedir. Olayların sebep-sonuçları üzerinde durması, verdiği teferruat ve muhteva düşkünlüğü Fındıklılı'nın en bâriz özelliğidir. Kullandığı yazılı ve sözlü kaynakları tasrih etmesi eserinin kıymetini arttıran bir başka husustur. Yer yer milâdî tarih de kullanması olayları vuku tarihlerini vermedeki hassasiyetinin delili olarak kabul edilebilir. Kişileri lakaplarıyla birlikte vermesi ise onun resmî vak'anüvislerden ayrılan önemli bir yönüdür. Kişilere karşı olan nefret ve sevgisini bazan argoya varan sert bir üslupla yansıtır. Yaptığı ağır eleştirilerden hâmesi II. Mustafa bile payını almıştır. Şairliği de olan Silâhdar Mehmed Ağa'nın bazı şiirleri eserinde yer almıştır.

*Zeyl-i Fezleke* ve *Nusretnâme*'nin günümüze ulaşmış altı nüshası tesbit edilmiştir. Bunlardan beşi yurt içinde, biri yurt dışındadır. Türkiye'deki yazmaların dördü İstanbul kütüphanelerinde, biri Manisa İl Halk (Çaşnığır) Kütüphanesi'ndedir. Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde kayıtlı yazma (Veliyyüddin Efendi, nr. 2369) divanî kır-

ması hatla yazılmış olup zahriyesinde sonradan düşülmüş müellif nüshası kaydı bulunmaktadır. Yazmanın 213<sup>a</sup>'ya kadarki kısmı *Zeyl-i Fezleke*, daha sonraki kısmı *Nusretnâme*'dir. Bu yazmanın öteki bazı nüshalara esas olduğu söylenebilir. Başka kütüphanelerde de nüshaları bulunmaktadır (İÜ Ktp., TY, nr. 2367-2368 [1065-1094/1655-1683 yılları arası olaylarını kapsar], 5982-5983, 9739 [sadece *Nusretnâme* kısmını ihtiva eder]; Manisa İl Halk Ktp., I-III; TSMK, Hazine, nr. 1336, 1337, Emanet Hazinesi, nr. 1413; Viyana National bibliothek, nr. 1095 [1721-1729 yılları arasındaki olaylar başkası tarafından yapılmış zeyildir]; Türk Tarih Kurumu Ktp., nr. 521).

Önemli bir kaynak olmasına rağmen gerek *Zeyl-i Fezleke* gerekse *Nusretnâme* uzunca bir süre tarihçilerin ilgisini pek çekmemiştir. Bunda *Nusretnâme*'yi II. Mustafa'ya takdim edemeyişle aynı dönem olaylarını veren *Râşid Târîhi*'nin erken yıllarda basılmasının (İstanbul 1153, 1282) büyük rolü olduğu söylenebilir. Vak'anüvis Râşid Mehmed, Örfî Mahmud Ağa, Ahmed Câvid ve Ahmed Resmî Efendi gibi tarihçiler Silâhdar Mehmed Ağa'nın eserini kaynak olarak kullanmışlardır. Râşid özellikle 1695-1703 yılları arası olayları için *Nusretnâme*'den faydalandığı halde kaynağının adını vermemiştir (Köprülü, XI/43 [1947], s. 473 vd.). *Nusretnâme*, İsmet Parmaksızoğlu tarafından sadeleştirilerek neşredilmişse de (I/1-3, Ankara 1962-1963; II/1-2, Ankara 1963) bu yayında yer yer atlama ve yanlışlıklar bulunmaktadır. Eser üzerinde Mehmet Topal tarafından doktora çalışması yapılmıştır (2001, MÜ Tarih Enstitüsü).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Zülfikar Paşa'nın Viyana Sefâreti ve Esâreti* (haz. Mustafa Güler), İstanbul 2007, s. XXXII; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât* (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 821, 826-827, 835-836; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, II-III, 685, 686; Râşid, *Târîh*, III, 80, 89, 117, 124; Hüseyin Ayvansarâyi, *Mecmûa-i Tevârih* (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 251; Flügel, *Handschriften*, II, 284 vd.; *Sicill-i Osmânî*, IV, 220-221; *Osmanlı Müellifleri*, III, 69-70; İsmet, *Tekmiletü's-Şekâik*, s. 500; Ahmed Refik [Altınay], *Âlimler ve Sanatkârlar*, İstanbul 1924, s. 228 vd.; a.m.f., *Fındıklılı Silâhdar Mehmed Ağa*, İstanbul 1933; a.m.f., "Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa", *İkdâm*, İstanbul 5-6 Ocak 1921; Akdes Nimet, *Ortazaman Tarihi İçin Kısa Bir Bibliyografya*, İstanbul 1934, s. 36; TCYK, s. 260-261; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 345; İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul 1945, II, 55 vd.; *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 317; İsmet Parmaksızoğlu, *Manisa Genel Kütüphanesi Tarihi-Coğrafya Yazmaları Kataloğu*, İstanbul 1952, I, 3;

a.mf., "Silâhdâr Mehmed Ağa", *TA*, XXIX, 29; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 282-283; Babinger (Üçok), s. 277-278; Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1983, II, 786; Abdülkadir Özcan, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Tezleri*, İstanbul 1984, s. 193; Hatice Aynur – Hakan T. Karateke, *III. Ahmed Devri İstanbul Çeşmeleri (1703-1730)*, İstanbul 1995, s. 166-167; Orhan F. Köprülü, "Râşid Tarihi'nin Kaynaklarından Biri: Silâhdâr'ın Nusretnâme'si", *TTK Belleten*, XI/43 (1947), s. 473-487; Semavi Eyice, "Bir Tarihçi ve Tarihe Mal Edilmeyen Hatırası", *İstanbul Sanat ve Edebiyat Dergisi*, II/2, İstanbul 1955, s. 7-13; İbrahim Artuk, "Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa", *TD*, XXVII (1973), s. 123-132; Vahid Çabuk, "Nusretnâme'nin Kaynaklarından Târih-i Seferü'l-Basra", *TED*, sy. 15 (1997), s. 323 vd.; Christine Woodhead, "Silâhdâr Fındıklılı", *EJ<sup>2</sup> (Fr.)*, IX, 633-634.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

## SİLÂHDAR SÜLEYMAN AĞA CAMİİ ve SEBİLKÜTTÂBİ

Kahire'de Memlük ve Osmanlı mimari üsluplarını birleştiren bir külliye.

Fâtımî dönemi Kahire'sinin ana caddesi durumundaki Muiz-Lidînillah caddesinde yer alan cami ve sebilküttâbdan oluşan bu küçük külliye Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın emirlerinden Silâhdâr Süleyman Ağa tarafından yaptırılmıştır. Güneydoğu cephesindeki taçkapısı üzerinde bulunan dört satırlık Osmanlıca kitâbesine göre cami, 1837-1839 yılları arasında inşa edilmiştir. Kral Fârûk zamanında da (1936-1952) yapının içinde ve avlu kemerleriyle kubbe-lerinde birtakım onarımlar gerçekleştirilmiştir. Sebilküttâb ise cephesi üzerinde dönemin önde gelen şairlerinden Zihnezâde'ye ait on satırlık Türkçe kitâbesine göre 1253'te (1837) tamamlanmıştır.

Düzgün kesme taştan fevkanî tarzda inşa edilen caminin Muiz-Lidînillah caddesine bakan güneydoğu cephesi iki katlı olup alt katında doğu uçta "L" şeklindeki dehlize açılan düz atkı taşı taçkapı yer almaktadır. Bunun solunda iki dükkânla küttâba götüren basık kemerli bir kapı mevcuttur. Üst katında demir parmaklıklı beş dikdörtgen pencerenin yer aldığı cephe dikdörtgen, üçgen ve baklava dilimli motifli dış bükey bir ahşap saçakla son bulmaktadır. Avluya ait bir kapı ile onun üzerinde üç oval pencerenin açıldığı kuzeybatıdaki cephe oldukça sağır bırakılmıştır. Yapının güneybatısında sebilküttâb, kuzeydoğusunda ise ev vb. başka yapılar mevcuttur.

15,02 × 14,34 m. ölçülerinde yaklaşık kare planlı iç mekân, ikişer mermer sütuna

dayanan üçer yuvarlak kemerli iki dizi ile üç nef bölünmüş olup nefler mihraba paralel bir düzenleme göstermektedir. Bu bakımdan erken İslâm döneminde inşa edilen Amr b. Âs Camii'nden (642) itibaren Mısır'da çeşitli dönemlerde sevilerek uygulanan mihraba paralel nefli birçok cami ile yakın benzerlik içerisindedir. Silâhdâr Süleyman Ağa Camii, bu plan şemasının Osmanlı dönemi Kahire cami mimarisinde benimsenerek anıtsal biçimde uygulandığını gösteren önemli örneklerden biri durumundadır. Harimi kuşatan beden duvarlarında açılan pencerelerle aydınlatılan caminin zemini mermerle kaplanırken üzeri koyu sarı renkli bitkisel kuşaklarla süslü ahşap tavanla örtülmüştür.

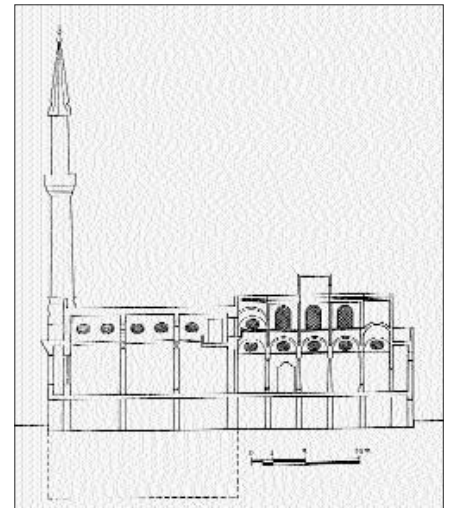
Güneydoğu duvarının ortasındaki mihrap mermerdendir. 1,04 m. genişliğinde ve 0,40 m. derinliğindeki niş yuvarlak kemerlidir. Rokoko tarzında iri bitkisel yapılar şeklindeki taç kısmını sütunçe yerine pilastır biçiminde hafif yüzeyden taşkın çıkıntılar taşımaktadır. Koyu sarı renkli boyamalara sahip mihrap en dıştan üzerinde baklava dilimi motifleri bulunan pilastırlarla sınırlandırılmıştır. Mihrabın sağındaki minber ahşaptan olup sade yapısı, alemli küçük bir kubbe ile örtülü köşk biçimindeki giriş kısmı ve sivri külâhlı köşküyle ilgi çekicidir. Müezzin mahfilî harim girişinin üzerindedir ve duvar boyunca uzanmaktadır. Ahşap korkuluklu ve tavan altında renkli baklava dilimli süslemelere sahip olan mahfile duvar içindeki bir merdivenle varılır. Güneydoğudaki cephenin güney ucunda yer alan minareye yine duvar içindeki bir merdivenle ulaşılmaktadır. Üst üste bindirilmiş silmelerle geçilen gövde silindirikdir. Taş korkuluklu tek şerefesi de silmeler üzerine oturmaktadır. Silindirik petek kurşun kaplı ve oldukça yüksek bir külâhla nihayetlenmektedir.

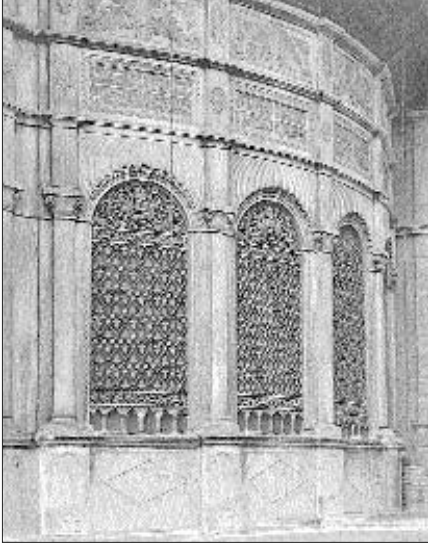
15,30 × 15,45 m. ölçülerinde yaklaşık kare planlı avlunun dört tarafını on iki mermer sütuna oturan on iki yuvarlak kemerli revak kuşatmaktadır. Bir seki gibi avlu zemininden bir basamak yükseltmiş olan revaklar on beş adet küçük kubbeyle örtülmüştür. Orta kısmının üzerini de ortasında kare şeklinde bir havalandırma bulunan bir ahşap tavan kapatmaktadır. Havalandırmanın yerleştirildiği altlık bölümünde dört yönlü pencereler açılmıştır. Ayrıca her bir revak gözü birer oval pencereye sahiptir. Başşehir tarzı plan şemasına sahip olmayıp kubbeli-revaklı avlu içeren tek Osmanlı devri Kahire camisi bu yapıdır. Avlusu sebebiyle Kahire'deki diğer Osmanlı yapıları olan Süleyman Paşa, Safiye Sultan

ve Mehmed Ali Paşa camileriyle paralellik göstermektedir. Mermer döşemeli avlunun güneybatı kenarındaki kaş kemerli kapıdan on altı basamaklı bir merdivenle tuvaletlere inilmektedir. Dört mermer sütuna oturan bir ahşap tavanla bir kısmı kapatılmış olan mekânın güneybatısında iki, kuzeybatısında beş tuvalet hücreleriyle güneydoğusunda abdest muslukları vardır.

Caminin güneybatı tarafında bulunan ve günümüzde Eğitim Bakanlığı'nın deposu olarak kullanılan sebilküttâb alttaki sarıncıla üstteki sebil ve ona bitişik mektepten meydana gelmektedir. Güneybatı ve kuzeybatı cephelerinde Silâhdâr sokağına açılan pencereleri olan sebilküttâbın güneydoğu cephesi caminin ana cephesiyle uyumlu biçimdedir. Tamamen mermerle kaplanan cephenin önünde iki taraflı ve dört basamaklı bir merdiven vardır. Güney uçtaki mermer çeşme dalgalı ve kademeli kemerli bir nişten ibaret olup iki muslukludur. Üzerinde bir gırlant motifli içerisinde âyet yazılmış olan daire biçimindeki bir saksından çıkan bir çiçek süslemesine yer verilmiştir. Bunlar dilimli yuvarlak kemer içerisine alınmıştır. İki yandan da akant başlıklı mermer sütunlarla sınırlandırılmıştır. Buna bitişik sebil cephesi yarım yuvarlak biçimde taşma yapmaktadır. Akant başlıklı sütunlara oturan dilimli yuvarlak kemerli dört açıklıkla hareketli bir görünüm sergilemektedir. Açıklıklar bitki yapraklarının ters ve düz birleştirilmesiyle meydana getirilen ve üzerinde "Akar Mâşallah" yazısını taşıyan bronz parmak-

Silâhdâr Süleyman Ağa Camii'nin güneydoğu cephesinin kesiti





Silâhdar Süleyman Ağa Sebîlî – Kahire / Mısır

İklarla kapatılmıştır. Altlarında da kâse koymak için birer mermer tablası mevcuttur. Aralardaki sütunlar pilastır şeklinde saçağa kadar devam ettirilerek kitâbeliklerle rokoko tarzında geniş yapraklı bitki desenli bölümler oluşturulmuş, pilastırlar üzerinde vazodan çıkan çiçek ve daire içinde gülbezek motiflerine yer verilmiştir. Cephe üzerinde çeşitli motiflerin bulunduğu bir ahşap saçakla nihayetlenmektedir.

Caminin altındaki bir kapıdan "L" şeklinde bir dehlize girilmektedir. Hemen soldan da yedi basamaklı bir merdivenle kuzeybatı-güneydoğu istikametinde uzanan dikdörtgen planlı bir dehlize çıkılmaktadır. Bunun güneybatısındaki bir kapı ile her iki tarafında sebîl ve küttâbın odalarının sıralandığı koridora ulaşılmaktadır. Kuzey, batı ve doğu köşelerinde yer alan farklı ölçülerdeki dikdörtgen planlı odalar mektebe ait olup duvarlarında dolap nişi ve pencere açıklıklarına yer verilmiştir. Güney köşesindeki dikdörtgen planlı oda ise sebîldir. Yarım yuvarlak biçimde dışarı taşırılmış olan güneydoğu cephesinde dört yuvarlak kemerli açıklık ve onların önünde birer mermer havuz mevcuttur. Güney köşesinde sarnıçla bağlantı sağlayan bir delik vardır. Ahşap tavanında koyu sarı renkli konturlarla bitki desenleri işlenmiştir. Dehlizin sonundaki kapıdan sarnıca inen ve şu anda üzerine yirmi yedi basamaklı bir demir merdiven yerleştirilmiş olan taş merdivene geçilmektedir. Sarnıç düzgün kesme taştan kalın kare ayakların taşıdığı

yuvarlak kemerlere oturan, on iki kubbeyle örtülü on iki bölümden oluşmakta ve kuzeydoğu-güneybatı doğrultusunda uzanan dikdörtgen bir plan göstermektedir. Şu anda depo olarak kullanılan sarnıcın duvarları sıvalıdır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ali Paşa Mübârek, *el-Hıttâtu't-Tevfîkiyye*, Kahire 1983-86, III, 131-134; V, 41-42; Suâd Mâhir Muhammed, *Mesâcidü Mısır ve evliyâ'ühe's-şâlihîn*, Kahire 1404/1983, V, 311; Ebû'l-Hamd Mahmûd Fergalî, *ed-Delîlû'l-mücezz li-ehemmi'l-âşâri'l-İslâmiyye ve'l-Kıbtîyye fi'l-Kâhire*, Kahire 1411/1991, s. 219-221; C. Williams, *Islamic Monuments in Cairo*, Cairo 1993, s. 202; Hasan Abdülvehhâb, *Târîhu'l-mesâcidi'l-eşeriyye fi'l-Kâhire*, Kahire 1993, I, 360-362; D. Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo*, Cairo 1996, s. 167-168; Ahmet Ali Bayhan, *Mısır'da Osmanlı Devri Mimarisi* (doktora tezi, 1997), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 123-125, 329-331; Mehmet Akkuş, "Kahire'deki Osmanlı Dönemi Eserlerinde Türkçe Manzum Kitâbeler", *VD*, sy. 22 (1991), s. 387, 394.



AHMET ALİ BAYHAN

#### SİLEFÎ

(السلفي)

Ebû Tâhir Sadrüddin Ahmed b. Muhammed b. Silefe es-Silefî (ö. 576/1180)

#### Hadis âlimi.

475 (1082) yılında İsfahan'da dünyaya geldi. 470 (1077), 472, 474 ve 478'de (1085) doğduğu da zikredilmiştir. Farsça **sih** (üç) ve **leb** (dudak) kelimelerinden oluşan **silebe** (üç dudaklı) Arapça'ya **silefe** şeklinde geçmiş, bir dudağı yarık olduğu için büyük dedesi İbrâhim'e bu isim verilmiş, kendisi de gençliğinde Ahmed b. Muhammed Âlû's-Silefe ismini kullandığı için Silefî nisbesiyle anılmıştır. İlimle uğraşan bir aile içinde yetişen Silefî on bir yaşında İsfahan'da Kur'an öğrenmeye başladı. Babası onu ilim meclislerine götürdü. 488 (1095) yılında ilk hadis hocası, Hanbelîler'in reisi Ebû Muhammed Rızkullah b. Abdülvehhâb et-Temîmî'nin ders halkasına katıldı ve onun teşvikiyle hadis ilmine yöneldi. Daha sonra İsfahan'da Ebû Abdülhamîd Muhammed b. Abdurrahman el-Medîni, Reîs diye bilinen Kâsim b. Fazl es-Sekafî, Saîd b. Muhammed el-Cevherî ve Ebû Mutî Muhammed b. Abdülvâhid el-Medîni es-Sahhâf gibi muhaddislerden hadis yazdı. Ebû'l-Feth Ahmed b. Muhammed el-Haddâd, Ebû Saîd Nasr b. Muhammed eş-Şîrâzî ve Ebû Sa'd Muhammed b. Muhammed el-Mutarriz'den kıraat okudu. İlmî seyahatlere çıkmadan önce İsfahan'da

da kendilerinden faydalandığı, çoğu muhaddis olan hocalarının 600 civarında olduğu belirtilmekte, bunlar arasında altı hanımın ismi geçmektedir (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXI, 8-10, 21; Safedî, VII, 352). Silefî kısa zamanda kendini yetiştirdi, on yedi yaşında iken kurduğu ders halkasına pek çok talebe katıldı (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXI, 7). 493'te (1100) yaklaşık on sekiz yıl sürecek bir yolculuk için İsfahan'dan ayrıldı. Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi'nde başta hadis olmak üzere tefsir, fıkıh, kıraat ve lugat ilimlerini tahsil etti. Ebû'l-Hattâb Nasr b. Ahmed b. Batar, Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc, Sâbit b. Bûndâr, Mü'temen b. Ahmed es-Sâcî, İbn Sivâr ve İbnü't-Tuyûrî diye bilinen Ebû'l-Hüseyn Mübârek b. Abdülcebbar'dan hadis, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Hayyât'tan kıraat, Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî ve Kiyâ el-Herrâsî'den Şâfiî fikhî öğrendi. Bağdat'taki hocaları arasında sekiz hanım vardır (*a.g.e.*, XXI, 12).

497'de (1104) Bağdat'a ziyaretine gelen babasıyla birlikte hac görevini ifa etmek için Hicaz'a gitti. Burada Mekke müftüsü muhaddis Hüseyin b. Ali et-Taberî ve Medine'de Muhammed b. Mahmûd el-Kazvîni başta olmak üzere birçok âlimle görüştüğünden sonra Bağdat'a döndü. 500 (1106) yılında Bağdat'tan ayrılıp önce Basra'ya, ardından Vâsıt, Nihâvend, Hemedan, Rey, Kazvin, Tüster ve Zencan gibi merkezleri dolaştı. Kuzeyde Azerbaycan'ın Derbend şehrine kadar vardı. Buradan güneye yönelerek el-Cezîre, Ahlat, Âmid (Diyarbakir), Mardin ve Nusaybin gibi şehirlerde âlimlerle görüştüğünden sonra 509'da (1115) iki yıl kalacağı Dımaşk'a geldi. 511 (1117) yılında gittiği ve kısa bir süre kaldığı Sûr şehriden İskenderiye'ye geçti. Yöneticilerinden ve ilim ehlinde gördüğü ilgi üzerine burada kalmaya karar verdi ve 515-517 (1121-1123) yılları arasında Kahire'de geçen zaman dışında hayatını İskenderiye'de geçirdi.

İskenderiye'de varlıklı bir hanımla evlenen Silefî bütün vaktini telif ve tadrîse ayırdı. Talebelerinin çoğalmasından dolayı Fâtîmîler'in Sünnî vezirlerinden Âdil b. Selâh, 546'da (1151) İskenderiye'de sonradan Medresetü'l-Âdiliyye veya Medresetü's-Silefiyye adıyla meşhur olan bir medrese inşa ettirdi ve başına Silefî'yi getirdi. Silefî'nin burada okuttuğu derslere İslâm dünyasının her tarafından, hatta Endülüs ve Sicilya'dan pek çok talebe katıldı. Hanımının bütün servetini bu talebelerinin hizmetinde kullandı, ayrıca fakirlere yardımında bulundu. İsfahan'daki kitaplarını

da İskenderiye'ye getiren Silefi, bizzat kendisinin istisnah ettikleri yanında çok miktarda kitap satın alıp geniş bir kütüphaneye kurdu. Selâhaddîn-i Eyyûbî, oğlu el-Melikü'l-Azîz, veziri Kâdî el-Fâzıl, Eyyûbîler'in Hama meliki el-Melikü'l-Mansûr ve İbnü'l-Kiftî gibi devlet adamları onun derslerine katıldı. Talebeleri arasında Ebû Hâzım İbn Ebû Ya'lâ, İbn Zafer, İbn Sa'dûn el-Kurtubî, İbn Hayr el-İşbîlî, Meyyânîşî, İbnü'l-Mufaddal el-İskenderânî, Ali b. Ebû Bekir el-Herevî, Necmeddîn-i Kübrâ, Ruhâvî, İsâ b. Abdülazîz el-İskenderânî ve Muhammed b. Abdülazîz el-İdrîsî gibi pek çok âlim bulunmaktadır. "Zamanımda yaşayanlara, müslümanlara, icâzet isteyen herkese bütün duyduklarım ve rivayet ettiklerim için icâzet verdim" şeklindeki sözleriyle icâzeti uyguladığı için çağdaşlarından birçok kişi kendisiyle görüşmediği halde ondan icâzetli olduğunu söylemiştir. Silefi 5 Rebîülâhîr 576'da (29 Ağustos 1180) İskenderiye'de vefat etti. Cenaze namazı İbn Avf diye bilinen Ebû Tâhir İsmâil b. Mekki el-Kureşî tarafından kıldırıldıktan sonra İskenderiye'nin batı tarafındaki Bâbülahdar Kapısı yanında sur içinde bulunan Va'le Kabristanı'na defnedildi.

Özellikle hadis ilmi açısından güvenilir bir kişi kabul edilen Silefi'yi Abdülkerîm es-Sem'ânî imam, muhaddis, sika, hâfız, hüccet, sebt ve mütkın diye tanıtmaktadır (Safedî, VII, 352). İbn Nâsir es-Selâmî onun hadis tahsilinde bir şüleye benzediğini (İbn Nukta, s. 179), İbnü'l-Mufaddal hadis ilminde zamanının yegânesi olduğunu (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXI, 22), İbn Hallikân ömrünün sonlarında çağdaşları arasında benzeri bulunmadığını (*Vefeyât*, I, 105), Zehebî de hadis âlimleri içinde onun dışında yaklaşık seksen yıl hadis rivayet eden başka bir kimse tanımadığını (Sübkî, VI, 36) söyler. Derslerinde çok disiplinli davranan Silefi, bir ders takriri sırasında mecliste bulunan devrin sultanı Selâhaddîn-i Eyyûbî kardeşiyle konuşmaya dalınca buna müdahale etmiş ve hadis okunurken konuşmanın doğru olmadığını belirtmiştir (İbn Nukta, s. 179). Safedî Silefi'yi kıraatte otorite diye niteler (*el-Vâfi*, VII, 352), İbnü'l-Cezerî ise onu yaşadığı dönemde hadis ve kıraat ilimlerinde en âli isnadların sahibi olarak tanıtır (*Gâyetü'n-Nihâye*, I, 102). Aynı zamanda şair olan Silefi, kendi yazdıkları yanında özellikle biyografilerini verdiği şair hocalarının şiirlerinden de örnekler nakletmiştir.

**Eserleri.** 1. *Mu'cemü's-sefer*. İsfahan ve Bağdat'ta iken kendilerinden faydalandığı hocalarının dışında kalan yaklaşık 2000

hocasının tanıtıldığı bir eser olup matbu nüshalarında 800 civarında biyografi bulunmaktadır (nşr. Behîce Bâkır el-Hasenî, Bağdat 1978; nşr. Şîr Muhammed Zamân, İslâmâbâd 1408/1988; nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1414/1993). İhsan Abbas, *Mu'cemü's-sefer*'de yer alan Endülüslü âlimlerden tesbit ettiği 104 kişiyi *Ahbâr ve terâcim Endelüsiyye müstehrace min Mu'cemi's-sefer li's-Silefi* adlı çalışmasında bir araya getirmiştir (Beyrut 1963, 1967, 1399/1979, 1405/1985). Şîr Muhammed Zamân'ın *Mu'cemü's-sefer*'i ve yazma nüshalarını tanıttığı bir çalışması Muhammed Hurşîd er-Radavî tarafından Arapça'ya çevrilmiştir (*ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XXI/2 [İslâmâbâd 1986], s. 19-57). Yûsuf Tallâl el-Lurinzî "el-Ehâdîşü'l-mevzû'a ve'z-za'ife fi Mu'cemi's-sefer li'l-Hâfiz es-Silefi" (*a.g.e.*, XXXIII/4 [1997], s. 85-118) adıyla bir makale yazmıştır. 2. *el-Meşyehatü'l-Bağdâdiyye (Mu'cemü şüyûhi Bağdâd)*. Bağdat'ta 493-497 (1100-1104) yılları arasında kendilerinden faydalandığı hocalarının tanıtıldığı eserin otuz beş cüzden ibaret olduğu ve 2000 civarında biyografi içerdiği belirtilmektedir. Biri tam (Escorial Library, nr. 1783, 347 sayfa), diğeri eksik (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 532, 74 varak) iki nüshası günümüze ulaşmıştır. 3. *e't-Tuyûriyyât (es-Silefiyyât)*. Silefi'nin hocası İbnü't-Tuyûrî'nin hadise dair eserlerinden derlediği için *e't-Tuyûriyyât*, müellife nisbetle *es-Silefiyyât (el-Eczâ'ü's-Silefiyyât)* adıyla anılan ve 100 cüzden yahut iki veya üç büyük ciltten oluştuğu kaydedilen eserin tamamı günümüze ulaşmamıştır (nşr. Me'mûn es-Sâğarcî – Muhammed Edîb el-Câdir, Dımaşk 1422/2001; nşr. Desmân Yahyâ Meâlî – Abbas Sahr el-Hasan, I-IV, Riyad 1425/2004). 4. *Erba'üne'l-büldâniyye (Kitâbü'l-Erba'in el-müstağni bi-ta'yini mâ fihi 'ani'l-mu'în)* (nşr. Muhammed İdrîs Zübeyr, Lahor, ts.). Silefi bu eserinde ilmî seyahatleri sırasında derlediği hadislerden beldelere göre bir seçme yapmış ve kırk ayrı yerdeki kırk hocadan alınan kırk hadisi bir eserde toplayıp rivayet etme geleceğini başlatmıştır. Mekke ve Medine ile başlayan eserin hadislerini Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Ṭuruğu Erba'in el-hâfiz es-Silefi ve't-ta'rîfû bi-ruvâtihâ ve zikri'l-âli ve'n-nâzili min derecâtihâ* adıyla tahrîc edip açıklamıştır (Zâhiriye Ktp., Mecmû, nr. 1070). 5. *el-Vecîz fi zikri'l-mücâz ve'l-mücîz*. Eserde icâzet, icâzet çeşitleri, şartları, bu anlamda kullanılan diğer lafızlarla ulemânın bu konudaki görüşleri ele alınmış, ayrıca müellife icâzet veren hoca-

lar kısaca tanıtılmıştır. Muhammed Hayr el-Bikâî tarafından neşre hazırlanan eserin (Beyrut 1411/1991) muhtevasını Georges Vajda bir makalede incelemiştir ("Un opuscule inédit d'as-Silafi", *Bulletin d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des textes*, XIV [Paris 1966], s. 85-92). 6. *Sü'âlâtü'l-Hâfiz es-Silefi li-Hamîs el-Havzi 'an cemâ'atin min ehli Vâsıt. Vâsıt'ta yaşayan veya tahsil için buraya uğrayan 126 kişi hakkındadır* (nşr. Mutâ' et-Tarâbîşî, Dımaşk 1396/1976, 1403/1983). 7. *el-Mecâlisü's-Selemâsiyye (es-Selemâsiyyât, el-Mecâlisü'l-hamse)*. 506 (1112) yılında Selemâs şehrinde talebelerine yazdığı beş meclislik bir emâlidir (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, Riyad 1414/1994). 8. *Meşyehatü Ebî 'Abdillâh er-Râzî*. İbnü'l-Hattâb diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim er-Râzî'nin hadis, kıraat ve tecvidde üstat, çoğu Mısırlı kırk altı hocasının tanıtıldığı bir eserdir (nşr. Hâtîm b. Ârif el-Avnî, Riyad 1415/1994). 9. *el-Müntehab min Kitâbi'l-İrşâd fi ma'rifeti 'ulemâ'l-İbilâd li'l-Halîlî*. Ebû Ya'lâ el-Halîfî'nin *el-İrşâd*'ının özeti olup Endülüst'ten Mâverâünnehir'e kadar otuz bir şehirden mükerrerleriyle birlikte 933 (914) hadis âliminin tanıtıldığı eser Muhammed Saîd Ömer İdrîs tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir (Riyad 1409/1989). 10. *el-Müntekâ min Kitâbi Mekârimi'l-ahlâk ve me'âlihâ ve mahmûdi tarâ'ikihâ*. Harâitî'nin ibretli hadis, hikâye ve şiirlerden seçmeler yaparak oluşturduğu ve kısaca *Mekârimü'l-ahlâk* adını verdiği eserinin 613 rivayet içeren bir muhtasarıdır (nşr. Muhammed Mut' el-Hâfiz – Gazve Büdeyr, Dımaşk 1406/1986). 11. *Muqaddimetü imlâ'i'l-İstizkâr*. İbn Abdülber en-Nemrî'nin eserine yazılmış bir mukaddime olan ve müellifin kişiliği, kitabının özellikleri hakkında bilgi verilen eser, bir başkasının kitabına mukaddime yazma âdetinin ilk örneğidir (nşr. Abdülatîf b. Muhammed el-Ceylânî, Beyrut 1422). 12. *Muqaddimetü imlâ'i Me'âlimi's-sünen li'l-Hattâbî*. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed tarafından hazırlanan *Me'âlimü's-Sünen* neşrinin sonunda *Muqaddimetü'l-hâfiz el-kebîr Ebû Tâhir es-Silefi* adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1411/1991, IV, 326-345). 13. *İntihâbât min Müsnedi İbn Zeydân* (nşr. Muhammed Ziyâd Tekile, Cemheretü'l-eczâ'i'l-hâdişiyye içinde, Riyad 1421). 14. *Kaşîde fi medhi's-sünne ve't-tibâ'i 'a'kideti's-selef*. Yirmi sekiz beyitten oluşan bir kaside olup Müşebbihe ve Muattıla gibi sapık firkalar eleştiril-

mektedir (nşr. Nizâm Muhammed Sâlih Ya'kûbî, *Likâ'ü'l-âşri'l-evâhîr bi'l-Mescidi'l-Harâm* içinde, Beyrut 1423/2002).

Silefî'nin seksen civarında olduğu bilinen eserlerinden *Şar'ü'l-kırâ'ati 'ale's-şüyüh* (Tunus Hasan Hüsnî Abdülvehhâb Ktp., nr. 18642), *es-Südâsiyyât* (Zâhiriyye Ktp., Mecmû, nr. 73, vr. 11-21; Escorial Library, Mecmû, nr. 1800, vr. 89-99), *Erba'üne hadîşen fi hakki'l-fukarâ'* (İskenderiye Ktp., Hadis, nr. 48), *Terâcimü'l-Ebheriyyîn* (Zâhiriyye Ktp., Mecmû, nr. 73, vr. 132-137), *Fevâ'idün hisân* (Zâhiriyye Ktp., Mecmû, nr. 26, vr. 245-260), *İntihâbât min uşûli Ebi'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed es-Sekafî* (Zâhiriyye Ktp., Mecmû, nr. 113, vr. 12-21), *İntihâbât min uşûli kütübi Ebi 'Abdillâh et-Taberî* (Zâhiriyye Ktp., Mecmû, nr. 55, vr. 73-80), *el-Müsel sel bi'l-evveliyye* (Zâhiriyye Ktp., Mecmû, nr. 85, vr. 133-140), *Hadîşü'l-muşâfağa* (nşr. Muhammed Ziyâd Tekile, *Cemheretü'l-eczâ'i'l-hadîsiyye* içinde, Riyad 1421), *Müsel selü'l-ideyn* (*Hadîşü'l-idiyye el-müsel sel*; nşr. Muhammed b. Türkî et-Türkî, Riyad 1420/1999), *Hadîşü Lakit b. Âmir* (Zâhiriyye Ktp., Mecmû, nr. 357, vr. 58-65), *Hadîşü Şu'be 'an Katâde* (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 259) ve *Ehâdîş muntekât 'avâlî* (Zâhiriyye Ktp., Mecmû, nr. 66, vr. 232-237) günümüze ulaşmıştır. Kaynaklarda adları zikredilen diğer eserlerinden bazıları şunlardır: *Ahbâru Ebi'l-'Alâ' el-Ma'arri*, *Tercemetü Ebi Nu'aym el-İş-fahânî*, *el-Fihrist*, *Mu'cemü şüyühi İş-fahân* (*es-Sefînetü'l-İşfahâniyye*), *İntihâbât min uşûli İbni'l-Ferrâ' el-Mevşilî*, *en-Nâsih ve'l-mensüh*, *Mu'cemü nisâ'i'l-İşfahâniyyât*, *el-İmlâ'ât 'alâ Muvaţta'i Mâlik*, *el-Muntehab min Süneni'n-Nesâ'i*, *Meclisân fi fazli 'Âşûrâ'*, *İntihâbü Târîhi Trablus* (eserleri için ayrıca bk. Silefî, *et-Tuyûriyyât*, nşr. Desmân Yahyâ Meâlî – Abbas Sahr el-Hasan, neşredenenlerin girişi, I, 100-133).

Silefî hakkında Muhammed Mahmûd Zeytûn müstakil bir çalışma yapmış, Hasan Abdülhamîd Sâlih ise bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). Şîr Muhammed Zamân "Sources for Silafî's Biography" (*IS*, XXIV/4 [1985], s. 493-502), "Silafî's Biography: His Birth and Family Background" (*a.g.e.*, XXV/1 [1986], s. 1-10) ve "Hâfîz Abû Tahîr Al-Silafî (d. 576/1180) Acquisition of Hadith and Qırâ'ât in İsfahan" (*a.g.e.*, XXV/2 [1986], s. 151-160) başlıklı üç makale kaleme almış, özellikle Silefî'nin ailesi, İsfahan ve Bağdat'taki hayatıyla hocaları hakkında bilgi vermiştir. Ferhat Nesîm Hâşimî ve Muhammed İdrîs Zübeyr, "Abû Tâ-

hir Al-Silafî: The Life and Works of a Mu-haddith" adıyla kaleme aldıkları makalede (*Hawliat Al-Jamiah Al-Islamiyyah Al-Alamiyyah*, II [İslamabad 1994], s. 1-40) Silefî'nin hadisçiliği üzerinde durmuş ve eserlerini tanıtmışlardır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Silefî, *et-Tuyûriyyât* (nşr. Me'mûn es-Sagarcı – M. Edib el-Câdir), Dimaşk 1422/2001, neşredenenlerin girişi, s. 18-49; *a.e.* (nşr. Desmân Yahyâ Meâlî – Abbas Sahr el-Hasan), Riyad 1425/2004, neşredenenlerin girişi, I, 77-141, 189-207; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), III, 274; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Amrî), V, 208-211; İbn Nukta, *et-Takyid li-mârifeti ruvâti's-sünen ve'l-esânîd* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 176-180; İbnü'd-Dübeysî, *Zeylû Târîhi Medineti's-selâm* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1427/2006, II, 360-361; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, Beyrut, ts. (Dârü'l-cil), II, 16; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 105-107; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1298-1304; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXI, 5-39; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, *el-Müstefâd min Zeyli Târîhi Bağdâd* (nşr. Kayser Ebû Ferah, *Târîhu Bağdâd* içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), XIX, 68-72; Safedî, *el-Vâfi*, VII, 351-356; Sübkî, *Tabakât*, VI, 32-44; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 102-103; İbn Nâsirüddin, *Tavzihu'l-Müştebih* (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, V, 131-132; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara* (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/1997, I, 302; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Ezhârü'r-riyâz* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Rabat 1398/1978, III, 167-171; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 994-998; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyûn*, II/2, s. 562-569; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), I, 215-216; M. Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfîz es-Silefî eşheru 'ulemâ'iz-zamân*, İskenderiye 1391/1972; Hasan Abdülhamîd Sâlih, *el-Hâfîz Ebû Tahîr es-Silefî*, Beyrut-Dimaşk 1397/1977; Cl. Gilliot, "al-Silafî", *EP*<sup>2</sup> (İng.), IX, 607-609; Sâhib Ca'fer Ebû Cenâh, "el-Hâfîz es-Silefî, Ahmed b. Muhammed", *Mv.AU*, VI, 94-98.



MEHMET EFENDİOĞLU

## SİLİFKE

Mersin iline bağlı ilçe merkezi.

Akdeniz bölgesinde Taşucu Limanı'ndan 7-8 km. içeride, Göksu nehrinin kıyıya açılan derin vadisinin güneyinde batıya doğru yaptığı bükümün kenarında kurulmuştur. Günümüzde Göksu'nun doğuya devam eden mecrasının her iki tarafındaki alçak sahaya doğru yayılmış durumdadır. Elverişli coğrafi konumu sayesinde kuruluşundan günümüze kadar meskûn olan şehrin en eski ismi, kurucusu I. Seleucus Nicator'a (m.ö. 312-281) izâfeten Seleucia olup Türk fethi sonrasında Silifke diye anılmıştır. Osmanlı öncesinde, Mezopotamya sınırındaki aynı adı taşıyan yerleşmelerden ayırmak için Thracheia Seleukia (dağlık Silifke) veya "Göksu üzerindeki Seleukia" olarak nitelendirilirken Osmanlı döneminde

Senk (taşlık) Silifke şeklinde zikredildiği dikkati çeker.

Şehrin iskân tarihi milâttan önce III. yüzyıla iner. Milâttan önce VII. yüzyılda Grekler, bugünkü Taşucu kasabasının bulunduğu kıyı bölgesinde (Aya Todora [Viranşehir]) Holmi kolonisini kurdularsa da bu koloni yeterince gelişemedi ve milâttan önce IV. yüzyıldan itibaren gerilemeye başladı. Büyük İskender'in generallerinden I. Seleucus Nicator, milâttan önce III. yüzyılda bugünkü yerinde Silifke'yi kurarak Holmi halkını buraya nakletti. IV. yüzyılda Kilikya, İzavria bölgesi içinde kabul edildiğinden Dağlık Kilikya'da yer alan Silifke de bir İzavria şehri diye gösterildi. Roma devrinde gelişip büyük binalar ve âbidelerle süslendi, Tarsus ile rekabete girişebilecek düzeye çıktı. Silifke'nin bu gelişiminde güneyde geniş verimli ova (Göksu deltası) sahip bulunması, ulaşım elverişli Göksu nehrinin şehrin bitişiğinden geçmesi ve özellikle Kıbrıs'tan gelip Anadolu'nun içlerine nakledilen mallar için bir transit merkezi olması rol oynadı. Bizans idaresinde Silifke doğuda Tarsus ile birlikte Bizans-Arap mücadelesine sahne oldu. Bizans-Arap çekişmesinin sonuna kadar etkili ve sürekli olmasa da Bizans hâkimiyetinde kaldı ve bu dönemde yörenin askerî önemi arttı. Bizanslılar'ın Arap sınırı boyunca oluşturdukları savunma zinciri (kleisura) içinde yer aldı (Seleucia kleisurası). Daha sonra Romanos I. Lakapenes devrinde artan askerî öneme paralel olarak idarî yönden "thema"lığa yükseldi. Seleucia teması, Lamas ırmağı kenarında Tarsus emirinin arazisiyle sınırlı olup Silifke'den başka on kaleyi daha ihtiva etmekteydi.

Araplar, 838 yılında Silifke yakınlarında Lamas nehrine kadar geldilerse de Silifke'yi alamadılar. Haçlı seferleri sırasında Bizans İmparatorluğu, Ermeniler'e ve Haçlı destekli Frank hükümdarlarına karşı bir tedbir olarak Silifke ve Korykos (Gorigos, Gürgüs) kalelerini tahkim etti. Ancak Ermeniler, III. Rupen zamanında (1175-1187) Silifke'yi ellerine geçirdi. Silifke ve çevresine 1180 yılından sonra yerleşme amacıyla yoğun biçimde göçebe Türkmenler geldi. Bunlar 1187'de Sis'e (Kozan) kadar ilerlediler. Bazı tarihî kaynaklarda yer alan, II. Kılıcarstan'ın Silifke ve sahillerini fethettiğine dair bilgiler bu Türkmen hareketinden dolaydır. Selçuklu hücumlarına karşı koymaktan âciz kalan II. Leon, kendilerine yardım etmeleri için Lârende ile Silifke'yi Saint Jean şövalyelerine terketti (1210); böylece Silifke ve çevresi uzun müddet Kıbrıs ile yakın ilgisi olan Saint Jean şövalyelerinin elinde kaldı.



Bir süre sonra Karamanlılar'ın ceddî ve Karaman Bey'in babası Nûre Sûfî (Nûr Sûfî), Ereğli Kalesi'ni fethederek İçel'deki Silifke Kalesi'ne saldırıp hâkimini öldürdü. Karamanlılar tarafından fethedilen bu bölgenin sınırları sahilde Silifke ve Gürgüs kıyılarına kadar uzandı. Karamanlılar bu dönemde Silifke'ye birçok defa saldırdı. Tarihçi Şikârî, Karamanoğlu Mehmed Bey'in kardeşlerinden Kasım'a Ermenek'in, Halil'e Mut ve Silifke'nin idaresini verdiğini aktarıp Silifke'yi Karaman toprağı diye gösterse de Silifke muhtemelen daha geç tarihte, 760'tan (1359) önce Kıbrıs Kralı IV. Hugues de Lusignan zamanında Karaman idaresine geçmiştir. Zira Hugues'in yerine Kıbrıs kralı olan oğlu I. Pierre de Lusignan'ın, Türkmenler'in eline geçen sahil şehirlerini geri almak için giriştiği mücadeleye sırasında Silifke'nin artık Kıbrıs hâkimiyetinde olmadığı görülür. Silifke, Osmanlı-Karaman mücadelesinde Karamanoğulları'nın sığınağı haline geldiği gibi Karamanoğlu İbrâhim Bey'in vefatına (869/1464) yakın kardeşler mücadelesine de sahne oldu. İbrâhim Bey, büyük oğlu İshak Bey'i diğer oğullarına tercih ettiğinden İshak Bey, Silifke merkez olmak üzere İçel bölgesini hâkimiyeti altına aldı. Daha sonra Osmanlılar'ın desteklediği Pîr Ahmed Silifke'ye hâkim oldu.

872 (1468) ilkbaharında Karaman seferine çıkan Fâtih Sultan Mehmed, Konya ile Gevele Kalesi'ni alıp bu bölgeyi Karaman beylerbeyliği olarak teşkilâtlandırıp idaresini Şehzade Mustafa'ya verdiğinde Silifke ve Karataş bunun dışında kaldı. Nitekim 1471'de Silifke Kalesi, Karamanoğlu İshak Bey'in oğlu ve eşinin idaresindeydi. Ancak babasının ölüm haberi karşısında ümitlerinin kırılması ve Silifke hariç "nevâhi-i Karaman"ın Osmanlı idaresine girmesi üzerine kaleyi muhafazada güçlük çeken İshak Bey'in oğlu, Fâtih Sultan Mehmed'e haber göndererek bağlılığını ve hisarı teslim etmek istediğini bildirdi. Bunun üzerine Gedik Ahmed Paşa 1472'de İçel'e gidip Silifke Kalesi'ni teslim aldı. Fakat Karamanoğlu Kasım Bey, aynı yıl Akdeniz'de bulunan Haçlı donanmasının da yardımı ile Silifke Kalesi'ni geri almayı başardı. 1473'te Otlukbeli Savaşı'nı kazanan Fâtih Sultan Mehmed, oğlu Şehzade Mustafa ile Gedik Ahmed Paşa'yı Silifke ve çevresinin zaptıyla görevlendirdi. Karaman iline yürüyen Gedik Ahmed Paşa, Ermenek ve Manyan kalelerini alıp Silifke'ye yöneldi. Daha önce Osmanlı hizmetinde bulunmuş kale topçularının yardımıyla kaledeki barutun ateşe verilmesi kısa sürede

Silifke Kalesi'nin zaptedilmesini sağladı. Şehzade Cem'in 887'de (1482) Rodos'a gitmesinden sonra II. Bayezid'e sığınan Karamanoğlu Kasım Bey'e Silifke merkez olmak üzere Mut yakınlarındaki Hucendi Beli'nden Akdeniz'e kadar olan topraklar iktâ edildi. Bir yıl sonra Kasım Bey'in ölümüyle Silifke ve çevresi kesin biçimde Osmanlı idaresine girmiş oldu.

Osmanlı idaresi altında Silifke ve çevre yerleşim merkezleri İçel adıyla sancak olarak teşkilâtlandırılıp Karaman vilâyetine bağlandı. Sancak merkezi Silifke olduğundan sancak adı arşiv belgelerinde İçel ile birlikte birçok defa "livâ-i İç il nâm-ı diğer Silifke" şeklinde, bazan da sadece "livâ-i Silifke, sancak-ı Silifke" diye kaydedilmiştir. 962 (1555) tarihli *Tahrir Defteri*'nde Silifke şehri mukâtaasına ait kayıtlar İçel beyinin Silifke'de ikamet ettiğini göstermektedir. 1082'de (1671) İçel sancağını gezen Evliya Çelebi de sancak beyinin Silifke'de oturduğunu belirtir. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Silifke'nin yanı sıra Ermenek ve Mut şehirleri İçel sancağına uzun süre merkezlik yapmıştır. Sancak merkezinin tayini meselesi, özellikle Ermenek ve Silifke kazaları arasında bir anlaşmazlık konusu olurken sancak beyleri, Ermenek etrafının engebeli olup devlet işlerini görmeye güvenlik ve ulaşım zorluğu yaşamaları, Silifke'nin Kıbrıs ve vilâyet merkezi olan Adana'ya yakınlığı dolayısıyla güneydeki Silifke'de oturmayı tercih etti.

Silifke, antik döneme ait bina kalıntıları ve arkeolojik buluntulara göre yaklaşık bugünkü şehrin bulunduğu yerde ortaya çıkmıştır. Daha sonra kaleden Göksu nehri kadar olan kesimde yerleşim alanları kuruldu. Nitekim Mukaddem Dede ve Tevekküllü Sultan türbeleri etrafında oluşan Mukaddem ve Saray mahalleleri şehrin en eski yerleşim alanlarındandır. Evliya Çelebi, yalnız bir kaya üzerinde yirmi üç kuleden oluşan müstahkem kalesinin bulunduğu, içinde bir cami ile birlikte altmış toprak damlı evin yer aldığına, kalenin doğu ve güney yamaçlarında üç cami ve bunların yanı sıra çok sayıda toprak damlı evin var olduğuna işaret eder. Silifke'nin bağlık ve bahçelik olduğunu belirten Evliya Çelebi, mahkemesinin köprü başında ve buna yakın paşa sarayının su kenarında bulunduğunu, köprü başında bir bâcdâr odasının yer aldığını kaydeder.

Aslında XVI. yüzyıla ait tahrir kayıtları, kale içindeki yerleşimler dikkate alınmazsa Silifke'nin tek mahalleden oluşan, birer cami, han, zâviye ve bunların etrafında

dükânlardan (elli civarında) meydana gelen küçük bir kasaba hüviyetinde olduğuna işaret eder. Bu özelliğin, en azından nitelik yönüyle XIX. yüzyıl sonuna kadar çok fazla değişmeden devam ettiği anlaşılmaktadır. Silifke Kalesi'ndeki askerî garnizon dışında sivil nüfus ve yerleşme XVI. yüzyıl boyunca zayıf kalmıştır. Nitekim 906'da (1500) on yedi hâne, bir mücerret (bekâr erkek) olmak üzere seksen-seksen beş kişi, 928'de (1522) otuz yedi hâne, yedi mücerret olmak üzere 190-195 kişi burada yaşıyordu. 962'de (1555) kırk beş hâne, bir mücerret (225-230 kişi) ve 992'de (1584) elli altı hâne, kırk iki caba (320-325 kişi) nüfusu bulunmaktaydı. Şehirde herhangi bir gayri müslim topluluk yaşamıyordu. Nüfusta XVI. yüzyıl boyunca durgun seyreden artış daha sonraki dönemlerde de sürdü. Temettuât defterlerine göre 1260'ta (1844) Silifke şehrinin nüfusu en az doksan dokuz hâne idi ki üç asır önceye göre kayda değer bir yükselmeden bahsedilemez. Ancak XIX. yüzyılın sonlarında Silifke fizikî bakımdan tam bir kasabaya dönüştü. *Adana Vilâyeti Salnâmesi*'nden (1305/1887-88) buranın beş mahalle ve 400 hânedan meydana gelen bir kasaba olduğu anlaşılır. Silifke Kalesi'nde dizdar, müstahfız ve kaza idaresinde görevli yönetici konumundaki kişilerin dışında halktan yaşayanlar da vardı. Öte yandan 1584'te kış ve yaz kaleden meskûn olarak belirtilenlerin altmış dört nefer olduğu defterde kayıtlıdır. Kaledeki muhafız sayısı 882'de (1477) 206 kişiydi; 928'de (1522) bu sayı 164'e indi ve zamanla daha da azaldı.

Silifke kazasının kır kesiminde nüfusun önemli bir kısmı köylerde toplanmıştı. 1500 yılında bölgedeki köy sayısı seksen dört, 1518'de 102, 1555'te 101, 1584'te 104'tür. Silifke'de köylerdeki nüfusun yanı sıra mevsimlere bağlı olarak yaz ve kış hareket halinde bulunan, konar göçer teşekküller de vardı. XVI. yüzyılda Silifke bölgesinde en önemli ve nüfusu en yoğun cemaat Bozdoğan cemaatidir. Bıçakçılar, Burhanlar, Seydiler, Kara Ömerli, Köseli ve Kargın cemaatlerinden oluşan Bozdoğan boyunun bir kısmı Silifke kazası kır kesiminde, diğer önemli bir kısmı Gülnar, Alâiye, Tarsus ve Adana'da bulunuyordu. Silifke'de Bozdoğan dışındaki yürük boyları Ağar, Teke, Bozkırlı, Şamlı, Moğultay ve Tokuzlu'dur. Silifke kazası köylerinin 1500 yılında 10.000, 1518'de 16.000, 1555'te 27.500 ve 1584'te 28.500 dolayında nüfusu mevcuttu. Ayrıca konar göçer grupları XVI. yüzyıl boyunca 2500-4900 arasında nüfusa sahipti. Silifke kazasının XX. yüz-

yıl başlarında nüfusu kaza merkezi ve seksen dört köyle birlikte 28.183'tü.

Tarihî eserler yönünden zengin olan Silifke'nin önemli bir yeri Silifke Kalesi olup ilçe merkezinde şehre hâkim bir tepede kaya üzerine inşa edilmiştir. Kalenin kuruluşu İlkçağ'lara kadar uzanır. Yirmi üç kule ve burcu bulunan kalenin çevresi 4827 m. olup savunma hendeği yoktur. Silifke Kalesi dışında şehre yakın Taşucu körfezinde Akçakale ile (Aklıman, Akkale, Yenicekale) Mara (Eskihisar) önemli iki kaleydi. XVI. yüzyılda Silifke şehrinde kale içinde ve dışında birer cami bulunmakta olup bunlar günümüze kadar gelmiştir. Camilerin kuruluşu hakkında bilgi yoktur. Sadece 924 (1518) tarihli *Evkaf Defteri*'nde kaledeki caminin Dizdar Ali binası olduğu kayıtlıdır. Evliya Çelebi, kaledeki caminin Sultan Bayezid tarafından yaptırıldığını belirtirken kale varoşundaki cami için, "Çarşı içinde kâr-ı kadîm Sultan Alâeddin Camii tarzı kadîm bir alçak minareli camidir" diye tarif ederek Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad dönemi eseri olduğuna işaret etmektedir. Birçok onarım gören ve yöre halkınca Çarşı Camii diye anılan cami bugün çarşı içinde ve dükkânlarla sarılmış durumdadır. Vakıfları arasında şehir hamamı, Arnavut Hamza Hanı kira geliri de vardır. Diğer bir camisi Göksu nehrinin güney yakasında bulunan Reşâdiye Camii'dir. Sultan Mehmed Reşad zamanında Nüzhet Paşa tarafından 1912 yılında yaptırılmıştır. Tarihî camilerin yanında Silifke'de ayrıca Tevekküllü Zâviyesi bulunmaktadır. Kıbrıs adasının fethinden (1571) altmış yıl önceye kadar Silifke'ye gelip giden olmadığından Tevekküllü Zâviyesi fonksiyonunu kaybedip medrese olarak kullanılırken Kıbrıs fethini müteakip şehirden gelip geçenlerin çoğalmasından dolayı tekrar zâviye şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Bugün zâviye bulunmayıp aynı adı taşıyan türbe Saray mahallesi sınırları içinde Göksu nehri kenarında ve köprü başındadır. Silifke'deki antik dönem eserleri arasında şehir ortasından geçen Göksu nehrinin üzerindeki taşköprü, şehrin doğusunda ve bugün sadece temel duvarları görülebilen "Stadium", şehir merkezinde bulunan Jupiter Tapınağı, Meryemlik adı verilen yerdeki Aya Thekla Bazilikası, 14,40 m. uzunluğunda ve 11,40 m. genişliğindeki Tekir Ambarı Sarnıcı, Say mahallesinde bulunan nekropol, Silifke Kalesi'nin doğusundaki tiyatro ve Câmî-i Kebîr mahallesindeki mozaikler önemli bir yere sahiptir.

Silifke, Cumhuriyet'in başlarında İçel ilinin merkeziydi (1927'de 4081 nüfus). 20

Mayıs 1933 tarihinde çıkan 2197 sayılı kanunla İçel iliyle komşusu Mersin ili birleştirilip merkezi Mersin olan yeni İçel ili kurulunca Silifke bu yeni ilçe merkezi şeklinde bağlandı (1933'te kurulan yeni İçel ilinin adı 20 Haziran 2002 tarihinde Mersin olarak değiştirildi). Silifke'nin nüfusu ilk defa 1965'te 10.000'i aştı (11.684 nüfus), 2007 sayımında 52.961'e ulaştı.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, *TD*, nr. 1, s. 14, 64-65; nr. 83, s. 179; nr. 272, s. 238, 288-289, 320; nr. 387, s. 287-288; TK, *TD*, nr. 128, s. 492; nr. 265, vr. 226<sup>a-b</sup>; *Adana Vilâyeti Salnâmesi (1305)*, s. 182; a.e. (1318), s. 197-201; Strabon, *Coğrafya, Kitap XII* (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1969, s. 2, 25, 26; İbn Bîbî, *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi* (trc. M. N. Gencosman), Ankara 1941, s. 94-98, 131; Şikârî, *Karamanoğulları Tarihi*, s. 10-11, 19, 21, 44-45; İbn Kemal, *Tevârih-i Âli Osman*, VII. Defter (nşr. Şerafettin Turan), Ankara 1991, s. 237-242, 272-277, 281, 312-314, 328-329, 383, 520, 526; Kâtib Çelebi, *Cihânnümâ*, Wien Nationalbibliothek, Mxt. 389, vr. 131<sup>a</sup>; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (Dağlı), IX, 161-163; Fr. Beaufort, *Karamania*, London 1818, s. 222, 226; Ch. Texier, *Küçük Asya* (trc. Ali Suad), İstanbul 1340, III, 274; Arif Müfid Mansel, *Silifke Kılavuzu*, İstanbul 1943, s. 4-6; Nazmi Sevgen, *Anadolu Kaleleri*, Ankara 1959, I, 292-293; W. M. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası* (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 387-388, 400-426; Mustafa Necati Çıplak, *İçel Tarihi*, Ankara 1968, s. 245; E. Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı* (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 40-41, 79; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II, 38; Bilge Umar, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, İstanbul 1993, s. 719; Şenol Çelik, *Osmanlı Taşra Teşkilatında İçel Sancağı:*

1500-1584 (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 15-41, 91-94, 152-191, 197-249; Ayhan Yalçın, *Temettuat Defterlerine Göre Silifke* (yüksek lisans tezi, 2001), Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 5-65; Hatice Demirkaya, *Silifke Temettuat Defteri Tahlil ve Değerlendirilmesi* (yüksek lisans tezi, 2002), Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 8-21; Sümer Atasoy, "Silifke", *TTOK Belleteni*, sy. 21 (1969), s. 3; Şehabeddin Tekindağ, "Silifke", *TED*, sy. 2 (1971), s. 141-152; a.m.f., "Silifke", *İA*, X, 643-648; Muzafer Bener, "Göksu Deltası", *İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi*, VIII/16, İstanbul 1967, s. 3; Semavi Eyice, "Silifke Çevresinde İncelemeler", *Anadolu Araştırmaları*, IV-V, İstanbul 1977, s. 417-441; a.m.f., "Silifke ve Dolaylarında Yapılan Topraküstü Arkeolojik Araştırmalar Raporu (1978)", *TTK Belleten*, XLIV/173 (1980), s. 111-124.



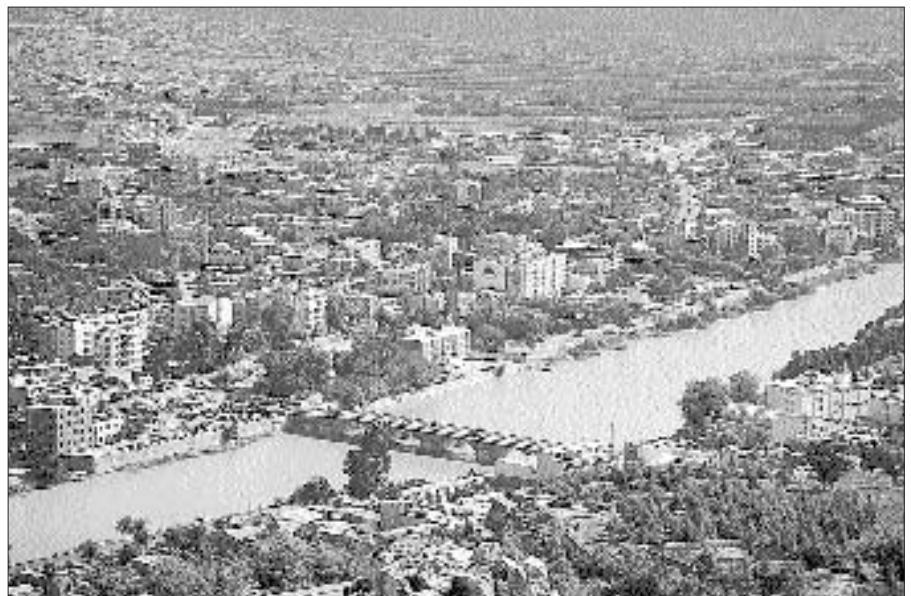
ŞENOL ÇELİK

## SİLİSTRE

Bulgaristan'da tarihî bir şehir.

Günümüzde Silistra şeklinde anılmakta olup Bulgaristan-Romanya sınırında Tuna'nın Bulgaristan'ı terkettiği mevkide adı geçen nehrin sağ kıyısı üzerinde yer alır. Şehrin Türkçe'deki ismi olan Silistre eski Bulgarca Drăstăr kelimesinden türemiştir. Bu kelime de Latince Durostorum sözcüğünün değişmiş halidir. Durostorum muhtemelen eski Dak-Trak dilinde "muhkem yer" anlamına gelen bir isme dayanır. Tarih boyunca kuzeyden gelen kavimlere karşı önemli bir koruma hattı oluşturan ve pek

Silifke'den bir görünüşü



çok defa işgal edilerek yıkıma uğrayan Silistre, Bizans-Bulgar Ortaçağ'ında Bulgarlar'ın yerleşik olduğu en büyük ve en önemli şehirlerden biriydi. Hemen hemen bütün Osmanlı devri boyunca Türk-İslâm öğeleri ağır basan bir şehir oldu.

Milâttan sonra II. yüzyılda Roma Lejyonu XI. Claudia burada yerleşmişti. İmparator Marcus Aurelius (161-180) burayı "municipum" yaptı ve İmparator Diocletian zamanında Scythia Minor bölgesinin merkezi oldu. V. yüzyılda Hunlar'ın işgali ve verdikleri zarardan sonra Vizigotlar tarafından ele geçirilip tamamen imha edildi. VI. yüzyılda Bizanslılar surları eskisinin temelleri üzerine daha güçlü bir şekilde yeniden yaptı. 600 yılından çok kısa bir süre önce bu yeni kale de Avar ve Slavlar'ın işgali sonucu yıkıldı. Bu dönemde Durostorum ismi Drăstăr'a dönüştü. Bulgarlar'ın atalarını oluşturan yeni ahali, 1969 yılındaki arkeolojik kazılarda da açığa çıktığı gibi iki yüzyıldan fazla bir zaman eski kalıntılarının üzerindeki kulübelerde yaşadı. IX. yüzyılın başlangıcında Krum Han (803-814) idaresindeki ilk Bulgarlar zamanında Drăstăr'ın surları tekrar onarıldı. Krum'un yaptığı işlere değinen halefi Omurtag Han'dan (814-831) kalma bir yazıt 1969 yılındaki kazılarda ele geçirilmiştir.

870 yılına ait bir başka kitâbede şehirden piskoposluk merkezi olarak bahsedilir. 971'de Bizans İmparatoru İoannes Çimiskes (Tsimiskis) büyük bir orduyla, daha önce 968'de bütün Bulgar topraklarını işgal eden Rus lideri Svjatoslav'ı Silistre'ye kadar takip etti ve şehri teslim aldı. Bundan sonra Silistre, Bizans'ın Paristrion bölgesinin (tema) merkezi haline geldi. XI. yüzyılda şehir kuzeydoğudan gelen Peçenek ve Uzlar tarafından defalarca zapt edildi ve yağmalandı. XI. yüzyılın ikinci ya-

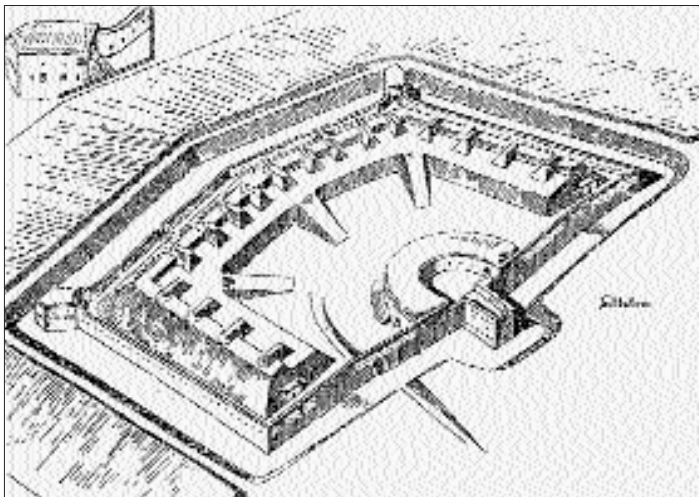
rısında liderleri Tatuş kumandasındaki Peçenekler bir süre burada yerleşti. 1088'de güçlü imparator I. Aleksios Komnenos, Silistre'nin de yer aldığı aşağı Tuna kesimindeki Bizans idaresini yeniden kurdu. 1160'ta coğrafyacı Şerif el-İdrîsî burayı kalabalık pazarları, çok güzel binaları ve evleri bulunan bir yer olarak tasvir eder. XII. yüzyılda şehirde yahudilerin yaşadığı bilinmektedir. II. Bulgar Krallığı boyunca (1189-1393) Drăstăr hakkında çok az şey bilinmektedir. 1279'da Michael Glavas Tarhaniotes kumandasındaki Bizans ordusu Çar İvaylo'yu üç ay boyunca Silistre'de kuşattı, fakat ele geçiremedi.

1377'de Eflak Voyvodası I. Radu, Silistre'yi almasına rağmen kısa bir süre sonra yeni Eflak idarecisi Mircea tarafından Çar İvan Şişman'a geri verildi. 790 (1388) kışında Çandarlı Ali Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu Silistre'yi ele geçirdi. Kumandan asıllı olan ve I. Murad'ın vasalı durumunda bulunan Şişman'ın (Susmanos) I. Murad'a diğer bütün şehir ve kalelerin içinde güzel binaları, zenginliği ve sağlam surlarıyla Silistre'nin başta yer aldığını söylediği rivayet edilir. Mihaloğlu Firuz Bey ilk Osmanlı sancak beyi olarak Silistre'ye yerleşti. Ancak kısa bir süre sonra 1390'da Mircea burayı ele geçirdi ve Drăstăr lordu ve Dobrotiç topraklarının despotu unvanıyla anıldı. Mircea'nın Karinâbâd'a (Karnobat) yaptığı saldırı, Yıldırım Bayezid'i Bulgaristan'ın bütün kuzey topraklarını ele geçirmeye sevketti (796/1394). Ankara Savaşında (1402) Yıldırım Bayezid'in Timur'a yenilmesi neticesinde Mircea Silistre'yi tekrar aldı ve 1418'de ölümüne kadar elinde tuttu. Mircea'nın ölümünden sonra Eflak'taki karışıklık, 822 (1419) ilkbaharında Çelebi Sultan Mehmed'in Silistre'yi ve bütün Dobruca'yı tekrar almasına fırsat tanıdı.

1462'de Silistre, Eflak Voyvodası Vlad Tepeş'in (Kazıklı Voyvoda) baskınına mâruz kaldı, tahrip edilen şehirde büyük bir katliam yapıldı (Vlad'ın kendi ifadesine göre Türk-Bulgar ayırımı yapılmaksızın 6840 kişi katledilmişti). Bunun üzerine Fâtihtan Mehmed aynı yıl Silistre'yi üs olarak kullanıp Eflak seferine çıktı. Bu sefer neticesinde elde edilen dâimî barış ve güvenlik Dobruca ve Silistre'nin tekrar toparlanmasını sağladı. Bu duruma bölgeyi 1473 ve 1480 yılları arasında ziyaret eden *Sal-tuknâme* müellifi Ebülhayr Rûmî de işaret eder ve müslümanların güvende, barış içerisinde korkusuzca yaşadıklarını belirtir.

Ortaçağ dönemi Silistre'si, 1968'de yapılan kazılara göre 180 x 290 m. genişliğinde 5,22 hektarlık bir alanı kapsamaktaydı. Bu durum söz konusu devirlerde burada 1100-1300 kişinin barınabileceğini düşündürür. Osmanlı idaresi döneminde Silistre'ye ait tahrir kayıtları önemli bilgiler verir. XVI. yüzyılın ilk çeyreğine ait bu kayıtlara göre şehir toplam on sekiz mahalleli orta büyüklükte bir görünümdeydi. Beş mahallede yaşayan 193 hâne müslüman nüfusu mevcuttu. Bunların içinde Anadolu'dan sürgün geldikleri anlaşılabilir kırk dokuz hâne ile kalede hizmet gören elli hâne zikredilmişti. Altı imam ve bir müezzinin kaydedildiği şehirde iki cami, üç mescid vardı, ayrıca Şeyh Nasuh Tekkesi dervişleri de bulunuyordu. Hıristiyanlar ise 160 hâneye ve on üç mahalleye sahipti. Sonuçta Silistre % 55'i müslüman olan yaklaşık 1700-1800 nüfuslu, 359 hanelik bir şehir durumundaydı. Aynı kaynak Silistre kazasının toplam nüfusunu % 78'i müslüman olan 2315 müslüman hânesi ve 647 hıristiyan hânesi şeklinde verir. Çoğunluğu Bulgar olan hıristiyanlar Tuna nehri boyunca diziler halindeki büyük ve eski köylerde yaşıyorlardı. Bunlardan biri Tatarışte olarak isimlendirilmiş olup Nogay Han'ın ölümünden sonra hıristiyanlaştırılan pagan Tatarlar'ı çağırıştırır.

1516 ve 1569-1570 yılları arasında huzurlu geçen elli dört yıl içerisinde Silistre büyüyerek 6300-7300 kişilik nüfusa sahip bir şehir haline geldi. Bu dönemde yirmi dokuz imam ve müezzinin hizmet ettiği dört cami ve on altı mescid, 802 hâne, 204 mücerret bir müslüman topluluk, bunun yanında şehirde yaşayan kırk altı askerden oluşan bir garnizon ve yirmi dört sipahilik bir grup daha bulunmaktaydı. Bütün müslümanlar avâz türü vergilerden muaf olmakla birlikte ihtiyaç halinde



Silistre'de Mecidiye tabyasını gösteren bir çizim (Helmuth Pflüger - M. Kiel'den)

kalede hizmet etmekteydiler. Müslümanların yanında 633 hâne, 135 mücerretten oluşan hıristiyanlar ise on altı mahallede yaşıyordu. Ayrıca on sekiz hânedan ibaret bir yahudi cemaati bulunuyordu (BA, TD, nr. 483, s. 239-260). Böylece zikredilen elli dört yıl içerisinde hem müslüman hem hıristiyan nüfusu dört kat büyümüştü. Bu da şehrin dışarıdan göç aldığına işarettir. Şehrin ekonomik durumuna ait bir göstere Silistre gümrük gelir kayıtlarıdır. Vergi geliri aşağı Tuna'daki sekiz limanın en yüksek olan 566.666 akçelik bir rakama ulaşmaktadır. Şehrin etrafını saran geniş bağlardan elde edilen üzüm ve şarap üretimi de zikredilebilir.

1022 (1613) yılına ait olmakla birlikte daha eskiye dayanan bir tahrir kaydında, 1595 ilkbaharında Voyvoda Cesur Mihail'in kumandasındaki Eflak ordusunun Tuna'yı geçerek şehri yağmaladığı ve yakılan şehrin kalesinin de yıkılarak bir daha kullanılmayacak duruma geldiği belirtilir. Söz konusu defterdeki bilgilere göre Silistre'de 795 müslüman hânesi bulunmaktadır. Hıristiyanlar 457 hâneye, yahudiler ise on yedi hâneye düştü. Ancak Dubrovnik'in tüccarları olan on iki hânelik bir Latin topluluğu da ortaya çıktı. Böylece askerî gruplar bir tarafa bırakıldığında Silistre'nin toplam 1281 hâneye ya da % 62'si müslüman olan yaklaşık 5600-5800 arası bir nüfusa sahip olduğu söylenebilir. Evliya Çelebi'nin pek güvenilir olmayan bir tasvirine göre Hotin seferi esnasında (1030/1621) II. Osman, Silistre şehrinin etrafına derin bir hendek ve toprak bir tabya yapılmasını emretmişti. Bununla birlikte 1636 yılında Polonyalı seyyah Oswieciemi David, Drăstâr olarak da bilindiğini yazdığı Silistre şehrinin çok güzel bir alanda Tuna nehrinin kıyısında korumasız bir yer olarak anar. Şehrin eski kalesi ise güvenli bir koruma sağlamaz. XVII. yüzyılın daha sonraki seyyahları da benzeri bilgiler vermişlerdir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında toprak duvar taştan yapılmış set duvarıyla güçlendirildi. Bu bilgiler, 1595 yılındaki yıkımdan sonra Silistre'nin fizikî ve demografik olarak uzun bir süre aynı seviyede kaldığını gösterir. 1051 (1641) tarihli bir avâz defterinde "nefs-i kasaba-Silistre"nin % 59'u müslüman olan toplam 5900 nüfusu bulunduğu, bunların içerisinde 1005 yetişkin müslüman ve 692 yetişkin hıristiyan erkek olduğu kayıtlıdır. Aynı defter, bütün müslüman nüfusun kalede hizmet verdiği için yine her türlü avâz vergisinden muaf tutulduğuna işaret etmektedir (BA, TD, nr. 771).

Silistre'de  
1941 yılında  
yıkılan  
1837-1838  
tarihli  
Selim Paşa  
Camii'nin  
eski bir  
fotoğrafı  
(Marcel  
Kumanov  
fotoğraf  
arşivi)



Evliya Çelebi 1061 (1651) ve 1068'de (1657) Polonya'ya doğru bir sefere gitmek için iki defa Silistre'de bulunmuştur. İlk gelişinde şehri uzun uzadıya tasvir ederek kalesini anlatır, buranın on bir kulesi olduğunu, iki kapıdan girildiğini, içeride Yıldırım Bayezid Mescidi, çeşitli ambarlar, yirmi asker hânesi bulunduğunu yazar. Şehrin varoş kısmında ise adlarını vererek on üç müslüman mahallesini sıralar, ayrıca on hıristiyan, bir de yahudi mahallesi olduğunu belirtir. Burada yedi tahta köprü, yedi cami (Sinan Paşa'nın Kurşunlu Camii, Eskicami, Akkapı Camii, Mahkeme Camii, Pazaryeri Camii, Haraççı Camii, Melek Ahmed Paşa Musallâsı), bir medrese, kırk mektep, üç hamam, on çeşme, 800 dükkân, bir beesten vardır (*Seyahatnâme*, III, 331-345).

1089 (1678) yılının ilkbahar ve yazında Çehrin seferi esnasında, IV. Mehmed Silistre'de kaldı ve burayı süre avları için bir üs olarak kullandı. 1109 (1697-98) tarihli avâz defterinde 967 hânesi bulunan (587'si vergiden muaf olan askerî sınıfa ait) on sekiz müslüman mahallesi ve 217 hânelik beş hıristiyan mahallesi olan bir şehir olarak kayıtlıdır (BA, KK, nr. 2785). Hıristiyanların otuz yedisi voynuk statüsündedir. Belgrad ve Vidin'den geldikleri, ancak dâimî olarak Silistre'ye yerleştikleri belirtilen on sekiz yahudi hânesi yanında yeni gelen yirmi hânelik Ermeni grubu da şehirde bulunmaktadır. Böylece Silistre toplam 1222 hâneye ya da % 79'u müslüman olan 5600-5700 nüfusa ulaşmıştır. Askerî unsurlar şehrin nüfusunu belirlemiştir. Elli beş imam, şeyh ve müezzine karşılık askerî statüleri bulunan 187 yeniçeri, kırk sekiz müstahfiz ve elli sekiz yörük vardır. Ermeniler'in müslüman mahallelerinde yaşadığı dikkati çeker.

XVIII. yüzyılın ortalarında Silistre biraz geriledi. 1164'te (1751) Silistre'de on sekiz müslüman mahallesinde 820 hânenin varlığı tesbit edilmiştir (BA, KK, nr. 2912, s. 3-21). 399 hânedan daha az olmamak üzere şehirde askerî statüye sahip hâne sahipleri de bulunmaktaydı. Mahallî nüfusun Müslümanlığa geçişi sürüyordu. Kayıtlarda 125 müslüman hâne sahibinin baba adı hıristiyan isimlerini devam ettirmişti (% 15). Varoşlarda ise kısmen Bulgar, kısmen Romen isimleri taşıyan 167 Ortodoks hıristiyan, sekiz Ermeni, dokuz yahudi hânesiyle asker olan on bir hânelik bir Bulgar voynuk grubu yerleşmişti. Toplamda şehrin 1015 hânesi, % 80'i müslüman olan 4500-5000 nüfusu vardı.

1773 Haziranında Türk-Rus savaşı esnasında Mareşal Mihail Petroviç Rumyantsov kumandasındaki Rus ordusu Silistre'yi kuşattıysa da ağır zayıatlar vererek geri çekilmek zorunda kaldı. Ancak bir sonraki yıl Rus Mareşali Suvorov burayı ele geçirmeyi başardı. Küçük Kaynarca Antlaşması neticesinde Silistre tekrar Osmanlılar'a bırakıldı. 1810'da şehir Ruslar tarafından bombalandı. Bir silâh deposunun patlamasından dolayı kale ve varoş büyük hasar gördü. Ruslar'ın şehri ele geçirmesinden sonra ve geri çekilmelerinden önce General Kutuzov Silistre'nin yıkılmasını emretti. 1811 Mayısında çar Silistre surlarının havaya uçurulduğunu bildirdi. 1827-1828 savaşı esnasında Ruslar tekrar Silistre'yi aldılar. Bu kuşatma Helmut von Moltke tarafından ayrıntılı biçimde tasvir edilmiştir. Ruslar 1836'ya kadar Silistre'yi ellerinde tuttular. Rus askerlerinin şehri boşaltmasının ardından Vali Selim Paşa yarısı yıkılmış olan şehrin ortasına büyük ve ihtişamlı tek kubbeli ca-

mi yaptırdı. Tuna nehrinin karşı tarafındaki Romanya topraklarından görülebilen bu cami Silistre'deki Osmanlı varlığını çok açık biçimde yeniden ortaya koydu.

1845 tarihli temettuât defterleri Rus işgalinden dokuz yıl sonraki Silistre'yi etraflı şekilde tasvir eder. Bu sırada şehrin 783 hânelik on beş müslüman mahallesi vardı. 324 Ortodoks hıristiyan, kırk bir Ermeni ve on altı yahudi olmak üzere toplam hâne sayısı 1144'e ulaşmıştı. Hâne sayısına göre toplam nüfusu 5500-6000 kişi civarında olup bunun % 67'si müslümandı. Mahalle isimleri büyük oranda XVII ve XVIII. yüzyıllardaki gibi olup mutlak devamlılığı gösterir. 1846'da Sultan Abdülmecid şehri ziyaret ederek zarif bir caminin inşasını emretti. Bu cami günümüze kadar gelmiştir. Padişahın varışından biraz önce şehrin güney tarafına hâkim olan tepelerinde sağlam ve müstakil bir modern istihkâm inşa edilmişti (Mecidiye tabyası). Bu tabyalar 15 Mayıs – 25 Haziran 1854 tarihinde Silistre'nin Rus kuşatmasında önemli bir rol oynayacaktır. Şehrin Selânikli Mûsâ Hulûsi Paşa kumandasındaki başarılı savunması, Nâmık Kemal'e *Vatan yahud Silistre* adlı meşhur piyesini yazmasında ilham kaynağı olmuştur. 1854 yılından biraz önce seyyah Ungewitter, Silistre ekonomisinin 1828-1829 savaşından beri düşüşte olduğunu belirtir. 1856'da Freiherr W. von Reden burayı 20.000 nüfuslu güçlü istihkâmı olan bir yer olarak niteler, ayrıca siğir kesimi için büyük mezbahalarının, bunun yanında deri, sabun ve mum üretiminin ve tekstil fabrikalarının bulunduğunu belirtir.

1290 (1873) tarihli *Tuna Vilâyeti Salnâmesi*'ne göre Silistre şehrinin 1892 yetişkin erkekle birlikte 850 müslüman hânesi, 1325 yetişkin erkekle birlikte müslüman olmayan 550 hânesi bulunmaktadır. Böylece Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde şehrin % 59'u müslüman olan 6500-7000 nüfusu vardı. Açık biçimde hıristiyanların müslümanlardan daha hızlı arttığı görülmektedir. Fransız Aubaret ve Avusturyalı Felix Kanitz gibi çağdaş gözlemciler de Silistre'nin nüfusunu yarısı müslüman, diğer yarısı hıristiyan olmak üzere 7-8000 civarında tahmin etmektedir. Kanitz'e verilen mahallî resmî rakamlara göre 822 Türk, 412 Bulgar, kırk beş Ermeni, yirmi sekiz yahudi ve yirmi beş Çingene evi bulunmaktaydı. Bu da toplam olarak 1332 ev ve % 62'si müslüman olan 8000 kişilik nüfus demektir. Salnâmeler ayrıca şehrin on üç camisinin, 497 dükkânının, elli dört mağazasının, üç ha-

mamının, dört kilisesinin ve bir sinagogunun bulunduğunu belirtmektedir. 1291 (1874) tarihli *Tuna Vilâyeti Salnâmesi*, Silistre kazasının nüfusunun % 64'ünün müslüman Türk olduğunu göstermektedir. 235 köyden 213'ü Türk adlarına sahipti, bu da onların orijinine işaret eder.

1877-1878 tarihinde Silistre Ruslar'a karşı direndiyse de sonunda teslim oldu; ancak Ayastefanos Antlaşması sonrası yeni kurulan Bulgaristan Devleti'ne devredildi. Pek çok müslüman ahali Osmanlı idaresindeki diğer bölgelerde yaşamak üzere şehri terkettiler. 1889'da *Kâmûsü'l-a'lâm*, yarısı müslüman olan ve halen dokuz camisi bulunan 10.650 kişilik nüfustan söz eder. Ayastefanos Antlaşması'nın bir parçası olarak Silistre surları yıkılmış, ancak Mecidiye tabyası kalmıştır. 1913'te Bulgaristan'ın II. Balkan Savaşı'nda mağlûp olması neticesinde Bükreş Antlaşması'na göre Romanya, Silistre ve Dobruca üzerindeki tarihî haklarını tekrar canlandırdı; Silistre ve Dobruca'nın büyük bir bölümünü tekrar Bulgaristan'a iade etmeye zorlandıkları 1940'taki Craiova Antlaşması'na kadar şehri elinde tuttu. Şehir Bulgarlar'ın eline geçince yapılan ilk iş tarihî Selim Paşa Camii'nin (Bayraklı Cami) yıkılması olmuştur. 1935'te hemen hemen bütün Türk köylerinin isimleri hükümet kararıyla "tarihin yanlışlarını düzeltme" mücadelesi çerçevesinde Bulgarca'ya çevrildi. Silistre, zamanımızda çok büyük bir ilerleme kaydeden Varna şehrinin gölgesinde yavaşça gelişen, ancak Bulgar unsurunun hâkim olduğu bir şehir olmuştur. Tekstil, mobilya, seramik ve yiyecek sanayiinin bulunduğu şehir 1965'teki nüfusu 32.996, 2001'deki nüfusu 61.942 idi. 1970'lerde Silistre'ye yukarıdan bakan Mecidiye tabyası özenle restore edilmiş ve şehrin tarihî müzesi olmuştur. Silistre'nin ana caddesinin hemen aşğısındaki Mecidiye Camii de biraz restorasyon görmüş ve bugün itibarıyla şehirdeki küçük müslüman cemaatin tek ibadet mekânı olarak kalmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 331-345; Ahmed Hâfiz, *Silistre Muhâsarası*, İstanbul 1290; Mahmud Sâbit, *Târîh-i Cedîd-i Silistre*, Vienna Nationalbibliothek, nr. 1121/2; F. Kanitz, *Donau-Bulgarien und der Balkan*, Leipzig 1879, III, 254; V. Velkov, "Durostorum-Drăstâr-Silistra, Kurze historische Bemerkungen", *Antike und Mittelalter in Bulgarien* (ed. V. Beşevliev – J. Irmscher), Berlin 1960, s. 214-218; P. Mutafçiev, "Sădbinata na srednovekovnija Drăstâr", *Izbrani Proizvedenia*, Sofia 1973, II, 19, 103; A. Kuzev – V. Gjuzelev, *Bălgarski Srednovekovni Gradovi i Kreposti*, Varna 1981, I, 177-195; St. Angelova, "Kre-

postnata stena na Durostorum-Drăstâr-Silistra (predvaritelno săobštenie)", *Arheologija*, XV/3, Sofia 1973, s. 83-93; a.m.f., "Krepostta na srednovekoven Drăstâr", *Muzej i Pametnitsite na Kultura*, XX/6, Sofia 1980, s. 5-10; L. G. G. Aubaret, "Province du Danube", *Bulletin de la société de géographie*, VI<sup>e</sup> serie, XII, Paris 1976, s. 159; Machiel Kiel, "Kaponnieren an der Unteren Donau. Ein NeupreuBisches Fort der ehemaligen türkischen Donaulinie bei Silistra (N. O. Bulgarien)", *Schriftenreihe Festungsforschung* (ed. V. Schmidchen), II, Wesel 1982, s. 151-166; Ahmet Cebeci, "Silistre Sancağı Vakıfları ve H. 1006 (1597-1598) Tarihli Silistre Livası Vakıf Defteri (No: 561)", *VD*, sy. 20 (1988), s. 453-466; *Kâmûsü'l-a'lâm*, IV, 2599; "Silistra", *Kratka Bălgarska Enciklopedia*, Sofia 1967, IV, 521.



MACHIEL KIEL

### SİLKÜ'd-DÜRER

(سلك الدرر)

Muhammed Halil el-Murâdî'nin

(ö. 1206/1791)

XII. (XVIII.) yüzyılın

tanınmış kişilerine dair eseri.

Müellifin tam adı Eb'ül-Fazl Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed el-Murâdî el-Hüseynî el-Buhârî'dir. Osmanlı kaynaklarında Muradzâde Seyyid Halil Efendi şeklinde geçer (*Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi*, s. 263). 1173'te (1759-60) Dımaşk'ta doğdu. Hüseyinî nisbesini Hz. Hüseyin'in neslinden gelmesi, Murâdî ve Buhârî nisbelerini de babasının dedesi Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Murad Buhârî dolayısıyla aldı. Kudüs kadılığı ve Dımaşk müftülüğü görevlerinde bulunan babası Ali el-Murâdî'nin gözetiminde yetiştiği son- ra Süleyman el-Mısrî'den Kur'an okumayı öğrendi. Mustafa el-Ulvânî, Kemâleddin el-Bekrî, Halîl el-Kâmilî gibi hocalardan dinî ilimler, edebiyat ve inşâ öğrenimi gördü, bu arada Türkçe öğrendi. Önce Emeviyye Camii nâzırlığına getirildi (1191/1777). İstanbul'da bulunduğu sırada amcasının oğlu Abdullah b. Tâhir el-Murâdî'nin azledilmesi üzerine onun yerine Dımaşk Hane- fi müftülüğüne tayin edildi (7 Şâban 1192 / 31 Ağustos 1778). Ardından Dımaşk nakîbüleşraflığı görevi de kendisine verildi (1200/1786). 1202 Cemâziyelevveli (Şubat 1788) sonlarında yeniden Şam müftülüğüne getirildi. 1205'te (1790) Halep'e gitti ve 1206 yılı Safer ayında (Ekim 1791) orada vefat etti. Gerek âlimler gerekse halk arasında itibarlı ve saygın bir konuma sahip olan Murâdî hakkında dönemindeki birçok şair methiye kaleme almış, biyografisini veren müellifler ilmî ve ahlâkî meziyetlerini dile getirmiştir.



Silkû'd-dürer'in ilk sayfası

Çeşitli biyografi kitapları kaleme alan Murâdî'nin Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren Dimaşk müftülüğü yapmış kişilerin hayatından oluşan, sonunda kendi hal tercümesinden bahsettiği 'Arfû'l-beşâm fîmen veliye fetvâ Dimaşku's-Şâm adlı eserinin yanı sıra bazı Halep âlimlerinin biyografilerini içeren bir risâlesi, görüştüğü âlimler hakkında bilgileri topladığı bir mu'cemi ve İthâfû'l-ahlâf bi-evşâ-fî'l-eslâf adlı bir başka eseri bulunmaktadır. Murâdî'nin en önemli ve meşhur eseri *Silkû'd-dürer* olup tam adı *Ahbârü'l-a'sâr fî ahyâri'l-emşâr*'dır (*Silkû'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sâni* 'aşer). Ancak eser ikinci ismiyle tanınmış olup ayrıca *Târîhu'l-Murâdî* olarak da anılır. Kitapta XII. (XVIII.) yüzyılda Dimaşk şehri başta olmak üzere Suriye, Hicaz, Mısır ve Anadolu'da yaşayan 765 kadar âlim, sûfî, kadı, müftü, kâtip, edip ve şairin biyografileri yer almaktadır. Muhibbî'nin *Hulâşatü'l-eşer*'i örnek alınarak yazılan kitap alfabetik biçimde düzenlenmiş olup İbrâhim el-Halvetî'nin biyografisiyle başlamakta ve Şeyh Yûnus el-Mısıfî'nin biyografisiyle sona ermektedir. Circis el-Erbilî'nin biyografisinde de görüldüğü gibi onun kırk yaşına yakın olduğundan bahsedilmesi, telif esnasında hayatta olan bazı kişilere de eserde yer verildiğini göstermektedir. Kitapta ele alınan kişilerin isimleri, nisbeleri, künye-

leri, doğum ve ölüm tarihleriyle bunların yerleri, ihtisas sahibi oldukları ilim ve sanat dalları, hocaları, okudukları medreseler ve eserleri belirtilmiş, ayrıca ilmi seviyelerinden, kişisel ve ahlâkî özelliklerinden bahsedilmiştir. Bunun yanında şiirlerinden alıntılar yapılmış ve edebî nesirlerine örnek olarak bazı mektupları aktarılmıştır. Ayrıca birçok şahsın bulunduğu şehirler, devlet tarafından verilen görev ve mansipları, ilişki kurdukları devlet adamları, âlim ve sûfiler, hocalarından okudukları kitaplar, bazı şairler arasındaki atışmalar gibi konularda bilgiler verilmiştir. Kitap, İbn Hacer el-Askalânî'nin *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, Şemseddin es-Sehâvî'nin *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, Necmeddin el-Gazzî'nin *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-a'yâni'l-mi'eti'l-âşere* ve Muhammed Emîn el-Muhibbî'nin *Hulâşatü'l-eşer fî a'yâni'l-karni'l-hâdi* 'aşer adlı eserlerinin XII. (XVIII.) yüzyıldaki takipçisi konumundadır.

Eserin mukaddimesinde Murâdî, tarih ilminin önemine ve kendisinin bu ilme ve selef eserlerini toplamaya duyduğu ilgiye temas eder. Ayrıca kitabını kaleme alırken başvurduğu bazı kaynakları zikreder. Bunlar Abdurrahman b. Muhammed ez-Zehebî ve Mustafa b. Fethullah el-Hamevî'nin seyahatnâmeleri, Muhammed Emîn el-Muhibbî'nin *Nefhatü'r-Reyhâne ve reşhatü tîlâ'i'l-hâne*'si, Şems Muhammed el-Mahmûdî'nin bu eser üzerine zeyli, Muhammed b. Abdurrahman el-Gazzî'nin *Le'tâ'ifü'l-minne* ve *Tezkire*'si, Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî'nin *el-Hakîka ve'l-mecâz fî'r-rihle ilâ bilâdi's-Şâm* ve *Mısr ve'l-Hicâz (er-Rihletü'l-kübrâ)*, *el-Haḍretü'l-ünsiyye fî'r-rihleti'l-Ḳudsîyye (er-Rihletü'l-vüstâ)*, *Hulletü'z-zehebî'l-ibriz fî rihleti Ba'lebek ve'l-Bikâ'i'l-âziz (er-Rihletü's-suğrâ)* adlı seyahatnâmeleridir. Ayrıca biyografileri verirken mukaddimede zikretmediği bazı kaynakları da belirtir. Bunlardan Saîd es-Semmân'ın *er-Ravzü'n-nâfiḥ fîmâ verede 'ale'l-fethi mine'l-medâ'ih*'i dikkat çeker. Müellif, birçok yazılı kaynak kullanmış olmakla birlikte kendi şahsî bilgilerine ve şifahî mâlûmata da eserinde yer vermiştir.

Murâdî, değişik ülkelerdeki bazı önde gelen şahsiyetlere hediyeyle birlikte mektuplar göndererek kendi ülkelerinde yaşamış olan önemli kişiler hakkında bilgilerin kaleme alınıp kendisine gönderilmesini istemiştir. Abdurrahman el-Cebertî, Murâdî'nin bu talebi üzerine hocası Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'den yardım isteyerek bilgi toplamaya başladığını anlatır.

Ancak Zebîdî'nin bir süre sonra ölmesi üzerine (Şâban 1205 / Nisan 1791) gerek kendisinin gerekse Cebertî'nin topladığı bilgiler Murâdî'ye ulaştırılmadan kalmıştır. Daha sonra Murâdî durumu öğrenmiş ve bir aracıyla ulaştırdığı hediye ile birlikte Cebertî'den hocasının ve kendisinin derlediği bilgileri göndermesi ricasında bulunmuşsa da Cebertî henüz bu bilgileri gönderemediği Murâdî vefat etmiştir. Cebertî'nin kaleme aldığı *'Acâ'ibü'l-âsâr fî't-terâcim ve'l-ahbâr*'daki biyografik bilgilerin büyük ölçüde bu notlara dayandığı anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi de eseri kaleme almasındaki en büyük tesirin Murâdî'nin bu talebi olduğunu belirtir (Cebertî, II, 141). Abdürrezzâk el-Baytâr, *Hilyetü'l-beşer fî târihi'l-karni's-sâlis 'aşer* adlı eserini *Silkû'd-dürer*'in devamı olarak telif etmiş, Muhammed Emîn İbn Âbidîn de esere bir zeyil yazmıştır. Dört cilt olan *Silkû'd-dürer*'in ilk üç cildi İstanbul'da (1291), IV. cildi Bulak'ta (1301) yayımlanmış, daha sonra Bağdat'ta (ts. [Mektebetü'l-müsennâ]) ve Beyrut'ta (1408/1988) ofset baskıları yapılmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, II, 140-141; *Taylesani-zâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı: 1785-1789* (haz. Feridun M. Emeccen), İstanbul 2003, s. 263; Baytâr, *Hilyetü'l-beşer* (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1413/1993, III, 1393-1405; M. Cemil eş-Şattî, *Ravzü'l-beşer fî a'yâni Dimaşku fî'l-karni's-sâlis 'aşer*, Dimaşk 1365/1946, s. 87-94; İzzâhu'l-meknûn, II, 23; *Hedîyyetü'l-âriḫin*, II, 349-350; Ahmet Özel, "Acâibü'l-âsâr", *DİA*, I, 314.

SEDAT ŞENSOY

#### SİLSİLE

(السلسلة)

Bir tarikatın birbirine icâzet veren şeyhlerinin adlarını ihtiva eden liste.

"Birbirine bağlı, birbiriyle ilgili şeylerin ardarda veya yan yana dizilerek meydana getirdiği sıra, dizi; soy kütüğü, şecere; rütbe ve mevki yönünden bir sınıf içindeki derecelenme" gibi anlamlara gelen *silsile* kelimesi tasavvufta bir tarikatın birbirine icâzet veren şeyhlerinin isimlerini ihtiva eden liste anlamında kullanılmış, silsileyi oluşturan isimlerin yazılı olduğu belgeye *silsile-nâme* veya *tomâr* denilmiştir. Bir tarikata veya çeşitli tarikatlara ait silsilelerdeki isimlerin geniş olarak anlatıldığı eserlere de bu adlar verilmiştir (meselâ *Silsilenâme-i Celvetiyye, Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye*).

Tasavvufta tarikat silsilelerinin Hz. Peygamber ile başladığı kabul edilir. Geç dö-

neme ait bazı Sünnî tasavvuf kaynaklarında Resûl-i Ekrem'in ilk dört halifeden her birine zikir öğrettiği ve bu yolla dört ayrı tarikatın oluştuğu kaydedilmiştir (Harîrîzâde, I, vr. 8<sup>b</sup>). Bunlardan Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir ile devam eden silsilelerin zamanla yaygınlık kazandığı, Hz. Ali'den gelen silsilenin Aleviyye, Ebû Bekir'den gelen ise Sıddîkiyye (Bekriyye) diye adlandırıldığı ifade edilir. Tarikat silsilelerine bakıldığında Hâcegân tarikatı ve Nakşibendiyye hariç diğerlerinin Hz. Ali'den geldiği görülmektedir.

Silsileler önceleri muhtemelen şifâhî yolla aktarılmış, daha sonra köklü tarikatların kurulmaya başlandığı VI. (XII.) yüzyıldan itibaren yazıya geçirilmiştir. Hz. Ali'den gelen silsilelerin çoğunda Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) Hz. Ali'den (ö. 40/661) tasavvufî eğitim aldığı kaydedilmektedir. Ancak muteber kaynaklara göre onun Hz. Ali ile özel bir yakınlığı olmamıştır. Bu sebeple Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî silsilelerin başlangıcının tamamen uydurma olduğunu söylemiş, buna karşı Süyûtî *İthâfû'l-fırka bi-refvi'l-hırka* adlı eserini yazarak Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali ile görüştüğünü ve ondan hadis rivayet ettiğini, dolayısıyla kendisinden tasavvufî eğitim almasının mümkün olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

Tasavvufun ilk dönemlerinde yazılan eserlerde Hz. Ali'ye ya da Hz. Ebû Bekir'e ulaşan bir silsile görülmemektedir. Tasavvuf tarihinde bilinen ilk silsile Ca'fer el-Huldî'yi (ö. 348/959) Resûl-i Ekrem'e ulaştıran silsiledir. İbnü'n-Nedîm'e göre Ca'fer el-Huldî, Cüneyd-i Bağdâdî'den tasavvufî eğitim almış olup silsile geriyeye doğru şöyle devam eder: Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Ma'rûf-i Kerhî, Ferkad es-Sabahî, Hasan-ı Basrî, Enes b. Mâlik ve Hz. Peygamber. Kuşeyrî de şeyhi Ebû Ali ed-Dekâk'ın tarikat silsilesini şöyle verir: Ebû'l-Kâsım İbrâhîm b. Muhammed Nasrâbâdî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Ma'rûf-i Kerhî, Dâvûd et-Tâî ve tâbiîn nesli. Bu iki silsilenin de Hz. Ali'ye veya Ebû Bekir'e ulaşmaması dikkat çekicidir. Resûlullah'ın bir kısım özel bilgileri ve zikirleri ashabından bazılarının bildirdiği şeklinde birçok rivayet bulunmakla birlikte tasavvufî eserlerde Alevî ve Sıddîki silsilelerin başlangıcını izah etmek için sıhhati tartışılmalı olan iki rivayet öne çıkarılmıştır. Bunlar Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye kelime-i tevhid üç defa söylediği şeklindeki rivayetle Resûl-i Ekrem'e nisbet edilen, "Allah benim gönlüme neyi dökmüşse ben de onu Ebû Bekir'in gönlüne döktüm" şeklindeki sözdür.

Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221), müridi Radiyyüddin Ali Lala'ya verdiği icâzetnâme Hz. Ali'ye ulaşan silsilelerin ilk yazılı örneklerinden biridir. Kübrâ, bu icâzetnâmede kendi şeyhlerini sırasıyla yazıp silsileyi Hasan-ı Basrî ve Hz. Ali kanalıyla Hz. Peygamber'e ulaştırmıştır. Yine VI. (XII.) yüzyıl sülûflerinden Muhammed b. Münevver, Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın (ö. 440/1049) silsilesini Hz. Ali kanalıyla Resûl-i Ekrem'e kadar çıkarmıştır. Tarikatların kurulmaya başlandığı VI. (XII.) yüzyılda Hâcegân tarikatı da biri Hz. Ali'ye, diğeri Hz. Ebû Bekir'e ulaşan iki silsilesi bulunduğunu açıklamıştır. Hz. Ali'ye ulaşan silsileye (Alevî) Ehl-i beyt imamlarını ihtiva ettiği için bir hürmet ifadesi olarak "silsiletü'z-zehab" (altın silsile) denmiş, daha sonraları genelde Hz. Ebû Bekir'e ulaşan (Bekrî, Sıddîki) silsile esas kabul edilmiştir.

Diğer İslâmî ilimlerde liyakatı belgelemek ve sahtekârlığı önlemek için diploma vazifesi gören icâzetnâmeler bulunduğu gibi tarikatlarda da hakiki şeyhleri sahtelerinden ayırt etmek amacıyla icâzetnâme verme usulü kullanılmış olmalıdır. Bu icâzetnâmelerde icâzet veren zatın şeyhlerinin silsilesinin yazılması bir gelenek olmuş, böylece o şahsın köklü bir tasavvuf geleneğinin mirasçısı olduğu vurgulanmak istenmiştir. Başta hadis olmak üzere birçok İslâmî ilimde Hz. Peygamber'e ulaşan icâzetnâmelerin bulunması muhtemelen tasavvuf erbabı için de örnek teşkil etmiştir (ayrıca bk. İCÂZET).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 260; Abdülhâlik-i Gucdüvânî, *Risâle-i Şâhibiyye (Maqâmât-ı Yusu'fi Hemedânî)* (nşr. Saîd-i Neftîsî, *Ferheng-i İrân-zemîn*, I/1 içinde), Tahran 1332 hş./1953, s. 81; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 578-579; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbisü'l-blis*, Beyrut 1409/1989, s. 171; Muhammed b. Münevver, *Esrârü'l-tevhîd* (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1332 hş./1953, s. 27; İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Zakir Kadîrî Ugan), İstanbul 1989, II, 555; Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye* (nşr. Ahmed Tâhirî İrâkî), Tahran 1354 hş./1975, s. 12; Fahreddin Safî, *Reşehât-ı 'Ay-nü'l-hayât* (nşr. Ali Asgar Mu'niyân), Tahran 1977, I, 12; Süyûtî, *İthâfû'l-fırka bi-refvi'l-hırka*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 161, vr. 244<sup>b</sup>-247<sup>a</sup>; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ağbârî'l-mevzû'a*, Beyrut 1986, s. 454; Harîrîzâde, *Tibyân*, I, vr. 8<sup>b</sup>, 12<sup>b</sup>-24<sup>a</sup>; M. Taki Dânişpejûh, *Hırka-i Hezâmmîhî (Mecmû'a-i Sühân-rânihâ ve Maqâlehâ der Bâre-i Felsefe ve 'İrfân-ı İslâmî* içinde, nşr. Mehdi Muhakkik – H. Landolt), Tahran 1349 hş./1971, s. 162-164; Abdullah Aydınlı, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul 1986, s. 194-200; J. S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, New York 1998, s. 261; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretlerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 331-333, 339-341; "Silsila", *EJ<sup>2</sup>* (İng.), IX, 611.



NECDET TOSUN

## SİLSİLETÜ'İ-ÂSAFİYYE

(سلسلة الأصفية)

Behcetî Seyyid İbrâhîm'in  
(ö. 1151/1738'den sonra)  
Köprülü ailesinden yetişmiş  
devlet adamlarının  
biyografilerine dair eseri.

Behcetî İbrâhîm'in hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Genellikle XVII. yüzyılda yaşamış, şiirlerinde "Behcetî" mahlasını kullanmış ve Çehrin Seferi'yle ilgili bir eser yazmış olan (*Mî'râcî'z-zâfer\**) Hezargradlı Hüseyin ile karıştırılmıştır. Doğum yerinin Berat şehrinin Timuriçe köyü olması kuvvetle muhtemeldir. Eserinde çocukluğundan itibaren faydalı faydasız çeşitli ilimlerle meşgul olduğunu ifade eden yazarın düzenli bir medrese eğitimi almadığı anlaşılmaktadır. 1731'de Sadrazam Köprülü-zâde Nûman Paşa'nın oğlu Hâfız Ahmed Paşa'ya imam olduğunu belirten Behcetî (vr. 1<sup>b</sup>, 185<sup>b</sup>) vefatına kadar Vidin, Niş, Han-ya, Mısır ve Cidde gibi onun görev yerlerinde maiyetinde bulundu, bir süre Medine'de kaldı, bu arada onunla birlikte hac farzasını eda etti ve bazı olaylara şahit oldu. Kendi ifadesine göre 1150'de (1737) Hâfız Ahmed Paşa'nın Niş muhasarasına hareketi esnasında onun yanında yer aldı. Yolda Fâzıl Ahmed Paşa'nın hasta yatdığı çiftliğe uğrayarak onun altmış bir yıl önce öldüğü odayı ziyaret etti. Eserinin 1151 (1738) yılında sona erdiği göz önüne alınırsa bu tarihten sonra ölmüş olmalıdır. Behcetî İbrâhîm Efendi bazı şiirlerini ve düşürdüğü tarihlerini eserine serpiştirmiştir. Nitekim eserinde Niş'in istirdadı hakkında çeşitli tarihler ve kasideler yazıp Serasker Hâfız Ahmed Paşa'ya sunduğunu ifade etmektedir. Farsça şiirlerinin de bulunduğu, bazı şiirlerinin Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlı *Mecmûatü'l-ebyat*'ta yer aldığı (Hâfız Ahmed Paşa, nr. 351), fakat şairlik yönünün kuvvetli olmadığı belirtilir (Ergun, II, 786).

Tam adı *Silsiletü'l-Âsafîyye fî Devleti'l-Hâkânîyyeti'l-Osmâniyye* olan eser, sadece Köprülü Mehmed Paşa ile oğulları ve torunlarından veziriazam ve vezir rütbesine yükselmiş olanların hayatları ve dönemlerinin olaylarına inhisar ettiği için *Târîh-i Sülâle-i Köprülü* adıyla da anılır. Nitekim eserin adı yazma nüshasının cilt kapağında ve Devr-i Hamîdî Köprülü Kütüphanesi katalogunda *Târîh-i Sülâle-i Köprülüzâde* şeklinde geçer (s. 153). Eserini çeşitli ilimlerde söz sahibi, özellikle ta-

rih ve coğrafyada geniş bilgisi olduğunu belirttiği Hâfız Ahmed Paşa'nın emriyle kaleme aldığı söyleyen yazar, Köprülü ailesinin fetih ve icraatlarını yazmanın kendisine mutluluk vereceğini ifade eder (vr. 1<sup>b</sup>-2<sup>a</sup>). Eserin telif tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Behcetî'nin Ahmed Paşa'ya imam olmasından sonra 1735 yılından itibaren yazılmaya başlandığı ve iki yıl sonra Niş'in istirdadına veya müellifin vefatına kadar devam ettiği söylenebilir. Muhteva bakımından yedi kısımdan oluşan *Silsiletü'l-Âsafîyye*'de Vezîriâzam Köprülü Mehmed Paşa devri olayları (vr. 2<sup>a</sup>-76<sup>a</sup>), oğulları Vezîriâzam Fâzıl Ahmed ve Fâzıl Mustafa paşaların dönemlerinde meydana gelen olaylar (vr. 76<sup>a</sup>-164<sup>b</sup>, 164<sup>b</sup>-178<sup>a</sup>), yeğeni Vezîriâzam Amcazâde Hüseyin Paşa dönemi hadiseleri (vr. 178<sup>b</sup>-182<sup>a</sup>), Fâzıl Mustafa Paşa'dan torunu Vezîriâzam Nûman Paşa devri vak'aları (vr. 182<sup>b</sup>-186<sup>a</sup>), bunun kardeşi Vezir Abdullah Paşa'nın biyografisi (vr. 186<sup>a</sup>-198<sup>a</sup>), nihayet yine Nûman Paşa'nın oğlu olup çeşitli yerlerde valilik yapan Vezir Köprülüzâde Hâfız Ahmed Paşa ve dönemi olaylarının 1151'e (1738) kadar gelen kısmı (vr. 198<sup>b</sup>-202<sup>a</sup>) yer alır.

Eser daha önce yazılmış tarihlerden faydalanılarak meydana getirilmiştir. Köprülü Mehmed Paşa devri olayları ağırlıklı olarak *Naimâ Tarihi*'nden (vr. 74<sup>b</sup>), Fâzıl Ah-

med Paşa ve halefleri dönemlerinin olayları ise bunun devamı olan *Râşid Tarihi* ile (vr. 74<sup>b</sup>, 182<sup>a</sup>) bunun zeyli olan Çelebizâde Âsım'ın tarihinden nakledilmiştir. Eserin beş varaklık son kısmı olan Köprülüzâde Hâfız Ahmed Paşa devri olayları ise yazarın gözlemlerine dayanır (vr. 2<sup>a</sup>). Biyografik bilgiler yer yer Osmanzâde Ahmed Tâib'in *Hadikatü'l-vüzerâ*'sından alınmıştır (vr. 2<sup>b</sup>). Eserin diğer kaynakları arasında Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin, İszâde'nin, Vecihî'nin, Mehmed Halife'nin ve Nişancı Abdurrahman Abdî Paşa'nın tarihleri yer alır (vr. 26<sup>b</sup>, 45<sup>a</sup>, 47<sup>b</sup>, 61<sup>b</sup>). *Silsiletü'l-Âsafîyye* bu bakımdan orijinaliteden uzak, basit bir derlemekten ibaret bir eser niteliğindedir. Bu özelliği yanında müsvedde halinde kalmış olmasından dolayı pek tanınmamış, modern dönem tarihçileri dışında araştırmacıların dikkatini çekmemiştir.

*Silsiletü'l-Âsafîyye*'nin günümüze tek nüshası intikal etmiştir. Köprülü Kütüphanesi Hâfız Ahmed Paşa kitapları arasında (nr. 212) bulunan bu nüshanın ihtiva ettiği bazı boşluklarla üzerinde yapılan tashih (vr. 114<sup>a</sup>) ve ilâvelerden, hatta müellifin, "Bu mahalle Vezir Fazlı Paşa hikâyesi bulunup yazılmalıdır, Vecihî'de olmak gerektir" (vr. 52<sup>b</sup>) gibi notlarının bulunmasından müellif hattıyla yazılmış olduğu kana-

ati doğmuştur. Zahrında Köprülüzâde Hâfız Ahmed Paşa'nın vakıf mühürleri bulunan nüsha 219 varak olup âdi ta'lik hatla yazılmıştır. İhtiva ettiği mâlûmattan ziyade Osmanlı tarih edebiyatında ilk defa bir vezir ailesine hasredilmiş olması dolayısıyla önem kazanan eser üzerinde Mehmet Fatih Gökçek tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (*Behcetü Seyyid İbrahim Efendi, Tarih-i Sülâle-i Köprülü*, 2006, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Köprülüzâde Mehmed Paşa Kütüphanesinde Mahfûz Kütüb-i Mevcûdenin Defteridir*, İstanbul, ts., s. 153, 164; *Osmanlı Müellifleri*, III, 29; *TCYK*, s. 663-664; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, İstanbul 1945, II, 786; Levend, *Gazavatnâmeler*, s. 129; a.m.f., *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1973, I, 368-369; Babinger (Üçok), s. 241; Ramazan Şeşen v.dğr., *Fihrisü mahtûâtü Mektebtü Köprülü*, İstanbul 1406/1986, II, 516; Nuri Akbayar, "Behcetü Seyyid İbrahim", *TDEA*, I, 376; Abdülkadir Özcan, "Hadikatü'l-vüzerâ", *DİA*, XV, 23.

ABDÜLKADİR ÖZCAN

### SİLSİLETÜ'Z-ZEHEB

(سلسلة الذهب)

En güvenilir isnad anlamında kullanılan bir hadis tabiri.

"Bir hadisi veya bir sözü ilk söyleyene nisbet etmek için senedinde yer alan râvilerin adlarını zikretmek" anlamındaki isnad hadis uydurma faaliyetlerine karşı geliştirilmiş en önemli tedbirdir (bk. İSNAD). Hadis âlimleri isnadda bulunan her râviyi araştırdıkları gibi isnadları da bir bütün olarak incelemişler, onları râvi sayısına göre "âli" ve "nâzil", güvenilir veya zayıf râvilerden meydana gelmesine göre "esahhu'l-esânîd" (isnadların en sahihi) ve "ehve'l-esânîd" (isnadların en zayıfı) şeklinde kısımlara ayırmışlardır. Tamamı güvenilir râvilerden meydana gelen isnad "silsiletü'z-zehab" (altın zincir), "esahhu'l-esânîd", "ecel-lü'l-esânîd" (isnadların en üstünü), "ecvedü'l-esânîd" (isnadların en güzeli), "esbetü'l-esânîd" (isnadların en sağlamı), "akve'l-esânîd" (isnadların en güçlüsü), "ercahu'l-esânîd" (isnadların en çok tercih edileni), "ahfezü'l-esânîd" (isnadların en sahihi), "ahsenü'l-esânîd" (isnadların en güzeli) tabirleriyle ifade edilmiştir. Ancak hadis âlimlerinin en sahih isnad olduğunda icmâ etmeleri ve isnadında Ahmed b. Hanbel, Şâfiî ile Mâlik olmak üzere üç imâmın bulunması sebebiyle Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye göre Ahmed b. Hanbel > İmâm Şâfiî > İmâm Mâlik > Nâfi' > Abdullah b. Ömer isnadı en sahih isnadlar arasında silsiletü'z-zehab

*Silsiletü'l-Âsafîyye*'nin ilk iki sayfası (Köprülü Ktp., Hâfız Ahmed Paşa, nr. 212)





sayılmıştır (Şemseddin es-Sehâvî, I, 20-21). Tamamı hadis uydurmacısı veya zayıf râvilerden oluşan isnadlar için “silsiletü'l-kezib” (yalan zinciri) ve “evhe'l-esânîd” tabirleri kullanılmıştır.

Hadis âlimlerinin râviler hakkındaki farklı değerlendirmeleri sebebiyle en sahih isnadın hangisi olduğu hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Ali b. Medîni, Yahyâ b. Maîn, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Fellâs, Buhârî ve diğer hadis âlimleri tarafından tesbit edilen en sahih isnadlardan bir kısmı şunlardır: İbn Şihâb ez-Zührî > Sâlim b. Abdullah > Abdullah b. Ömer; Muhammed b. Sîrîn > Abîde es-Selmânî > Ali b. Ebû Tâlib (bazı âlimler Muhammed b. Sîrîn yerine Eyyûb es-Sahtiyânî veya Abdullah b. Avn'ı kabul ederler); A'meş > İbrâhîm en-Nehaî > Alkame b. Kays > Abdullah b. Mes'ûd; İbn Şihâb ez-Zührî > Ali b. Hüseyin > babası Hüseyin b. Ali > Ali b. Ebû Tâlib; İmam Mâlik > Nâfi' > Abdullah b. Ömer; İmam Şâfiî > İmam Mâlik > Nâfi' > Abdullah b. Ömer; Abdurrahman b. Kâsım > babası Kâsım b. Muhammed > Hz. Âişe; Ebû'z-Zinâd > Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec > Ebû Hüreyre. Hadis âlimleri en zayıf isnadları da tesbit etmişlerdir. Serî b. İsmâil > Dâvûd b. Yezîd el-Evdî > babası Yezîd b. Abdurrahman el-Evdî > Ebû Hüreyre; Şerîk > Ebû Fezâre > Ebû Zeyd > Abdullah b. Mes'ûd; Hafs b. Ömer el-Adenî > Hakem b. Ebân > İkrime > Abdullah b. Abbas en zayıf isnadın örneklerinden birkaçıdır. Muhammed b. Mervân es-Süddî es-Sagîr > Muhammed b. Sâib el-Kelbî > Ebû Sâlih > Abdullah b. Abbas ve Kâşgarî > Ahmed b. Ya'kûb b. İbrâhîm et-Tîbî el-Esedî > Mûsâ b. Mücellâ isnadları ise “silsiletü'l-kezib” olarak nitelendirilmiştir.

Hâkim en-Nisâbü'rî'nin bir isnad hakkında mutlak olarak en sahih veya en zayıf hükmünün verilemeyeceği, sahâbî râvîyi veya bölgeleri esas alarak yapılacak tesbitin daha isabetli olacağı şeklindeki kanaati genelde kabul görmüştür. Dolayısıyla söz konusu isnadların sahâbe râvîleri esas alınarak belirlendiği ve sözü edilen sahâbînin en sahih ve en zayıf isnadının zikredildiği kabul edilmiştir. Kaynaklarda Ehl-i beyt'in, en çok hadis rivayetiyle tanınan sahâbîlerin, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in, Abdullah b. Mes'ûd gibi diğer sahâbîlerin, ayrıca Mekke, Medine, Kûfe, Yemen, Mısır, Şam, Horasan gibi bölgelerin en sahih ve en zayıf isnadları tesbit edilmiştir. Silsiletü'z-zeheb olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel > İmam Şâfiî > İmam Mâlik >

Nâfi' > Abdullah b. Ömer isnadiyla rivayet edilen hadisler Hâzîmî'nin günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmeyen *Silsiletü'z-zeheb fî mâ revâhü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel 'ani'l-İmâm eş-Şâfi'î'si* ile İbn Hacer el-Askalânî'nin *Silsiletü'z-zeheb fî mâ revâhü'l-İmâm eş-Şâfi'î 'an Mâlik 'an Nâfi' 'an İbn Ömer* adlı eserinde bir araya getirilmiştir (bk. bibl.).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis* (nşr. Ahmed b. Fâris es-Sellûm), Beyrut 1424/2003, s. 226-234; İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadis* (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 152-159; İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh* (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 247-262, 266, 495-502; a.m.f., *Silsiletü'z-zeheb* (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 8-31; a.m.f., *Lisânü'l-Mizân* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gude), Beyrut 1423/2002, III, 459; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdülâtîf), Medine 1392/1972, I, 81-88, 180-181; Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîş* (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 20-26; *Tecrid Tercemesi*, I, 210-215, 272-273; Selman Başaran, “Hâzîmî”, *DİA*, XVII, 125.



AHMET YÜCEL

#### SİLVAN

(bk. MEYYÂFÂRİKİN).

#### SİLVAN ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

#### SILVESTRE de SACY

(bk. SACY, Antoine Isaac Silvestre de).

#### SİMÂK b. HARB

( سَمَاكُ بْنُ حَرْبٍ )

Ebû'l-Mugîre Simâk b. Harb  
b. Evs ez-Zührlî el-Bekrî  
(ö. 123/741)

Hadis hâfızı, tâbîi.

Kûfe'ye ilk yerleştirilen kabilelerden biri olan Bekir b. Vâil'in Benî Zühl koluna mensuptur. Dayısı Simâk b. Mahreme'nin Hz. Ömer devrinde yapılan fetihlerde çeşitli görevler üstlenmesi, Muâviye ve Hz. Ali ihtilâfında Hz. Ali'ye muhalefet ettiği için Cezîre'ye kaçmak zorunda kalması, buna rağmen Kûfe'de onun adına Mescidü Simâk adıyla bir mescid yapılması Simâk b. Harb'in anne tarafından Kûfe'nin ileri gelen bir ailesine mensup olduğunu göstermektedir. Onun devrin valisi Ebû Hâlid İbn Hübeyre tarafından birkaç defa Bağdat'a

gönderilmesine bakılarak yöneticilerle ilişkisinin bulunduğu, muhtemelen bazı resmî vazifeler üstlendiği düşünülebilir. Öte yandan oğlu Saîd, kardeşleri Muhammed ve İbrâhîm b. Harb'in de hadis râvisi olması, kardeşinin oğlu Süveyd b. Talha'nın hadis tahsil etmesi onun ailesinin ilmî çevreler içerisinde yer aldığını ortaya koymaktadır. Simâk'in nerede vefat ettiği bilinmemektedir.

Simâk b. Harb seksen kadar sahâbîyi gördüğünü belirtmiş; Enes b. Mâlik, Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm, Dahhâk b. Kays, Câbir b. Semüre ve Nu'mân b. Beşîr gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiş; kendi kuşağından İbrâhîm en-Nehaî, Saîd b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî, Muâviye b. Kurre, İkrime el-Berberî, Şa'bî, Alkame b. Vâil gibi tâbîilerden nakilde bulunmuştur. Kendisinden hadis nakledenler arasında başta oğlu Saîd olmak üzere A'meş, Hammâd b. Seleme, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Şerîk b. Abdullah, Zâide b. Kudâme, İbrâhîm b. Tahmân, İsrâil b. Yûnus es-Sebbî gibi hadisçiler sayılabilir.

Hocaları Câbir b. Semüre ile İkrime el-Berberî'den çokça hadis rivayet eden Simâk'in, Câbir b. Semüre'den naklettiği hadislere örnek olarak Hz. Peygamber'in namazlarda hangi sûre ve âyetleri okuduğu, zina eden bir kişinin recmedildiği, intihar eden birinin cenaze namazının kılınmadığı, Resûl-i Ekrem'in şemâilî, bilhassa nübüvvet mührü kabul edilen “ben”le ilgili rivayetler zikredilebilir. İkrime yoluyla İbn Abbas'tan aktardığı rivayetler daha çok tefsirle ilgilidir. İbn Mes'ûd'un oğlu aracılığıyla Simâk'ten yaptığı nakiller arasında Hz. Peygamber'in hadislerini başkalarına aktaranları öven ve müjdeleyen rivayet de vardır.

Ebû Hâtîm er-Râzî, Simâk'in sadûk, sika; Yahyâ b. Maîn de sika olduğunu söyler. İbn Adî'ye göre onun rivayetlerinin çoğunda bir problem yoktur ve hadisçiler bunları terketmemiştir, bu rivayetler hasen mertebesinde. Ancak Simâk'in kendilerinden hadis naklettiği râviler arasında meçhul şahsiyetlerin, hatta sika olmayan kişilerin bulunması onun eleştirilme sebeplerinden biri olmuştur. Ayrıca İkrime tarihiyle İbn Abbas'tan olan rivayetleri dolayısıyla iştirak ettiği halde bazı rivayetleri iştirak ettiği gibi aktarması, başkalarının münkati' olarak rivayet ettiği haberleri, mevsul ve mevkuf rivayetleri merfû diye nakletmesi, çok hata yapması ve telkin kabul etmesi gibi sebeplerle tenkit edilmiştir. Şu'be, Süfyân es-Sevrî ve İbnü'l-Mübârek'in onu zayıf bulduğu, Cerîr b. Ab-

dülhamîd'in ondan hadis almak için yanına gittiği halde ayakta bevlettiğini görünce, "Bu adam bunamış" diyerek kendisine bir şey sormadan geri döndüğü zikredilmiştir. Simâk'in ömrünün sonlarına doğru ihtilâta mâruz kaldığı ifade edilmiş ve kendisinden ihtilâttan önce nakilde bulunanların rivayetleri makbul sayılmış, daha sonra nakledilenleri terkedilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Simâk'in hadislerinde ıztırâb bulunduğunu, Nesâî onun yalnız başına rivayet ettiği hadislere itibar edilemeyeceğini belirtmiştir.

Hadis, tarih ve tefsir kaynaklarında Simâk'in rivayetlerine yer verilmiş, Abdürrezzâk es-San'ânî'nin *el-Muşannef*'inde bunlardan yetmiş, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde seksen, Müslim'in *el-Câmi'u's-Şahîh*'inde yirmi beş, Taberânî'nin *el-Mu'cem*'lerinde 150, İbn Hibbân'ın *eş-Şahîh*'inde 100'ü aşkın rivayeti, ayrıca Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ında elli dolayında tefsirle ilgili haberi kaydedilmiştir. Bu hâfî *el-Câmi'u's-Şahîh*'inde bir yerde onun bir rivayetiyle istişhâdda bulunmuş; Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce de *es-Sünen*'lerinde rivayetlerine yer vermiştir (Wensinck, VIII, 112).

Simâk'in şiir ve eyyâmü'l-Arab konusunda birikimi olduğu belirtilmiş, hatta onun Şa'bi ile özel şiir sohbetleri yaptığı, şiir öğrenmek için yanına gelenleri hadis öğrenmeye gelenlere tercih ettiği nakledilmiştir. Onun rivayet ettiği "Şiirde hikmet vardır" hadisiyle sahâbenin Hz. Peygamber'in yanında sabah namazının ardından mescidde şiir okuduğuna ve Câhiliye günleri hakkında sohbetler yaptığına dair haber kendisinin şiire duyduğu ilgiyi arttırmış olmalıdır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, IV, 173; Ebû'l-Hasan el-İclî, *Ma'rîfetü's-sikât* (nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî), Medine 1405/1985, I, 436; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), IV, 148-149, 151; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, I, 157-158; IV, 229, 279; VIII, 502; Ukaylî, *ed-Du'afâ*, II, 178; İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 460-461; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 191; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 214-216; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ* (nşr. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Beyrut 1406/1986, II, 26; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XII, 115-120; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, V, 245-249; a.m.f., *Mizânü'l-İtidâl*, II, 232-234; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 232-234; Wensinck, *el-Mu'cem*, VIII, 112; Seyyid Mehdi Hârisî, "Simâk b. Harb-i Zühelî", *DMT*, IX, 289.



MEHMET EMİN ÖZAFŞAR

#### SİMÂK b. HAREŞE

(bk. EBÜ DÜCÂNE).

#### SİMÂVNA KADISI OĞLU BEDREDDİN

(bk. BEDREDDİN SİMÂVÎ).

#### SİMCÜRİLER

(آل سيمجور)

IV. (X.) yüzyılda Horasan'da Sâ mânîler adına kumandanlık ve valilik yapan müslüman Türk ailesi.

Ailenin kurucusu Ebû İmrân Simcür ed-Devâtî, Sâ mânî Emîri İsmâil b. Ahmed'in (892-907) gulâmı idi. Nisbesinden Sâ mânî sarayında idarî görev yaptığı anlaşılacaktır. 298'de (911) Sistan'a hâkim olan Sâ mânîler bölgenin yönetimini Simcür'a bıraktılar. Birkaç ay sonra bölgeye Sâ mânî hanedanından Ebû Sâlih Mansûr b. İshak vâli tayin edildi. 300 (913) yılında tekrar Sistan valisi olan Simcür, Emîr Ahmed b. İsmail'in öldürülmesinin (301/914) ardından ortaya çıkan kargaşa döneminde ay-yârların düzenlediği baskına karşı koyamayıp Kuhistan tarafına kaçtı. Bu olayın ardından bölgeyi kısa bir süre için Ebû Sâlih Mansûr ele geçirdi. Ancak Simcür, bir süre sonra Kuhistan'a tekrar hâkim olmayı başardı (303/916). Taberistan Zeydîleri'nin 308'de (921) Leylâ b. Nu'mân kumandasında Cürcân'a gönderdikleri ordu Sâ mânî kumandanı Kara Tegin'i mağlûp etti. Leylâ, Nişâbur'da Hasan b. Kâsım ed-Dâî adına hutbe okuttu. Durumu öğrenen Sâ mânî Emîri Nasr b. Ahmed, Leylâ b. Nu'mân'a karşı bir ordu gönderdi, bu orduda Simcür da yer alıyordu. Leylâ b. Nu'mân, Sâ mânî kuvvetleri karşısında mağlûp oldu, daha sonra da öldürüldü. Nasr b. Ahmed, Hasan b. Kâsım ed-Dâî'nin adamlarının Cürcân'a hâkim olduğunu öğrendiğinde Simcür'u 4000 kişilik süvarî birliğiyle oraya gönderdi. Cürcân'a hâkim olan Simcür daha sonra Mâkân b. Kâkî önünde başarısızlığa uğrayarak Cürcân'ı terketti (Zilhicce 310 / Nisan 923). Sâ mânîler'in Rey şehrini Sâcoğulları'nın elinden almasının ardından buraya vali tayin edilen Simcür'un (314/926) son görevi Herat valiliğidir (yaklaşık 930-932).

Simcür'dan sonra ailenin başına geçen oğlu İbrâhim, Nasr b. Ahmed'in Kirman'a gönderdiği orduda yer aldı. Cürcân'a hâkim olmak isteyen Nasr'ın Ebû Ali Ahmed b. Muhtâc kumandasında gönderdiği ordu yedi aylık bir muhasaradan sonra Cürcân şehrini ele geçince (328 yılı sonları /

Ağustos-Eylül 940) İbrâhim buraya vali tayin edildi. 331 (942-43) yılına kadar bu görevini sürdüren İbrâhim, I. Nûh döneminde Nişâbur valiliğine getirildi (Ramazan 333 / Nisan-Mayıs 945). Bu olay üzerine Ebû Ali Ahmed b. Muhtâc isyan edip Muharrem 335'te (Ağustos 946) Nişâbur'u ele geçirdi. Şevval 336'da (Nisan-Mayıs 948) ölen İbrâhim'in yerine oğlu Ebû'l-Hasan Muhammed geçti. Ebû'l-Hasan'ın ilk görevi muhtemelen Nişâbur şahneliğidir. Ardından Horasan sipehsâlârı tayin edildi. Hakkındaki şikâyetler yüzünden görevinden azledilen (Cemâziyelâhir 349 / Ağustos 960) Ebû'l-Hasan Muhammed ertesi yıl göreve ikinci defa tayin edildiğinde (Zilhicce 350 / Ocak 962) halka karşı iyi davranarak başarılı bir yönetim uyguladı. Ziyârî Emîri Veşmgîr'in (Vuşmgîr) ölümüyle (357/967) Ziyârîler arasında başlayan taht mücadelesine Sâ mânîler adına müdahale eden Ebû'l-Hasan bu dönemde Buhara'daki rakipleri tarafından becerisizlikle itham edildi. Emîr I. Mansûr b. Nûh onu azletmeyi düşündüyse de Buhara'daki faaliyetleriyle emîrin güvenini kazanarak görevde kalmasını başardı. Ebû'l-Hasan, daha sonra Sâ mânîler ile Büveyhîler arasındaki anlaşmazlığın barışla sonuçlanmasında önemli rol oynadı (361/971-72).

II. Nûh, Sâ mânî tahtına geçtikten sonra Ebû'l-Hasan Muhammed b. İbrâhim'e yakınlık gösterdi ve kızıyla evlendi. Ancak bir süre sonra Vezir Ebû'l-Hüseyn (Ebû'l-Hasan) Abdullah (Ubeydullah) b. Ahmed el-Utbî'nin etkisinde kalarak onu görevinden azletti (371/982). Ebû'l-Hasan bunun üzerine Horasan'dan ayrılıp iktâi Kuhistan'a çekildi. Bu sırada Saffârî hanedanının idaresinde bulunan Sistan'ı ele geçirmek isteyen II. Nûh, Saffârîler'le olan meseleleri halletmek için Ebû'l-Hasan'ı bir mektupla Sistan'a gönderdi. Sistan'a giden Ebû'l-Hasan, Saffârîler ile Sâ mânîler arasındaki anlaşmazlığı çözümlendi ve II. Nûh adına hutbe okutarak geri döndü (17 Zilhicce 372 / 2 Haziran 983). Vezir Utbî'nin öldürülmesinden sonra yeni vezir Abdullah b. Muhammed b. Uzeyr, Horasan sipehsâlârı Ebû'l-Abbas Hüsâmüddevle Taş'ı azledip yerine üçüncü defa Ebû'l-Hasan Simcür'ü getirdi (Rebûlellevl 376 / Temmuz-Ağustos 986). Ebû'l-Hasan Zilhicce 378'de (Mart-Nisan 989) Nişâbur'da vefat etti. Yerine geçen oğlu Ebû Ali Muhammed daha babasının sağlığında siyaset sahnesinde faaldi. Simcürî ailesinin devlet içindeki nüfuzunu kırmak isteyen II. Nasr, Emîr Fâik el-Hâssa'yı Horasan sipehsâlârlığına tayin edince Ebû Ali bu durumu ka-

bul etmeyip harekete geçti. Ebû Ali ile Fâik arasında meydana gelen savaşı Ebû Ali kazandı. Bu olayın ardından II. Nûh, Ebû Ali'yi Horasan sipehsâlârlığına tayin edip "İmâdüddeve" lakabını verdi; menşur, bayrak ve hil'at gönderdi. Bastırdığı sikkelerde "emîrül-ümerâ" unvanını kullanan Ebû Ali, bağımsız denilecek kadar kuvvetli bir duruma geldikten sonra Sâmânî Devleti'ni ortadan kaldırmak için bir müttefik aramaya başladı. Bu amaçla Karahanlılar ile bir ittifak yaptıysa da bu kendisine bir fayda sağlamayınca bu defa eski düşmanı Fâik el-Hâssa ile anlaştı. II. Nûh ise Gazneli Hükümdarı Sebük Tegin'den yardım istedi. Herat yakınlarında yapılan savaşı Sebük Tegin kazandı. Ebû Ali daha sonra Fâik ile beraber Sebük Tegin'in oğlu Gazneli Mahmud'u mağlûp ederek tekrar Nişâbur'a hâkim oldu ve bağımsızlığını ilân edip kendi adına hutbe okuttu. Bir süre sonra Fâik ile beraber Sebük Tegin ve oğlu Mahmud'a karşı harekete geçen Ebû Ali Tûs'ta yapılan savaşta yenilince (20 Cemâziyelâhir 385 / 22 Temmuz 995) Hârizm'e kaçtı. II. Nûh'tan af dilemesi üzerine Buhara'ya çağrıldı, burada II. Nûh'un emriyle tutuklanarak hapsedildi (Cemâziyelâhir 386 / Haziran-Temmuz 996). 387 (997) yılında öldü.

Simcûrîler'in son emîri Ebû'l-Kâsım Ali b. Ebû'l-Hasan Muhammed başlangıçta Sebük Tegin ve Sâmânîler'e itaat etti. Bunun üzerine kendisine Kuhistan bölgesinin idaresi verildi. Ebû'l-Kâsım, daha sonra Sâmânî Veziri Abdullah b. Muhammed b. Uzeyr ile Sebük Tegin arasındaki anlaşmazlıktan yararlanıp Nişâbur'u ele geçirdi. Ancak Sebük Tegin'in Karahanlılar ile Sâmânîler arasında antlaşma sağlaması ve kardeşi Buğracuk ile Mahmud'u Nişâbur'a göndermesi üzerine Cürcân'a kaçmak zorunda kaldı. Cürcân'a hâkim olan Büveyhî Emîri Fahrüddeve onu çok iyi karşıladı ve maddî destekte bulundu. II. Nûh'un ve ardından Sebük Tegin'in ölümüyle Gazneli Mahmud'un taht mücadelesi için Nişâbur'dan ayrılması bir kargaşaya sebep oldu. Yeni Sâmânî Emîri II. Mansûr b. Nûh, Horasan sipehsâlârlığına Türk kumandanlarından Begtüzün'ü tayin etti. Ebû'l-Kâsım bu mevkiiye ele geçirmek için Begtüzün ile savaştıysa da başarılı olamayarak Kuhistan'a döndü (Rebiülevvel 388 / Mart 998), ardından Begtüzün ve Fâik ile birleşip Gazneli Mahmud'un üzerine yürüdü. Merv civarında yapılan savaşı Gazneli Mahmud kazanınca (27 Cemâziyelevvel 389 / 16 Mayıs 999) Ebû'l-Kâsım Kuhistan'a kaçtı. Ertesi yıl Sâmânî Devleti'ni diriltmek için

mücadeleye girişen İsmâil b. Nûh ile ittifak yaptı. Ancak Gazneli Mahmud'un kardeşi ve Horasan Sipehsâlârı Nasr b. Sebük Tegin onları mağlûp etti. Esir alınıp Gazne'ye gönderilen (392/1002) Ebû'l-Kâsım'ın ne zaman öldüğü bilinmemektedir. Onun ölümüyle Simcûrî ailesi siyaset sahnesinden çekilmiş oldu. Simcûrîler'in Selçuklular zamanında hâlâ Kuhistan'da buldukları, bunlardan bir kısmının Anadolu'ya giderek Anadolu Selçukluları Devleti'nin hizmetine girdikleri bilinmektedir. Tercüman Tâceddin es-Simcûrî bunlardan biridir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

C. E. Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040*, Edinburgh 1963, s. 29-30, 41, 44, 57-58, 69, 111, 116, 124, 177; a.m.f., "Simdjürids", *EL<sup>2</sup>* (İng.), IX, 612; İkbâl-i Âştîyânî, *Târîh-i Mufasssal-ı İrân* (nşr. M. Debîr-i Siyâkî), Tahran 1346 hş., s. 214-215, 232, 236-240, 250; R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Cambridge 1972, s. 18, 62-64, 70, 93, 118, 159, 202; V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 11, 18, 52, 246, 257, 268, 270-272, 276, 278-283, 287; a.m.f., "Ebû'l-Hasan", *İA*, IV, 83; a.m.f., "Ebû Ali", a.e., IV, 10-11; Erdoğan Merçil, "Muhtacoğulları", *Prof. Dr. Fikret İştîlan'a 80. Doğum Yılı Armağanı*, İstanbul 1995, s. 74-81, 88; a.m.f., "Simcûrîler I: Simcûr ed-Devâtî", *TD*, sy. 32 (1979), s. 71-88; a.m.f., "Simcûrîler II: İbrâhîm b. Simcûr", *TED*, sy. 10-11 (1981), s. 91-96; a.m.f., "Simcûrîler III: Ebû'l-Hasan Muhammed b. İbrahim b. Simcûr", *TD*, sy. 33 (1982), s. 115-132; a.m.f., "Simcûrîler IV: Ebû Ali b. Ebû'l-Hasan Simcûrî", *TTK Belleten*, sy. 195 (1986), s. 547-567; a.m.f., "Simcûrîler V: Ebû'l-Kâsım b. Ebû'l-Hasan Simcûrî", *TED*, sy. 13 (1987), s. 123-138; Aydın Usta, *Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni*, İstanbul 2007, tür.yer.; Ebû'l-Fazl Hatîbî, "Ebû 'Alî Simcûr", *DMBİ*, VI, 41-44; a.m.f., "Ebû'l-Kâsım Simcûr", a.e., VI, 165-166.



ERDOĞAN MERÇİL

## SİMKEŞHÂNE

(سيمكشخانه)

Osmanlılar'da devlet emrindeki altın, gümüş ve sırma işlemecilerinin topluca çalıştığı yer.

Çok eski devirlerden beri bilinen altın ve gümüşten tel çekme sanatı İslâmî dönemde de varlığını sürdürmüştü, "telkârî" denilen maden işçiliğinin ilk güzel örnekleri Ermevîler devrinde ortaya çıkmıştır. Acmeler'den alınan bu sanat için Farsça "tırâz" kelimesi (ipek ve sırma ile işleme, nakış ve süs) kullanılmıştır. Gerek Ermevî gerekse Abbâsî hükümdarları altın ve gümüş tellerle süslenmiş kumaşlara büyük önem vermiş, saraydaki imalâthaneye "dârüt-râz" denilmiştir. Kâbe örtüleri de tırâzdan imal edilirdi. Endülüs'te, tavâif-i mülûk ve

diğer devletlerde de tırâz yapımı mevcuttur. Fâtımîler döneminde önemli bir sanayi şehri olan Kahire'de tırâz sanatı çok ilerlemiş, gerek burada gerekse İskenderiye ve Dimyat'ta devlet ricâlinin ve halkın giyecek ihtiyaçları için bir dikim evi (dârül-kisve) kurulmuştur. Memlûkler döneminde ise gerekli tırâz kumaşların esnaftan sağlanması yoluna gidilmiştir. Altınla imal edilen bu kumaşlardan yapılmış elbiselere "müzerkeş" denirdi. Selçuklu sarayında da tırâz imalâthanesi vardı. Anadolu Selçukluları devrinde Denizli'nin "ak alemli" kumaşları Avrupa'ya da ihraç ediliyordu. Daha İslâmîyet öncesinde tel çekme sanatının var olduğu İran'daki simkeşlik, Osmanlı simkeşliğiyle benzerlik gösterir.

Osmanlılar'da bu sanatın hangi tarihe kadar uzandığı tesbit edilememekle birlikte Fâtih Sultan Mehmed döneminde varlığına dair belgeler mevcuttur. Osmanlı tekstil sanayiinin yan kuruluşu olan simkeşliğin ilk defa nerede başladığı hakkında da kesin bilgi yoktur. Ancak İstanbul'da, Bursa'da ve Selânik'te simkeşhâne bulunduğu bilinmektedir. İstanbul Simkeşhânesi'ne ait en eski belge XVI. yüzyılın son çeyreğine aittir. Bu belgeye göre İstanbul Simkeşhânesi darphâne nâzırının gözetiminde fethin ardından tesis edilmiş, hassa simkeşleri ve halka yönelik imalât yapanlar diye iki kolda faaliyet göstermiştir. Aynı dönemde İstanbul'da ikisi müslümanların, ikisi zimmîlerin elinde olan dört iş yeri vardı. Simkeşlerle ilgili olarak zaman zaman fazla gümüş sarfiyatından kaçınılması yolunda fermanlar çıkarılmıştır.

İlk İstanbul simkeşhânesinin yeri hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak bazı araştırmalarda Binbirdirek Sarnıcı'nın bu işe tahsis edilmiş olabileceği veya XVIII. yüzyılda yapılan Çorlulu Ali Paşa Külliyesi'nin yerinde bulunabileceği ileri sürülür. İstanbul Simkeşhânesi XVII. yüzyıl başlarında günümüze de kısmen ulaşan Beyazıt'taki binasına taşınmıştır. Fâtih Sultan Mehmed zamanından kalma buradaki darphâne III. Ahmed döneminde Emetullah Gülnûş Vâlide Sultan'a temlik edilmiş, o da burayı vakıf giderlerine karşılık Simkeşhâne'ye (Sırmakeş Hanı) çevirtmiştir. Bu değişiklik sırasında binanın köklü bir onarımdan geçtiği, büyük bir kısmının yeniden inşa edildiği anlaşılmaktadır. İstanbul Simkeşhânesi kâgir yedi dükkânla tahtanı ve fevkanı 115 oda, bir mahzen, sim çekmek için bir dolap, gümüş ve altın madenlerinin eritildiği kalhâne, halâsa fırını denilen bir pota, su kanalları, mescid, sıbyan mektebi ve sebilden oluşmaktaydı. Ancak daha sonra

yapılan ilâvelerle Simkeşhâne'nin genişletildiği anlaşılmaktadır. Gerçekten zaman zaman onarımdan geçen İstanbul Simkeşhânesi'ne yeni dükkân ve odalar ilâve edildiği bilinmektedir.

Bursa'da sırma imal edildiği ve bunun mîrî kârhânedede yapılmış olmasından bu şehirde de bir simkeşhânenin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu müessesenin ne zaman faaliyete geçtiği bilinmese de XVII. yüzyılda Bursa Simkeşhânesi'nin teşkilâtli bir kurum olduğu kesindir. Esasta İstanbul Simkeşhânesi'ne bağlı olan Bursa'daki imalâthanenin kendi içerisinde idarî bir yapısı bulunmaktaydı. Bursa Simkeşhânesi XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar faaliyetini sürdürmüştür. Selânik Simkeşhânesi'nin de kuruluş zamanı tesbit edilememektedir. Ancak onun da XVII. yüzyılda faaliyette olduğu ve teşkilât bakımından diğer simkeşhânelere benzediği söylenebilir. Ne zaman kapandığı da bilinmeyen bu müessesenin aynı asırda zarar ettiği bilindiğine göre fazla uzun ömürlü olmadığı düşünülebilir.

Bunların dışında Osmanlı hükümdarlık sarayında bulunan ve "ehl-i hîref" denilen esnaf arasında da simkeş ve kılaptancılar bulunurdu. Sarayın sırma ve kılaptan ihtiyacı önceleri dışarıdan sağlanırken zamanla saray dahilinde karşılanmaya başlanmıştır. "Cemâat-i simkeşân-ı hâssa" denilen bu sanatkârların başında sersimkeş, kethüdâ ve ustabaşı gibi idareciler vardı.

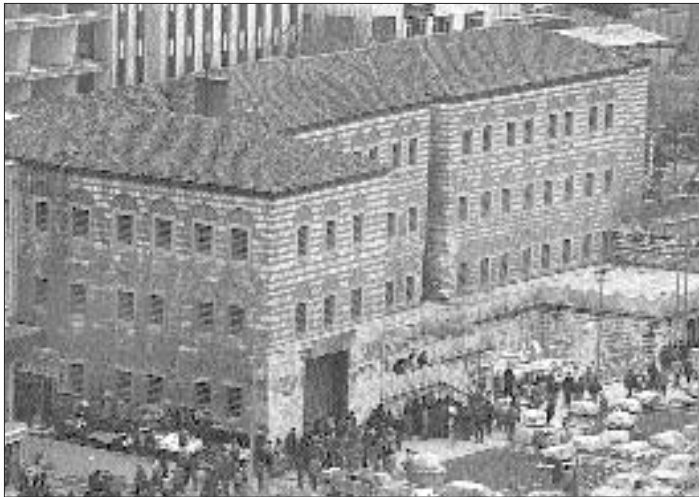
Sirmakeş Hanı da denilen İstanbul Simkeşhânesi'nin giderleri III. Ahmed'in vâidesi Emetullah Gülnûş Sultan tarafından kurulan vakıf gelirleriyle karşılanırdı. Fiilî idaresi mütevellî tarafından yürütülürdü. Simkeşhâne'deki oda ve dükkânların kira gelirleri önemli bir yekûn tutardı. Başlangıçta Darphâne-i Âmire emini tarafından

yönetilen Simkeşhâne muhtemelen XVII. yüzyılda mukâtaaya çevrilmiş ve bunun da esasını sırma ve kılaptan imalinden elde edilen gelirler oluşturmuştur. Altın ve gümüş gibi değerli madenlerin Darphâne dışından temini yasaklanmıştı. Mukâtaa gelirlerinin sarfedileceği yerler, dolayısıyla Simkeşhâne mâmullerinin satış yerleri ve sınırları belirli idi. 1677 yılında İstanbul Simkeşhânesi haseki sultanın hasları arasındaydı. İşlenen sırma, tel ve kılaptanlar İstanbul ve civarında tüketilir, Bursa ve diğer yerlerde üretilen mâmullerin İstanbul'da satışına müsaade edilmezdi. 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşında ve sonraki yıllarda Osmanlı maliyesinden Simkeşhâne de etkilenmiş, diğer bazı mukâtaalar gibi bu kurum da esham uygulaması kapsamına alınmıştır. Ancak bundan beklenen olumlu sonuç elde edilemeden 1787'de Rusya ile, ertesi yıl Avusturya ile başlayan savaşlar maliyeyi daha da sarsmış, Simkeşhâne'nin durumu daha da kötüleşmiş, Darphâne'ye olan borçlarını ödeyemez duruma düşmüş, ilerleyen yıllarda gümüş temin edemez hale gelmiştir. Buna rağmen esham uygulaması kaldırılmamış ve zamanla kısmen de olsa istikrar kazanmıştır. Büyük bir mukâtaa olan Simkeşhâne mukâtaası XVIII. yüzyılda tel ve Bursa Simkeşhânesi mukâtaası olarak ikiye ayrılmıştır.

Bu durumun en yüksek rütbeli âmiri Darphâne-i Âmire emindir (nâzır). Bunun altındaki iki eminden biri doğrudan Simkeşhâne'nin, diğeri ise tel mukâtaasının âmiri durumundaydı. Gerek Darphâne emini gerekse bunun altındaki görevliler defterdarın teklifiyle tayin edilirdi. Bunlar ücretlerini ya maaş şeklinde veya iltizam belinden artan mukâtaa gelirinden alırlardı. Bazan hem maaş hem de üretilen malın imal ve satışından pay aldıkları olurdu.

Eminlerin görev süresi genellikle bir-üç yıl arasında değişirdi. Simkeşhâne esnafı aslında otokontrol bir sisteme sahip olmakla birlikte eminin maiyetinde imalâtın düzenli yapılmasını sağlayan ve suistimalleri önleyen zâbitler de bulunurdu. Darphâne görevlisi olup Simkeşhâne'de üretilen malı teslim alan görevliye "sandukkâr" denirdi. Darphâne'den Simkeşhâne'ye verilen gümüşün hesaplarını tutan görevliye ise "tefe kâtibi" adı verilir. Simkeşhâne mukâtaasının en önemli geliri burada çalışan esnafa satılan gümüşten alınan farktı. Ayrıca Darphâne dışından elde edilen ve koltuk halkası denilen gümüşü kullananlardan cezaen alınan "nezir"ler de önemli miktara ulaşırdı. Belli başlı Simkeşhâne giderlerini ise personel maaşları, emekli olanlara ve eshama verilenler oluştururdu.

Simkeşhâne esnafının önemli bir kısmı Simkeşhâne'de çalışmakla birlikte bir kısmının iş yeri dışarıdaydı. Merkezde çalışanların önemli bir kısmını, Darphâne'den sağlanan 100'er dirhemlik altın ve gümüş çubuklarını sırma ve kılaptan yapımı için elverişli hale getiren sağıcı esnafı teşkil ederdi. Simkeş denilen esnaf ise dokumacılıkta kullanılabilecek nitelikte tel çeken zümreyi oluştururdu. Bunların sayısı zaman içinde değişmiş ve sağıcılık gibi ihtisasa dayalı esnaf ortaya çıkmıştır. Kılaptancı esnafı Simkeşhâne'nin önemli bir zümresini teşkil ederdi. Bunların başlıca görevi "kollâb" denilen eğirme çıkırıyla gümüş telin ipek üzerine sarılmasından elde edilen ipi imal etmektir. Bunlar da mutlaka Simkeşhâne'de bulunan esnaf zümresindedir. Şeritçiler, bükmeçiler, kangalçılar, haffâflar ile altın ve gümüş dışında demir vb. madenden tel çekip sırma ve kılaptan imal eden yalancı simci esnafı Simkeşhâne dışındaki simkeş esnafını oluştururdu. Simkeşhâne'ye bağlı esnaf kolları diğer Osmanlı esnafıyla benzer bir teşkilâta sahipti. Esnafın denetimi, kurumun yönetimi simkeşbaşı, kethüdâ, yiğitbaşı, ustabaşılar ve ihtiyar usta denilen tecrübeli ustalarla sağlanırdı. Mukâtaa, vakıf ve esnaf gruplarından oluşan Simkeşhâne karışık bir yapıya sahipti. Dolayısıyla devletin önemle üzerinde durduğu işletmelerin başında gelirdi. Bu bakımdan para politikasının etkilenmemesi, mukâtaanın sürekliliğinin sağlanması, tüketicinin korunması gibi sebepler yüzünden otokontrol müessesesi dışında bir de üst kontrol müessesesi oluşturulma ihtiyacı duyulmuştu. Bu amaçla da altın ve gümüşün Darphâne-i Âmire dışından sağlanmasının yasaklan-



Simkeşhâne-i  
Âmire -  
Beyazıt /  
İstanbul

ması; mâmullerin kullanımının teşviki; satışın tekelde toplanması; mâmullerde standardizasyon ve işe devamın temin edilmesi gibi tedbirlere başvurulmuştur.

Simkeşhâne'de yapılacak imalât için öncelikli olarak altın, gümüş, kömür gibi malzemelerle hadde, kal ocağı ve çıkırıktan ibaret aletlere ihtiyaç vardı. Malzemenin hazırlanması için sim ve altının eritilmesi, ipeğin bükülmesi ve boyanması gerekirdi. İmalât aşamasında ise çeşitli türlerde tel çekilmesi ve kılaptan sarılması işlemleri gelirdi. Elde edilen teller başta resmî elbiseler olmak üzere serâser, kemha ve diğer telli kumaşlarla ev eşyalarının imalinde kullanılırdı. Simkeşhâne mâmullerinin satılmasında belli kurallar vardı. Meselâ İstanbul'a bağlı olmakla birlikte ayrı bir emin tarafından yönetilen Bursa Simkeşhânesi'nin mâmulleri İstanbul'da pazarlanamazdı.

XVIII. yüzyıl sonlarına doğru, özellikle 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşı ve sonrasında Simkeşhâne büyük bir krize girmiştir. Yeterli gümüşün sağlanamaması kaçakçılığı körüklemiş, bu da mukâtaa gelirlerinin düşmesine sebep olmuştur. Simkeşhâne, Darphâne'ye olan yüklü miktardaki borcunu ödeyemez duruma düşmüştü, birçok esnaf iş yerlerini kapatmak zorunda kalmış, koltukçuluk faaliyetleri artmıştır. XIX. yüzyılda ise simkeşlik sanatının cazibesini yitirmesi üzerine simkeş esnafı başka işlere yönelmeye başlamıştır. Sultan Abdülaziz döneminde kurulan Islâh-ı Sanâyi Komisyonu'nun çalışmaları çerçevesinde simkeş ve kılaptancı esnafının talepleri üzerine Simkeşhâne'nin ıslahı hususunda girişimlerde bulunulmuş, 1866'da kurulması kararlaştırılan Simkeşler Şirketi sayesinde Simkeşhâne'nin tekrar faaliyete geçirilmesi düşünülmüş, 1867'de Simkeşhâne tamir edilmiş ve giriş kapısının üst kısmına Ali Rızâ Efendi hattıyla, "Simkeşhâne-i Âmirî" yazılı bir levha konulmuştur. Simkeşhâne'nin faaliyetini düzensiz de olsa XX. yüzyıla kadar sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Ancak bu asrın başlarında simkeş esnafı dağılmış, zamanla harabe haline gelen Simkeşhâne, İstanbul'un işgali esnasında İngilizler tarafından kapatılmıştır. 1930'lu yıllarda binanın rölövesi çıkarılmış, fakat gelişigüzel bir şekilde esnafa kiralanmıştır. 5 Mart 1956 tarihinde mühürlenilen Simkeşhâne'nin daha sonraki yıllarda Beyazıt-Aksaray yolunun genişletilmesi esnasında üç cephesi yıkılmış, sadece arka cephesi bırakılmıştır. Yapılan onarımlarla mevcut bina 1981

yılında kütüphaneye çevrilmiş olup halen İl Halk Kütüphanesi olarak kullanılmaktadır. Eski binanın cephesinde vaktiyle yer alan ve 1957'de ortadan kaldırılan Emetullah Gülnüş Vâlde Sultan Sebili'nin yerine yakın zamanda kötü bir taklidi yapılarak monte edilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 3, 492, hk. 1460; BA, Cevdet-Darphane, nr. 760, 1138, 1140, 1546, 1614, 1740, 2189, 2446; BA, Cevdet-Belediye, nr. 443, 5318; BA, KK, Evâmir-i Mâliyye Defteri, nr. 2306, 2471, 2472, 2475, 2476, 7224; BA, Darphane Defterleri, nr. 1153, 1154; BA, D.BŞM, nr. 2385; BA, D.BŞM, ISS, nr. 20556; BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 1498; TSMA, D. nr. 7027, 7028, 7029, 7268, 7768, 8851; TSMA, nr. E 6845, 7166; Makrîzî, *el-Hıttâ*, I, 413; Eviya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 565; *Takvîm-i Vekâyi'*, sy. 860, İstanbul 29 Şâban 1263; Ahmed Refik [Altınay], *On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591)*, (İstanbul 1917), İstanbul 1988, s. 70-71, 115-116, 132; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, *1558-1589: On Altıncı Asırda Bursa*, Bursa 1940, s. 30, 94; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 464; H. E. Wulf, *The Traditional Crafts of Persia: Their Development, Technology and Influence on Eastern and Western Civilizations*, Cambridge 1966, s. 42-43; Corci Zeydân, *Târîhu't-temeddüni'l-İslâmî*, Beyrut 1967, I, 146; Yavuz Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalm ve Değişim Dönemi*, İstanbul 1986, s. 103, 109; Rifat Önsoy, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii ve Sanayileşme Politikası*, Ankara 1988, s. 103; P. Lecomte, *Türkiye'de Sanatlar ve Zenaatlar* (trc. Ayda Düz), İstanbul, ts. (Tercüman Gazetesi), s. 76; Himmet Taşkömür, *Osmanlı İmparatorluğunda Simkeşlik ve Tel Çekme: XV-XIX. Yüzyıllar Arası* (yüksek lisans tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Halil İnalıcı, "Bursa Şer'iyye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed'in Fermanları", *TTK Belleten*, XI/44 (1947), s. 697; Haluk Y. Şehsuvaroğlu, "Simkeşhane", *TTOK Belleteni*, XII/169 (1956), s. 3-4; K. Pamukçıyan, "Darphane Ne Zamandan Beri Topkapı Sarayı Dahilindedir?", a.e., XII/175 (1956), s. 7-8; Yekta Ragıp Önen, "Fatih'in Yaptırdığı İlk Darphane", a.e., XII/176 (1956), s. 45; Halil Sahillioğlu, "Bir Mültezimin Zimmem Defterine Göre XV. Yüzyıl Darphane Mukataaları", *İFM*, XXIII/1-2 (1963), s. 146-147; a.mlf., "XVII. Yüzyıl Ortalarında Sırmakçılık ve Altın-Gümüş İşlemeli Kumaşlarımız", *BTTD*, sy. 16 (1968), s. 48-53; İlhan Öz, "Beyazıt Simkeşhane Yapısı Restorasyonu, Theodosius Takı ve Hasan Paşa Hanı'nın Sorunları", *Ayasofya Müzesi Yıllığı*, sy. 10, İstanbul 1985, s. 50-53; A. Grohmann, "Tırâz", *İA*, XII/1, s. 235-249; Gönül Cantay, "Simkeşhane", *DBİst.A*, VI, 561.

DA

### SİMKEŞZÂDE FEYZİ

(ö. 1102/1690)

#### Divan şairi.

1036'da (1626-27) İstanbul'da doğdu. Adı Hasan, babasının adı Mehmed'dir. Beyazıt'taki Simkeşhâne'de gümüş ve altın tel çeken bir zanaatkâr ailesine mensup olduğu için Simkeşzâde künyesini almıştır.

Gençken şiir yazmaya başladığı, ilk mahlası "Sîmî"yi dedesinin simkeşbaşı olması dolayısıyla Şeyhülislâm Zekeriyâzâde Yahyâ'nın verdiği bilinmektedir. On sekiz yaşına geldiğinde Halvetî şeyhlerinden Abdülahad Nûri'ye (Sivâsî) intisap edince şeyhi ona "Feyzî" mahlasını verdi. Fâzıl Molla Çelebi, Bıçakçı Mehmed Efendi, dersiâm Sâlih Efendi gibi hocalardan ilim tahsil edip icâzet aldı. Nakîbüleşraf Kudsîzâde Şeyh Mehmed Efendi'nin yanında muîdlik yaptıktan bir müddet sonra 40 akçe maaşla müderrisliğe başladı. Ayrıca Halvetî ve Nakşibendî şeyhlerinden Kudsîzâde ve Bosnevî Şeyh Osman Efendi ile Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi el-Hâc Ahmed Dede'den icâzet aldı. Halvetîliğin İstanbul'da gelişmesinde ve kollarının açılmasında önemli rolü olan Simkeşzâde, İstanbul'da sırasıyla Seyyid Yâkub Efendi yerine Topkapı dışındaki Takyeci İbrâhim Ağa Camii'ne cuma şeyhi, 1079'da (1668-69) Kılıç Ali Paşa Camii'ne pazar vâizi ve nihayet 1086'da da (1675) Emîr Buhârî Tekkesi'ne şeyh oldu. İstanbul'da 2 Safer 1102 (5 Kasım 1690) tarihinde vefat etti. Emîr Buhârî Tekkesi civarındaki mezar taşında Rüşdî Ahmed Efendi'nin düşürdüğü vefat tarihi kayıtlıdır. Oğlu, *Vekâyi'u'l-fuzalâ* sahibi Şeyhî Mehmed Efendi'dir. Divanında hem beşerî hem tasavvufî aşka yer veren Simkeşzâde'nin şiirlerinde kullandığı dil sade ve samimidir. Tasavvufî neşveyi ön planda tut-

Simkeşzâde Feyzî'nin divanının ilk sayfası (İÜ Ktp., TY, nr. 428)



tuğu şiirlerinde didaktik bir söyleyiş hâkim olup şairliği tasavvufî kimliğinin gerisinde kalmıştır.

**Eserleri. 1. Divan.** Külliyyat halindeki tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 428). Üzerinde Ali Osman Coşkun'un bir doktora tezi hazırladığı (bk. bibl.) divanda üçü na't olmak üzere yirmi beş kaside, dört terkibibend, bir müsemmen, dört müseddes ile Bâkî, Riyâzî, Nev'î gibi şairlerin gazellerine yapılmış yirmi yedi tesdîs, Şeyh Abdülhad Nûri, Meşnevî şârihi Sarı Abdullah Efendi, İsmetî, Riyâzî gibi şairlerin gazellerine tahmîsler, 355 gazel, yirmi dört kıta, on yedi rubâî ve yirmi bir beyit (müfred) mevcuttur. **2. Gamze vü Dil.** Klasik mesnevi tertibindeki eser dinî tasavvufî ve ahlâkî mahiyette olup külliyyatın 1<sup>b</sup>- 51<sup>b</sup> varakları arasında yer almaktadır. Toplam 2220 beyit olan mesnevi 1065 (1654-55) yılında yazılmış ve IV. Mehmed'e sunulmuştur. Eser baştan sona Halvetî tarikatının âdâbını aktardığından bu tarikat için önemli bir kaynak durumundadır. **3. Mi'râcnâme-i Resûl-i Ekrem.** 196 beyitten ibaret olup 1059'da (1649) kaleme alınan eser külliyyatın 52<sup>b</sup>- 57<sup>a</sup> varakları arasında mevcuttur. **4. Cevab-nâme-i Mevlânâ-yı Mukaddis.** Külliyyatın 57<sup>b</sup>-61<sup>a</sup> varakları arasında bulunan 161 beyitlik bu mesnevi Şeyh Abdülhad Nûri'nin cuma şeyhi sıfatıyla yapmış olduğu bir vaazın özeti niteliğindedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Uşşâkizâde İbrâhim, *Zeyli Şekâik* (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, vr. 326<sup>b</sup>; a.mlf., *Zeyli Zeylî-Şekâik*, Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 242, vr. 326<sup>b</sup>; Mustafa Safâî Efendi, *Tezkire*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 213<sup>a</sup>; Belîğ, *Nuhbetü'l-âsâr*, s. 430; Şeyhî, *Vekâiyü'l-fuzalâ*, II, 37-42; Sâlim, *Tezkire*, İstanbul 1315, s. 559; *Sicill-i Osmânî*, III, 202; Osmanlı Müellifleri, I, 139; *Tomar-Melâmîlik*, s. 117; Babinger (Üçok), s. 292; Ali Osman Coşkun, *Simkeş-zâde Feyzî'nin Divanı: İnceleme-Metin-İndeks* (doktora tezi, 1990), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., *Simkeş-zâde Feyzî'nin Mesnevîleri (İnceleme-Metin-Sözlük)*, Samsun 1997; a.mlf., "Simkeş-zâde Feyzî", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sy. 5, Samsun 1990, s. 33-39.



ALİ OSMAN COŞKUN

## SİMNÂN

(سمنان)

İran'da tarihi bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu eyalet.

Elburz dağlarıyla Deştikevir arasındaki geçiş alanında deniz seviyesinden 1132 m. yükseklikte, Hamdullah el-Müstevfî'nin yazdığına göre efsanevî hükümdar Tahmûras

tarafından kurulmuştur (*Nüzhetu'l-kulüb*, s. 161). Bazı kaynaklarda Sengser, Sigsan, Signan, Semînâ yazılışlarına da rastlanan ve anlamı bilinmeyen ismin kökeni hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

Ortaçağ boyunca Kûmis eyaletine bağlı bir yerleşim merkezi olarak geçen Simnân, Abbâsî ihtilâli günlerinde Hasan b. Kahtabe'nin emriyle Hâzım b. Huzeyme tarafından zaptedildiği sırada küçük bir köy durumundaydı (Taberî, VII, 404). Çeşitli dönemlerde Taberistan ve Horasan bölgelerine yapılan seferler sırasında bir uğrak yeri olan Simnân'ın IV. (X.) yüzyılda giderek geliştiği görülür. 330'da (941-42) Taberistanlı kumandan Hasan b. Feyrûzân ed-Deylemî'nin ele geçirdiği şehir (İbnü'l-Esîr, VIII, 390), Gazneliler devrinde I. Mesud'un Kûmis valisi Bahtiyâr b. Muhammed ed-Dâmgânî'nin gayretleriyle mâmur hale getirildi. Her ne kadar 420'de (1029) Irak Oğuzları tarafından yağmalandıysa da (a.g.e., IX, 379) 437'de (1046) burayı gören Nâsır-ı Hüsrev bir yıkım izinden bahsetmez. VI-VIII. (XII-XIV.) yüzyıllarda Alamut İsmâîlîleri ve Bâvendiler bölgede etkili oldular. 618'de (1221) kerpiç surlarla çevrili Simnân'a giren Moğollar şehri yağmalayıp tahrip ederek pek çok kişiyi öldürdüler; Yâkût el-Hamevî, buranın harabe halinde olduğunu söyler (*Mu'cemü'l-büldân*, III, 285). Serbedârî ayaklanmalarında büyük rol oynayan ve 766 (1364-65) yılına kadar onların egemenliği altında kalan Simnân, Moğol ve Timur yönetimlerinin önemli merkezlerinden biri oldu ve çok sayıda vezir yetiştirmesinden dolayı "Dârü'l-vüzerâ" adıyla anıldı. Safevîler ve Kaçarlar devrinde de önemini koruyan Simnân ve çevresini hânedana mensup veya yakın kişiler yönetti. Pehlevî döneminde Mâzenderan eyaletine bağlı bir şehir haline getirildi.

Günümüzde Damgan-Tahrân yolu üzerinde yer alan şehir Tahrân'a 234 km. mesafededir ve nüfusu 2008 yılı başlarına ait tahminlere göre 132.000, 96.815 km<sup>2</sup> yüzölçümüne sahip olan eyaletin nüfusu 584.000'dir. Simnân eyaleti, Simnân, Şâhrûd (131.397), Damgan (59.199) ve Germ-sâr (41.071) olmak üzere dört vilâyete bölünmüş olup eyaletteki şehir sayısı on altıdır. Belli başlıları Mehdişehr, Eyvânkî, Surha ve Bistâm'dır. Simnân eyaletinde tarım ırmak ve kuyu sularıyla yapılır. Elde edilen ürünler arasında buğday, arpa, patates, pamuk, tütün, çam fıstığı, ayçiçeği, şeker

pancarı, üzüm, elma ve incir başta gelmektedir. Hayvancılık ve özellikle dağlık yörelerdeki arıcılık da eyaletin gelir kaynakları arasında yer alır. Bölgenin başlıca yer altı zenginlikleri taş kömürü, kurşun, bakır, demir ve alçı taşıdır. Sanayi dallarından dokuma ve ayakkabıcılık öne çıkmıştır. Tarihî dönemlerden beri üretilen kilim, şal ve değişik yönlü, pamuklu dokuma ürünleri dikkat çeker.

Simnân eyaletinde mevcut birçok tarihî eser arasında en eski eserlerden biri olan Simnân Cuma Mescidi, bunun Gazneli Bahtiyâr b. Muhammed tarafından yaptırılan minaresi, Kaçarlar dönemine ait Dervâze-i Erg ve Mescid-i Sultân, Damgan Cuma Mescidi ve Târihane Camii, Bistâm'da Cuma Mescidi, Bâyezîd-i Bistâmî Türbesi ve Mescidi, Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî Türbesi, Burc-i Kâşâne en önde gelenlerdir. Ayrıca Partlar döneminde İran'ın başşehri olan ve Şehr-i Sad Dervâze (yüz kapılı şehir) adıyla bilinen şehrin harabeleri de günümüzde Damgan'ın güneyinde bulunmaktadır. Selçuklular devrine ait bir diğer eser de Damgan'da Çihilduterân Kalesi'dir.

Ortaçağ'da Simnânî nisbesiyle anılan meşhur simalar arasında mutasavvif Alâüddevle-i Simnânî, muhaddis, Hanefî fakihî ve Eş'arî kelâmcısı Ebü Ca'fer Muhammed b. Ahmed es-Simnânî, muhaddis Halîl b. Hind es-Simnânî, muhaddis Ebü Ca'fer Muhammed b. Ali es-Simnânî, mutasavvif Seyyid Eşref Cihangîr-i Simnânî, çağımızda edebiyat tarihçisi ve yazar Zebîhullah Safâ, Molla Ali Simnânî, Feyz-i Simnânî sayılabilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Tarih* (Ebü'l-Fazl), VII, 9, 404; IX, 599; Makdisî, *Ahşenü't-tekâsim*, s. 356; Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme* (trc. Abdülvehhab Tarzi), İstanbul 1950, s. 5-6; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VII, 148-150; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), III, 285; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 390; IX, 379; Cüveynî, *Tarih-i Cihângüşâ* (Öztürk), I, 189; Müstevfî, *Nüzhetu'l-kulüb* (Strange), s. 161, 173; *Çehre-yi İrân*, Tahrân 1374 hş., s. 216-220; Muhammed Muîn, *Ferheng-i Fârsî*, Tahrân 1375 hş., V, 801; Abdülhüseyn-i Sâidiyân, *Serzemîn u Merdüm-i İrân*, Tahrân 1378 hş., s. 552-553; J. H. Kramers, "Simnân", *IA*, X, 652-653; C. E. Bosworth, "Simnân", *EP* (İng.), IX, 613-614; Dihhudâ, *Luğatnâme*, XVII, 630-631; Ümîd Azîmzâde, "Simnân", *DMT*, IX, 292-294.



NİMET YILDIRIM

## SİMNÂNÎ

(bk. ALÂÜDDEVLE-I SİMNÂNÎ).

## SİMSAR

( السمسار )

Kendi namına,  
fakat müvekkili hesabına  
komisyon karşılığı alım satım yapan  
kimse anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “koruyan, gözeten, alıcı ile satıcı arasındaki aracı” anlamına geldiği gibi her işin / mesleğin ehline **simsâr**, bir yöreyi avucunun içi gibi bilen kişiye ise **simsârü'l-arz** adı verilir. Aslının Ârâmîce’de “pazarlıkçı” (müsâvim) mânasındaki **sifsârâ** veya Farsça’da alıcı ile satıcı arasındaki aracıyı ifade eden **sîb-sâr** olduğu ileri sürülmektedir. Arapça’da **sifsâr** ve **sifsîr** de denir. **Semsere / delâle** (dilâle) alışveriş, **simsâriyye / dellâliyye** ise simsarlık / tellâllik demektir. Kelime Batı dillerine **consal**, **sensal**, **sensalis** ve **sensale** şeklinde girmiştir. Ayrıca Arapça’da gezici simsara **tavvâf** (çerçi), bir yerde sabit simsara **cellâs** (oturakçı), köle / câriye ve hayvan komisyoncusuna **nehhâs** adı verilir. Simsarın en geniş anlamı “bir akdin tarafları arasında onlardan müvekkili olanın hesabına aracılık yapan kimse”dir. Ancak İslâm hukukçularınca özellikle -konsinye satışları dışında bırakacak şekilde- kendi namına, fakat müvekkili hesabına ücret karşılığı alım veya satım yapan kimse kastedilmiştir. Arapça’da **münâdî**, **dellâl** ve **sâih** genellikle aynı mânada kullanılmışsa da örfte simsar ve dellâle farklı anlamlar yüklenmiştir. Meselâ simsar müşteriyi bulup mala veya sahibine götürürken dellâl yanında gezdirdiği metaa alıcı arar. Tarihte Mısır gibi bazı İslâm ülkelerinde kendilerine verilen tekstil ürünlerini ve mücevheratı çat-kapı pazarlama yöntemiyle satan ve bohçacların işlevini gören kadın simsarlar da (dellâle) istihdam edilmiştir. Günümüzde özellikle turistleri komisyon karşılığı anlaştığı otel, motel, dükkân gibi işletmelere yönlendiren kişiye de **hanutçu** (Arapça “dükkân” anlamındaki hânût kelimesinden) denir.

Hz. Peygamber pazar denetimlerinden birinde Bakî’deki simsar olarak nitelenen topluluğa râvinin ifadelerinden kendilerinin de hoşuna gittiği anlaşılın tüccar şeklinde hitap ederek yemin ve boş sözlerden kaçınmalarını tembihlemiştir (Ebû Dâvûd, “Büyû”, 1; İbn Mâce, “Ticârât”, 3; Tirmizî, “Büyû”, 4; Nesâî, “Eymân”, 22-23, “Büyû”, 7). İslâm hukukçularının çoğunluğu bu hadisi delil göstererek simsarlığı câiz saymıştır. Tarih boyunca bazı kişilerin me-

selâ akar / emlâk, kumaş, sebze, kitap, köle, hayvan gibi belli malların simsarlığında uzmanlaştığı ve birçok âlimin “es-simsâr” lakabıyla anıldığı görülür.

Taraflarını simsar (ecîr) ve iş verenin (müste’cir, müvekkil) meydana getirdiği simsarlık akdi emeğin ücret karşılığında süreli olarak temlik ve tahsisini konu alan bir iş (hizmet) sözleşmesidir. Âkıl (mümeyyiz) olması şart koşulan simsar için emeği tahsis etme (iş görme), iş veren için de ücreti ödeme borcu söz konusu olduğundan simsarlık iki taraflı ve bağlayıcı bir akiddir. Ya süre ya da iş (amel) üzerine kurulan simsarlık akdinin konusu bakımından sıhhat şartlarından ilki, ecîr-i hâs ve ecîr-i müşterek ayırımına paralel olarak simsarın vereceği hizmetin süresinin veya niteliğinin önceden tarafların hukukunu koruyucu ve anlaşmazlığa düşmelerini önleyici biçimde bilinmesi ve belirlenmesidir. Ancak yapılacak iş örfen biliniyorsa ayrıca açıklanması şart değildir. Erken dönem Hanefî hukukçularına göre simsarın ecîr-i hâs olarak kiralanması câizken ecîr-i müşterek olarak tutulması câiz değildir. Fakat ikinci şıkka sonraki Hanefî fakihlerinde ihtiyaca binaen cevaz verilmiş, hatta simsar denilince ecîr-i müşterek anlaşılır olmuştur (meselâ bk. *Mecelle*, md. 422). Şâfiîler simsarlık akdinin icâre niteliğinde kurulmasını mutlak olarak tecviz etmiştir. Remlî’ye göre fiyatları önemli farklılıklar gösteren ev, hayvan ve kölenin satışı gibi yorucu işlemler için simsar kiralanması sahihtir. Bu tür muamelelerde simsarın ne kadar hizmet ve zaman vereceğinin bilinmemesine rağmen hizmetin bilinmezliği ihtiyaca binaen önemsenmemiştir. Şâfiîler’e göre hem icâre hem cuâleye uygun bir tarzda sözleşme yapıldığında işin mahiyeti belirlenmişse akid icâre, aksi takdirde cuâle sayılır. Mâlikîler süre yerine hizmetin vasfı belirlenerek kurulan sözleşmeyi cuâle olarak niteler. Eğer cu’l takdir edilmemişse ecîr-i misl gerekir; ancak mücâale için tarafların bildiği bir temâmül varsa ona itibar edilir.

Akid konusuyla ilgili ikinci şart simsarlık hizmetinin şer’an serbest ve fiilen mümkün olmasıdır. Bundan dolayı içki ve mудар hayvan gibi haram mallar için yapılan simsarlık geçersizdir. Şehirlinin bedevî adına satışı da meşrû görülmez; zira Resûl-i Ekrem şehirlinin bedevînin malını pazarlamasını yasaklamıştır. Ancak İbn Abbas’ın şehirlinin bedevîye simsarlığı şeklinde yorumladığı bu yasağın (Buhârî, “Büyû”, 68-71, “İcâre”, 14; Müslim, “Büyû”, 19; Ebû Dâvûd, “İcâre”, 11; İbn Mâce, “Ticârât”, 15; Nesâî, “Büyû”, 18) satım akdinin özüne

veya aslı unsurlarına değil mücâvir veya hâricî vasfına ilişkin olduğu ileri sürülerek söz konusu işlemler genelde dinen günah, fakat hukuken (kazâen) geçerli sayılmıştır. Süfyân es-Sevrî’nin mekruh gördüğü riwayet edilen simsarlık da bu türe mahsus olabilir (İbn Ebû Şeybe, IV, 454). Ayrıca sonucun elde edilmesinin sadece simsarın amelîne değil, aynı zamanda meselâ bir malın belli bir şahsa satılması gibi üçüncü kişilerin uygun fiillerine ve elverişli dış unsurlara bağlı olduğu bir hizmetin ifasının da simsarlık akdine konu edilmesi câiz sayılmamıştır. Bu tür işlerde akdin süre üzerine kurulması önerilerek tarafların haklarının korunmasına ve beklenmedik zararların önlenmesine çalışılmıştır.

Simsarlık hizmetiyle beraber akdin konusunu teşkil eden ücretin sonradan tarafları anlaşmazlığa ve mağduriyete düşürmeyecek ölçüde belirli, bilinin ve hukukî değere sahip (mütekavvim) bir mal olması şart koşulmuştur. Dolayısıyla ücretin tamamen veya kısmen bilinmezliği sonucunu doğurarak simsara zarar veren ücret tayini usulleri onaylanmamıştır. Ücretin kazançtan bir pay şeklinde tesbit edildiği simsarlık akdinin câizliği konusunda görüş ayrılıkları vardır. İbn Abbas, mal sahibinin kendi belirlediği bir bedelle satış fiyatı arasındaki farkı komisyon olarak simsara bırakmak üzere anlaşma yapmasını tecviz etmiştir (Buhârî, “İcâre”, 14). Mâlikîler’in meşhur görüşüne ve diğer üç mezhebe göre simsarlık ücretinin belirli olması şarttır. Serahsî’ye göre simsarla muayyen bir ücret karşılığında iş veya süre belirlenerek anlaşılması câizken bunun dışındaki bütün belirsizlikler fâsiddir. Bezzâzî ikisinin de belirlenmediği simsarlık akdini ecîr-i misl takdir edilmesi kaydıyla kamu ihtiyacı gereği câiz sayarken bazı Hanefîler, simsarın komisyonunun işlem bedeli üzerinden yüzdelik olarak belirlenmesinin haramlığına hükmetmişlerdir. Mâlikîler simsarla ücret ve süre tayini şartıyla icâre akdi yapılmasına cevaz vermişlerdir. İmam Mâlik ve Rebîa b. Ebû Abdurrahman işlem bedeli üzerinden belli bir yüzde karşılığı -hiç iş yapılmamışsa ücretsiz- simsarlığı cuâle sayarak sakıncalı görmemiştir. Hanbelfîler’e göre simsarlık akdi ya süre veya hizmet belirlenerek icâre akdi şeklinde yapılabilir. Simsarla alım veya satım gibi belli bir işi belirli ücret karşılığında yapmak üzere muayyen müddet için anlaşılması icâre çerçevesine girer. Zaman yerine hizmetin tayiniyle bedel üzerinden belli bir yüzde veya alınan / satılan fiyat veya vasfı muayyen parça başına sabit bir ücret takdir

edilebilir. Ahmed b. Hanbel'e göre bunların dışındaki uygulamalar ücrette belirsizlik doğuracağından câiz değildir. Buna rağmen işlem gerçekleştirilirse Ebû Sevr ve İbnü'l-Münzir'e göre simsar ecr-i misli hak eder.

Akdin süre üzerine kurulduğu durumlarda ecir-i hâs konumundaki simsar akid konusu hizmeti vermeye hazır, işin ifası da mümkün olduğu halde iş veren haksız ve özürsüz olarak onu işe başlatmaz veya ifayı kabulden kaçınır ve bu şekilde akid süresi dolarsa ifa ve teslim hükmen gerçekleşmiş sayılır ve kararlaştırılan ücretin ödenmesi gerekir. Hanefiler'e göre ecir-i hâs olarak kiralanan simsar, üzerinde anlaşılan ücrete belirlenen müddet için iş başı yapmasıyla o süre boyunca hiç iş bağlamasa bile hak kazanır (*Mecelle*, md. 425, 475). Ecir-i müşterek olarak kiralanan simsar sadece iş görmesi durumunda -onlara göre bu tür akidler fâsid olarak kurulduğu, fakat ihtiyaca binaen câiz sayıldığı için- ecr-i müsemâyî değil onu geçmeyecek miktardaki bir ecr-i misli hak eder; çünkü ücrete istihkakının sebebi kendisinden istenen işlemi tamamlamasıdır (*Mecelle*, md. 424, 469). Nitekim mezhepte tercih edildiği ve *Mecelle*'de de geçtiği üzere (md. 577) bir dellâlin satamadığı malı daha sonra sahibinin veya bir başka simsarın satması durumunda ilki ücret almaz. Diğer üç mezhebe göre ise icâre akdi sahihse simsar üzerinde anlaşılan ücreti, bâtılsa ecr-i misl alır. Malını müzayede usulüyle bizzat satmak isteyen kişi sadece çığırkanlık yapmak üzere birini kiralsın ve sonuçta satış gerçekleştirilemezse çığırkana görev süresi veya hizmetinin vasıfları tayin edilmişse belirlenen ücret gerekir, aksi takdirde gerekmez. Mâlikîler ise simsarın ücretinin çalıştığı süreye göre takdir edileceği kanaatindedir. Meselâ işi belirlenen sürenin yarısında tamamlarsa yarım ücret alırken süre dolduğu halde hiç iş bitirememiş bile olsa ücretin hepsine hak kazanır, zira akid simsarlık üzerine kurulmuştur. Simsarın belirlenen süre içinde malı satarsa muayyen maktû bir ücret, satamazsa onun yarısı karşılığında anlaşması da câiz sayılmıştır. Mâlikîler'den Ebû'l-Hasan el-Kâbisî'ye göre bir simsarın uğraşıp aldığı en iyi teklifi mal sahibi beğenmeyince işten çekilmesi ve tutulan ikinci meslektâşının malı aynı fiyata sattığını öğrenince ücret talep etmesi halinde satışın zamanlamasına bakılır. Eğer önceki pazarlamaya yakın bir vakitte gerçekleşmişse ücret iki simsar arasında emekleri oranında paylaşılır.

Ancak araya mal sahibinin ilk girişimden sonra pazarlamadan vazgeçtiği anlaşılacak kadar bir fâsıla girmişse birinci simsar hak sahibi olmaz. İbn Ebû Zeyd, bir simsarın verilen en yüksek teklif beğenilmediği için satamayıp iade ettiği bir malı sahibinin aynı fiyata veya biraz eksik ya da fazlasına hemen elden çıkarması durumunda dellâliyenin sabit olduğu kanaatindedir. İbyânî'ye göre mal sahibi aynı fiyattan hem de simsarın bulunduğu müşteriye satış yaparsa onu haklı olarak mahrum etmeyi amaçlamış olabileceğinden dellâliyi ödemek zorundadır. Ancak malı daha iyi bir teklif alacağını umarak başka simsara vermişse hangi fiyata satılırsa satılın ücretin tamamına o hak kazanır; öncekine bir şey düşmez. Ayrıca ecir-i müşterek konumundaki simsar sözleşme konusu işi tamamen ifa ettikten sonra onun kusurundan kaynaklanmayan herhangi bir sebeple satım veya alım işlemi feshedilirse akdin fesadı gerekçe gösterilerek ücret geri alınmaz. Hanefiler'e (*Mecelle*, md. 579) ve Mâlikîler'e göre satıştan sonra istihkak, ayıp, ikâle vb. sebeplerle malın geri verilmesi veya akdin feshedilmesi simsarlık ücretini düşürmez ya da alınan dellâliyenin iadesini gerektirmez. Ancak satılan malın vakfa ait olması gibi bir sebeple akid aslen kurulmamış hükmündeysen simsar ücreti hak etmez, almışsa da iadesi gerekir. Mâlikîler'e göre satılan mal sahibinden kaynaklanan bir aldatmaca olmaksızın ayıp muhayyerliği kullanılarak geri verilmişse simsarlık ücretinin iadesi gerekir, yani dellâl malın çalıntı veya ayıplı olduğunu bildiği halde gizlemişse hiçbir şekilde ücrete hak kazanamaz.

İslâm hukukçuları simsarın ücretinin onu tutana ait olduğu hususunda esas bakımından görüş birliği içindedir. Bununla beraber ayrıntılarda bazıları şarta, bazıları da hem şart hem örfe itibar edileceği kanaatindedir. Hanefiler'e göre malı sahibinin onayla satan simsarın ücreti satıcıya ait olup bu konuda örfe bakılmaz. Ancak simsar alıcı ile satıcının arasını bulmuş, fakat malı bizzat sahibi satmışsa örfe göre ücret satıcıya veya alıcıya yahut her ikisine yüklenbilir. Simsar malı fuzûlî olarak satarsa satış akdi mevkuttur; mal sahibinin onayıyla geçerlilik kazanırsa da işlemi teberru kabiliinden yaptığı farzedilen simsar dellâliye ücreti alamaz. Mâlikîler'e göre aksi yönde bir şartın veya örfi uygulamanın yokluğu halinde asıl olan simsarlık ücretini müvekkil ödemesidir; ancak karşı tarafın daha önce şart koşulmamış ödemesi bağış kabiliinden câizdir. Simsar fiyatı or-

taya çıkmış malı -sahibinin çıkarını gözetmesi durumu hariç- izinsiz satmamalıdır. Şâfiîler simsarlık ücretinin satıcıya düştüğü, müşteri tarafından ödenmesinin şart koşulması durumunda akdin fâsid olacağı kanaatindedir. Müşterinin simsara hibe kabiliinden ödemedede bulunması câiz sayılmakla birlikte bunu yükümlü olduğu zanıyla yapmışsa ödediği miktarı geri isteyebilir. Simsar, ücretinin mal sahibince ödenmediği şeklindeki bir yalan beyanla müşteriden de komisyon almışsa iade etmesi vâcibtir. Hanbelîler'e göre herhangi bir şart koşulmamışsa simsarlık ücreti müvekkile aittir. Mâlikîler'in görüşü esnekliği açısından günümüz şartlarına daha uygun görünmektedir; çünkü taraflardan birine meşrû yarar sağlayan böyle bir sahih muteber şartın koşulması akdin muktezâsına aykırı düşmez. Nasla çelişmeyen örf de muteberdir.

Mal, sahibinin belirlediği fiyattan daha yüksek bir bedelle satılırsa aradaki fark satıcındır; simsar ücretten fazlasına hak sahibi olmaz. Ancak ücret belirlenmemişse ecr-i misl alır (*Mecelle*, md. 578). Mal sahibince simsara bir değer bildirilip onunla satış fiyatı arasındaki farkın komisyon olacağı üzerinde anlaşmaya varılsa bu icâre akdi ücretin belirsizliği sebebiyle fâsid, simsar da ecir-i müşterek hükmündedir. Ebû Yûsuf'a göre eğer aradaki farkı bölüşmek üzere sözleşilmişse simsar malı pazarlayamaması veya sadece belirlenen fiyattan satabilmesi durumunda ücret almaz. İsteneenin üzerinde bir bedelden satarsa farkın yarısını aşmayacak bir ecr-i misli hak eder; fetva da bu yöndedir.

*Mecelle*'ye de yansıdığı üzere (md. 1504) Hanefiler'e göre simsar vekâleten sattığı malın karşılığını müşteriden tahsil etmeye mecburdur; çünkü o hizmetine mukabil ücret almakta ve yaptığı iş de ancak semenin tahsilıyla tamamlanmaktadır. Şâfiîler, simsarın müvekkili tarafından yetkilendirilmediğçe malın satış bedelini kabzetmemesi gerektiğini düşünmektedir. Mâlikîler'e göre simsar satışına vekil kılındığı malı bütün gayretini gösterdikten sonra en iyi teklifi verene sahibinin onayını almaksızın satarsa işlem câiz olmaz. Ancak mal sahibi başlangıçta simsarı buna yetkilendirmişse câizdir. Şâfiîler, simsarın tekstil imalâtçısına ve tüccara mallarını kendisinden başkasına sattırması şartıyla borç vermesini menfaat karşılığı ikrazı yasaklayan hadisler gereği haram saymıştır. Simsarın mescidlerde satış yapmasının câiz olmadığı konusunda görüş birliği vardır.



Esasen müvekkiline karşı emanetçi konumunda görüldüğünden simsar, uhdesindeyken telef / zayi olan veya zarar gören mal yahut semeni tazminle mükellef sayılmamakla beraber kasıtlı ve kusurlu fiiliyle verdiği zararı öder. Ayrıca simsarın akidde kararlaştırılan hususlara, örf ve âdetten doğan ölçülere, iş verenin dinen ve hukuken geçerli emir ve şartlarına aykırı bir davranışla sebep olduğu zararı ödemesi gerekir. Ancak bu konuya ilişkin ayırtılarda görüş farkları vardır. Hanefîler'e göre simsar müvekkilinin malını bir başkasının veya kendisinin ile karıştırırsa tazminle mükellef olur. Kâdîhan gibi bazı Hanefîler, simsarı uhdesindeki malı yabancıya emanet edip veya müşteride bırakıp ayrılması gibi durumlarda tazminle yükümlü tutar; çünkü emanetin emanete verilmemesi kuraldır. İbn Âbidîn, âdet gereği incelemesi için malı müşteriye veren ve sonra onu gözden kaçıran simsarı tazminle yükümlü tutmaz. Ona göre simsar, satışını üstlendiği malı sultan veya emîre bile bile gabn-ı fâhiş sayılacak miktarda bir tenzilâtla satarsa farkı tazmin eder. Hanefîler simsarın satmaya vekil kılındığı malı iade ettiğini, sahibinin ise almadığını söylemesi durumunda yeminle beraber simsarın kavlinin kabul edileceği kanaatindedir. Malın teaddîsiz helâk olduğunu söyleyen simsarın durumu da böyledir. Mâlikîler, simsarın yetkilendirilmesi dışında malı müşteride bırakıp onun fiyat teklifini görüşmek için müvekkiline gitmek üzere ayrılması gibi durumlarda tazmin yükümlülüğü olduğu kanaatindedir. Müşteri malın kendi elindeyken kaybolduğunu ikrar ederse mal sahibi ikisinden hangisini isterse ona ödetir. Malı kabzdan sonra, ancak henüz pazarlamaya başlamadan önce kaybeden simsarın aşırı ihmali söz konusu değilse tazmin sorumluluğu yoktur; çünkü müvekkilinin emanetçisi konumundadır. Aynı gerekçeyle simsar malı geri verdiğini, sahibi ise aksini ileri sürerse simsarın sözüne itibar edilir. Fakat onlar malın ayıplı veya istihkaklı çıkması halinde simsara tazmin sorumluluğu yüklemeyiz. Simsar satamayıp iade ettiğinde sahibi malının olmadığını ileri sürerse müddeiye iddiasını kanıtlaması, haklılığında ısrarlı davranan simsara ise yemin gerekir. Ancak şüpheye düşen ve doğru malı bulamayan simsar iddia sahibine yemin etmesi durumunda tazminle mükelleftir. Hanbelîler simsarın ecîr-i hâs ve ecîr-i müşterek olmasına göre farklı icthadlara sahiptir. Birinci durumda itlâf kastı veya ifrat yoksa vekil gibi, ikinci durumda ise kendi fiili ve

ya hatası bulunmuyorsa mudârib gibi tazminle yükümlü tutulmaz. Öte yandan simsarların yalan beyanda bulunmalarının uygulamada çok karşılaşılan bir durum olması kasıt veya kusur karînesi sayılarak doğruluklarıyla tanınan veya aksini ispatlayanlar dışında kendi fiilleri sonucunda meydana gelen telef ve hasarı tazmin etmeleri hükmü benimsenmiştir.

Simsarlık şirketinin hükmü hususunda görüş ayrılığı vardır. Hanefî ve Şâfiîler'e göre câiz değildir. Hanefîler bir nevi ebdân şirketi sayılan bu ortaklıkta sermaye bulunmadığını, ortaklarından her birinin yapacağı icâre akdinde harcayacağı emek veya sürenin diğerlerininkinden muhtemel farklılığı sebebiyle akdin konusunda belirsizlik olduğunu, dolayısıyla kâr paylaşımına belli bir ölçü konamayacağını ileri sürerler. Ebdân şirketini bâtil sayan Şâfiîler simsarların ortaklığını da tecviz etmez. Ahmed b. Hanbelî'den olumlu bir görüş rivayet edilmesine karşılık simsarların ortaklığı akidsiz iş birliği olması durumu dışında Hanbelîler'in çoğunluğunca câiz sayılmaz. Çünkü şirket vekâlet ve damân (hukukî sorumluluk) üzerine kurulur; halbuki simsarların ortaklığında birinin diğerini başkasının malının satımına / alımına vekil kılması mümkün olmadığı gibi aralarından birinin zimmetine geçen herhangi bir borç da emek taahhüdü de yoktur. Buna karşılık Hanbelî fakihî Takıyyüddin İbn Teymiyye, simsarın satmaya vekil kılındığı malı bir başka meslektaşına devretmesini ve dolayısıyla simsarların ortaklığını örf'e uygun olması veya mal sahibinin rıza göstermesi halinde tecviz etmekte, İbn Kayyim el-Cevziyye de zincirleme vekâlete cevaz verilmesi durumunda ortaklığın sahih, aksi takdirde gayri sahih olacağını söylemektedir. Mâlikîler'e göre ortakların aynı malın satımını / alımını beraberce yapmaları şartına bağlanan simsarlık şirketi câizken birbirlerinden bağımsız olarak iş gördükten sonra kazandıklarını paylaşmaları esasa dayandırılanı câiz değildir.

Hisbeye dair eserlerde simsarlıkla ilgili bazı kurallara özel vurgu yapılır. Buna göre simsar, 1. Satıcı veya alıcı istemedikçe re'sen fiyat arttırımına gitmemelidir. 2. Mal sahibiyile ortaklık kurmamalıdır. 3. Sahibinden gizleyerek malı kendisi için veya başka simsarlarla ortak olup şirketi için satın almamalıdır. 4. Müşteriye maldaki ayıpları açıklamalıdır. 5. Kendisine ait malı başkasınınmış ve fiyatı arttırıyormuş gibi yüksek bir bedelle pazarlamaya çalışmamalıdır. 6. Çalıntı olma ihtimali bulunan malı satmamalıdır. 7. Farklı satıcılardan

aldığı malları birbirine karıştırmadan ayrı ayrı pazarlamalıdır. Öte yandan dükkân sahiplerinin kendilerine gelen satıcıları güvenilebilir olduğunu ileri sürdükleri simsara yönlendirmeleri karşılığında komisyondan üzerinde anlaştıkları bir pay almaları haram sayılmıştır. Günümüzdeki komisyonculuk simsarlık çerçevesine girerken konusuna işlemler farklı değerlendirilmelidir (simsarlıkla ilgili diğer bazı konular için ayrıca bk. DELLÂL; MURÂBAHA; MÜZAYEDE; SAK).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, "sıfîr" md.; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmî'u's-şâgîr*, Beyrut 1406/1986, s. 421; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, IV, 454, 557; V, 10; Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 456-458, 491; Küleynî, *el-Fürû' mine'l-Kâfi* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, III, 513; V, 285-286; İbyânî, *Mesâ'ilü's-semâsire* (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Beyrut 1992; Suğdî, *en-Nuteffî'l-fetâvâ* (nşr. Selâhaddin en-Nâhî), Beyrut-Amman 1404/1984, I, 536; II, 575; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi fi fikhî ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî* (nşr. M. M. Uhayd el-Morîtanî), Riyad 1400/1980, I, 375-376; Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 114-116; Kâdî İyâz, *Mezâhibü'l-hükkâm fi nevâdiri'l-aḥkâm* (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Beyrut 1990, s. 162-169; Celâleddin eş-Şeyzerî, *Nihâyetü'r-rütbe fi talebi'l-hisbe* (nşr. Seyyid el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 64; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 150; V, 270; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn* (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1405/1985, IX, 69; a.mlf., *el-Mecmû'*, IX, 170; Şehâbeddin el-Karâfî, *ez-Zâhire* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, V, 73, 88, 162; VI, 10; X, 392, 396; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, XXIX, 305; XXX, 54-55, 97-99, 389; İbnü'l-Uhuve, *Me'âlimü'l-kurbe fi aḥkâmi'l-hisbe* (nşr. M. Mahmûd Şa'bân - Sıddîk Ahmed İsâ el-Mutîfî), Kahire 1976, s. 216-217; Ebû Ali Ömer b. Kaddâh el-Hewârî, *el-Mesâ'ilü'l-fikhîyye* (nşr. M. Ebû'l-Ecfân), Malta 1996, s. 155; İbn Bessâm el-Muhtesib, *Nihâyetü'r-rütbe fi talebi'l-hisbe (Fi't-Türâşi'l-iktisâdi el-İslâmî* içinde), Beyrut 1990, s. 375-376; İbn Kayyim el-Cevziyye, *eṭ-Ṭuruku'l-hükmiyye* (nşr. M. Cemîl Gâzî), Kahire, ts. (Matbaatü'l-Medenî), s. 358; Şemseddin İbn Müfliḥ, *el-Fürû'* (nşr. Ebû'z-Zehârâ Hâzîm el-Kâdî), Beyrut 1418, IV, 303; Cündî, *Muḥtaşaru'l-Allâme Ḥalîl fi fikhî'l-İmâm Mâlik* (nşr. Ahmed Ali Harekât), Beyrut 1415/1995, s. 184, 246; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id* (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1405, I, 146; III, 296; Burhâneddin İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, II, 328-331; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-hilâf* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1376/1957, VI, 17, 394; Mewâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, Beyrut 1398, IV, 453; V, 195, 390, 429; Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1401/1981, VIII, 355-364; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne'l-meṭâlib* (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 1422/2001, V, 458, 479; Menûfî, *Kifâyetü't-tâlibi'r-rabânî*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 178; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl* (nşr. Zekerîyyâ Umeyrât), Riyad 1423/2003, IV, 239, 451-452; V, 71, 430, 506; VI, 14; İbn Nuceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, Beyrut, ts. (Dârü'l-

ma'riye), VII, 89, 96, 150, 268; a.m.f., *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. M. Mutî' el-Hâfiz), Dimaşk 1403/1983, s. 223; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1404/1984, V, 266, 269-279; Buhûtî, *Keşşâfû'l-kunâ'* (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, III, 530-531; IV, 206; V, 153; a.m.f., *Şerhu Münthe'l-irâdât*, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 231, 350, 352, 376-380; Kalyûbî, *Hâşiye 'alâ şerhi Minhâci't-tâlibîn*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 218; *el-Fetâva'l-Hindîyye*, IV, 450-451; Şebrâmelîsî, *Hâşiye 'alâ Nihâyeti'l-muhtâc* (Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc* içinde), Beyrut 1404/1984, V, 269-270; Ahmed b. Saïd el-Müceydî, *et-Teysir fi ahkâmî't-tes'ir* (nşr. Mûsâ Lekbâl), Cezayir 1970, s. 55; Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir* (nşr. Muhammed İliş; Desûki *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir* içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 6, 128; IV, 8, 26-27; Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb 'alâ Şerhi'l-Haîtib*, Beyrut 1398/1978, II, 387; III, 168; Muhammed b. Ahmed ed-Desûki, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir* (nşr. Muhammed İliş), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 129; IV, 26-27; Mustafa es-Süyûtî, *Metâlibü üli'n-nühâ fi şerhi Gâyeti'l-münthehâ*, Dimaşk 1380/1961, III, 551-552, 612-613; IV, 212; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, tür.yer.; *Mecelle*, md. 424, 425, 469, 475, 577, 578, 579, 1504; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, I, 456, 693, 697-700, 926-928; III, 936-937; M. Amîmülhân el-Müceddidî, *Kavâ'idü'l-fikh*, Karaçi 1407/1986, s. 293, 326; Abdülkerim el-Hatîb, *es-Siyâsetü'l-mâliyye fi'l-İslâm ve şilatühâ bi'l-mu'âmelâti'l-mu'âşıra*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'riye), s. 173-175; Abdullah Alwi Bin Haji Hasan, "al-Mudârabah (Dormant Partnership) and its Identical Islamic Partnerships in Early Islam", *HI*, XII/2 (1989), s. 22-23; Hâlid Abdullah eş-Şuayb, "Ahkâmü's-semsere fi'l-fikhî'l-İslâmî", *Mecelletü's-şer'i'a ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, XXI/66, Küveyt 1427/2006, s. 263-306.



CENGİZ KALLEK

## SİMURG u ANKA

(bk. ANKA).

## SİMYA

(السيمياء)

### Bazı değersiz metallere

altın elde etmeyi amaçlayan uğraşı; eski kimya; geleneksel gizli ilimlerde bir sihir tekniği.

Etimolojisi kesin biçimde yapılamayan kelimenin genelde "sıvı akıtmak, metal dökmek" anlamındaki Grekçe *khymeianın* Arapça'ya *el-kîmiyâ*' ve *es-sîmyâ*' yazılışlarıyla geçmiş şekli olduğu kabul edilmektedir. İslâm ilim ve düşüncesine ait eserlerin Latince'ye çevrilmesiyle birlikte *el-kîmiyâ*' *alchemy* şeklini almış ve Batı dillerindeki *chemistry* (kimya) kelimesinin kökenini oluşturmuştur (Anawati, III, 854).

Simya insanlığa iki konu için etkili çözüm sözü vermiştir: Sonsuz bir zenginlik

ve ölümsüz bir hayat. Bunların ilkinde demir, bakır, kurşun gibi değersiz metallere altın ve gümüş elde edilmesi yoluyla, ikincisine de "iksir" denilen sihirli madde sayesinde ulaşılabileceğini ileri sürer. Kendi gizemli yöneliminde metal dönüşümünü ve iksir yapımını hedeflediği için aynı zamanda kimya işlemlerini ve metalürji süreçlerini kapsayan bir laboratuvar etkinliğidir. Ancak gerçek bir simyacı asıl amacı genel kabule göre bunlar değil dünyanın ve evrenin işleyişini anlamak ve buna müdahale etmektir.

Simya Hıristiyanlığın ilk yıllarında eski Mısırlılar'ın metalürji, boya ve cam yapımı gibi alanlardaki endüstriyel yetenekleriyle Asurlular, Babililer ve Grekler'in felsefi düşünce yapılarının birleştiği Helenistik kültürün merkezi İskenderiye'de yapılan çalışmalarla başlar. O dönemin kültür dili Grekçe olduğu için kaleme alınan ilk eserler bu dildedir ve çoğu Mısırlı Zosimos'a (350-420) aittir. Metallerle insan bedeni, kimyasal işlemlerle insan erginlenme törenleri, insanın mânevî yönlerinin yetkinleştirilmesiyle metal altın arasındaki metaforik ilişkilerin ilk örneklerine rastlanan erken dönem simya kaynaklarında yahudi Mary, Agathodaimon ve Kleopatra gibi efsanevi yazarların isimleri geçmekte ve bu alanın kurucusunun Hermes Trismegistos olduğu söylenmektedir (Taylor, *The Alchemists*, s. 60-62; ayrıca bk. HERMES).

Köklerini İskenderiye simyasından alan ve bir yandan süflîliğe ve İranlı Şeyhiler gibi bâtinî okullara, bir yandan da zanaatlar ve loncalara bağlı sembolik bir madde bilimi olarak İslâm simyasının ilk temsilcisi Hâlid b. Yezîd, ondan sonra gelen iki önemli ismi ise Ca'fer es-Sâdik ile öğrencisi, İslâm simyasını doruk noktasına çıkaran Câbir b. Hayyân el-Küfî'dir. Câbir'in simya anlayışının temelinde dört unsur (toprak, su, hava, ateş), dört nitelik (sıcak, soğuk, kuru, nemli), denge kuramı ve civa-kükürt kuramı vardır. Doğadaki her şey dört elementin dört nitelikle belirli şekillerde birleşmesinden meydana gelir. Denge kuramına göre görünür ve görünmeyen evrende tam bir düzen ve oran hâkimdir; simya bu oranı anlamak ve oluşturmaktır (Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, s. 263). Bu sebeple Câbir simyasında sayısal sembolizm ve oranlı sayılar çok önemlidir. Civa-kükürt kuramı da minarellerin oluşumunu açıklamakta kullanılır. Diğer simyacılar gibi Câbir'in bir ilgi alanı da insana ölümsüz hayat sağlayabilen ve bütün değersiz metallere altın elde edilmesinde kullanılan

bilen iksiri elde etme teknikleridir. Câbir'in yanı sıra simya çalışmalarıyla tanınan bir diğer isim Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'dir. Câbir ve Râzî simyacılar tarafından simyanın büyük ustaları sayılmış ve her ikisinin aynı akıma bağlı olduğuna inanılmıştır. Fakat gerçekte Râzî, eserlerinde Ca'fer'in dilini kullanmakla birlikte simyadan çok kimyanın konusuna girmesi gereken çalışmalara yer vermiştir. O, insan nefsinin tekâmülü için simya dilinin kullanılmasına da madde dönüşümüyle nefis dönüşümünün simya konuları olarak değerlendirilmesine de karşı çıkar. Öte yandan maddelerin oluşumunda tohumdan meydana gelme fikriyle Câbirci "gerçek sebep" bulma çabasını reddeder, ayrıca onda Câbirci sayısal sembolizm de yoktur.

İslâm dünyasında simya çalışmaları her zaman olumsuz bir yaklaşım çerçevesinde yürütülmemiştir. Simyayı madde dönüştürme sanatı ve iksir hazırlama yöntemi olarak kabul etmeyen çalışmalar da yapılmıştır ki bunların en önemli temsilcisi İbn Sinâ'dır. İbn Sinâ'nın tıp ve felsefe alanlarındaki araştırmalarının bütün dünyada yüzyıllar boyu etkisini sürdürmesine rağmen doğa bilimlerine ilişkin çalışmaları ve fikirleri fazla kabul görmemiştir. Fakat yine de onun çeşitli jeolojik süreçleri, o dönemde bilinen metalleri oluşturan altın, gümüş, bakır, kalay, kurşun ve demirin meydana geliş süreci ve biçimlerini açıklayan *eş-Şifâ*' adlı eserinin *et-Tabî'iyât* kısmındaki bilgiler, Ortaçağ Avrupası'nda simya karşıtı söylem ve çalışmaların temel dayanağını teşkil etmiştir (bk. eş-ŞIFÂ). İslâm dünyasında ise dönemindeki yaygın anlayışın dışına çıkılarak madde dönüşümünün olabilirliğinin reddedilmesi ve simyanın maddeyle ilgilenmesi gereken bir alan şeklinde tanımlanması kabul görmemiş, buna rağmen bu sahte ilme olan rağbet yüzyıllar boyu sürmüştür (bk. KİMYA).

Batı'daki ilk simya çalışmalarının XII. yüzyılın ortalarında Arapça'dan Latince'ye yapılan çevirilerle başladığı kabul edilmektedir. Batı simyasının sonraki kuşak temsilcileri XIII. yüzyıl düşünürlerinden Beauvais Vincent, Albertus Magnus ve Roger Bacon'dır. Vincent 1244 ve 1250 yılları arasında yazdığı *Speculum naturale* ve *Speculum doctrinale* adlı eserlerinde simyayı, "madde dönüşümünü mümkün kılan ve teorik içerikten çok geniş uygulama alanına sahip bir sanat" olarak tanımlamaktadır. Câbirci simya geleneğini izleyen Vincent, civa-kükürt kuramını mineral teşekkülünün ve madde dönüşümünün temel

ilkesi sayar. Onun ardından gelen, *De mineralibus* adlı eserin yazarı Magnus'a göre ise metaller kararlı maddelerdir ve normal koşullarda bir metal başka bir metale dönüşmez. Bu sebeple her metal en mükemmel olduğu kendi yapısında kalmalıdır; ancak gerektiğinde değişiklik yapmak mümkündür. Bu durumda gerçek bir simyacı hastasını tedavi eden doktor gibi önce metali temizlemeli ve saflaştırmalı, ardından içindeki elementleri güçlendirmelidir; böylece metal yeni ve daha iyi bir form alabilir. Sonuç olarak simyacılar herhangi bir türün şeklini değiştiremez, sadece bir özel form geliştirirler ve başka bir oluşun için yol hazırlarlar. Batı simyasının önemli temsilcilerinden biri de bu sahte bilime Vincent ve Albertus'tan daha çok inanan Bacon'dır. Bacon, *Opus tertium* adlı eserinde simyanın bütün bilimlerden üstün olduğu görüşünü ısrarla savunur. Bu yüzden Batı'daki simya çalışmaları Tarantolu Paul'un *Teorica et practica* adlı eseriyle sürdürülür. Kitabında simyanın kuram ve uygulama temellerini açıklayan Tarantolu Paul zeki, eğitilmiş ve donanımlı bir simyacıdır; maddelerin niteliklerini değiştirebileceğini kabul etmektedir (Newman, LXXX/3 [1989], s. 423-434).

XIII. yüzyılın sonlarından itibaren Batı'da da simya karşıtı görüşlere rastlanır. Bunların ilki, 1286-1291 yılları arasında Thomas Aquinas'ın öğrencisi Romalı Giles (Aegidius Romanus) tarafından yapılan çalışmalarda ortaya çıkar. Giles'in takipçisi olduğu Thomas'a göre bir simyacı gerçek altın değil ancak ona benzer bir şey üretebilir. Giles'e göre de metaller yeryüzünün derinliklerinde oluşur ve insan eliyle aynı oluşumun tekrarlanabilmesi imkânsızdır. Giles bu noktada İbn Sînâ'nın, "Yapay ürünler asla doğallarıyla aynı olamaz" görüşünü paylaşmaktadır. XIII. yüzyılın son otuz yılında dinî otoritelerin simyaya karşı düşmanca tavır aldıkları ve 1372'de Papa XXII. John'un onu yasakladığı görülür. Yasaklama sebebi, bir şeyin tanrı dışında yaratıldığına ve bir türün diğer bir türe değiştirildiğine inanmanın dinsizlik sayılmasıdır (a.g.e., LXXX/3 [1989], s. 439-440). XIV. yüzyılda bu otoritelerin karşı tutumları devam etmekle birlikte simya çalışmaları engellenememiş ve XVI. yüzyıl bilim reformunun sembol isimlerinden Paracelsus görüşlerini simya temeline oturtmuştur. Ona göre bütün metaller kükürt, civa ve tuzdan meydana gelir; civa ruhu, tuz maddesi, kükürt de enerjiyi temsil eder. Bu üç maddenin doğru oranlarda bir araya getirilmesi madde dönüşümünü, dolayısıyla

altın elde edilmesini mümkün kılar. Paracelsus'un simya görüşünde ölümsüzlük hedefi de önemli bir yer tutar ve muhtemelen simya-tıp-kimya birlikteliğini doğurur. Bu birliktelikten modern kimya ve eczacılık uygulamaları ortaya çıkmıştır.

Gizli ilimlerin bir dalı olan simya daha çok sihir teknikleriyle ilişkili görülmüştür. Bu anlamıyla Grekçe "semeion" (semeia) kelimesinden türemiş Arapça bir kelime olan simiya bazan sihir ve rukye gibi terimlerle birlikte kullanılmıştır. Kelimenin zamanla kazandığı terminolojik anlamlar, simyanın esas itibarıyla bir tür sihir olduğu fikrini daima muhafaza etmiştir. Ancak simya ile doğal varlık alanında hangi etkilerin hangi tekniklerle oluşturulduğuyla ilgili olarak farklı yaklaşımlar söz konusu olabilmektedir. Meselâ bazı durumlarda simya tekniğine harflerin gizli özellikleri de katılmakta ve doğal etkilerin bu yolla meydana getirilmesine simya denmektedir. Simya için kullanılan Batı terimlerinden onun anlamına en yakın olanı Arapça'da şa'beze, Türkçe'de gözbağcılık kelimeleriyle ifade edilen "fantazmagori" (phantasmagorie) olup bu terim "gerçekle ilgisiz ve hızla değişen hayaller dizisi" ya da "illüzyona dayalı hayal oyunu" anlamına gelmektedir (Ullmann, *Die Natur*, s. 361-362).

İbn Haldûn geleneğe uyup simyayı sihir tekniklerinden biri olarak görmüştür. Düşünürüne göre sihir işleminde uygulayıcının psişik güçleri kozmolojik bir rol üstlenir. İbn Haldûn, sihir sanatının İslâm dünyasındaki büyük temsilcisi diye ilân ettiği Câbir b. Hayyân'ın şahsında eski kimya ile simya tekniği arasında bir ilişki kurmaktadır. Buna göre belli türdeki cisimleri bir formdan diğer forma dönüştürme amacı taşıması bakımından kimyacı ile simyacı arasında fark yoktur. Çünkü söz konusu dönüşüm herkese açık bir işlemle değil kimyacı veya simyacıların psişik gücünün sürece katılmasıyla mümkün olmaktadır ve bu durum yapılan işlemin sihir olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Haldûn eski Mısır ve Bâbil kültürüne ait sihir literatürünün İslâm dünyasına girmesi, Latin dünyasında daha sonra Geber adıyla anılacak olan Câbir ve Mecnî gibi müelliflerin bu sanatı Arap dilinde yeniden inşa etmesi gibi gelişmeler üzerinde durmaktadır. Ona göre bu sanatla ilgili olarak Arapça'da yazılmış en iyi kitap Mecnî'nin Latin dünyasında *Picatrix* adıyla bilinen *Ğâ-yetü'l-hakîm* isimli eseridir (Mukaddime, III, 1147). İbn Haldûn, simya sanatının sihir tekniklerinin tılsım denilen türüne gir-

diğini söyler. Bu teknik bir semavî güce yahut sayıların gizli özelliklerine başvurarak uygulanır ve dış dünyada gerçek bir etki meydana getirir. Batı dillerindeki "talisman" kelimesiyle karşılanan tılsım Grekçe "telesme" kelimesinden gelmektedir (Ullmann, *Die Natur*, s. 362). "Gözbağcılık" anlamındaki sanat için şa'beze kelimesini kullanan İbn Haldûn, dış gerçeklikle ilgisi olmayan hayaller üretme biçimindeki sihir sanatı için simya terimini kullanmaz. Ona göre bu teknikte uygulayıcı psişik güçlerini muhatabının hayal gücüne odaklamakta ve ortaya gerçekte var olmayan, ancak varmış gibi algılanan görüntüler çıkmaktadır (Mukaddime, III, 1149-1150). İbn Haldûn, harflerin esrarı ilmiyle bir tür tılsım sanatı olarak gördüğü simya arasında bir ilişki görmektedir. Aslında harfler ilmi (ilm-i hurûf) simya ilminin bir alt disiplindir ve bu ad mutasavvıflarca verilmiştir (a.g.e., III, 1159). Nitekim dinî riyâzet yaşantısı da simya tekniklerini başarmaya imkân verir; ancak müslüman sûfiler mânevî tecrübe dünyalarında bunları başarmak gibi bir amaç gütmeyiz. Peygamberlerin dış dünyayı etkilemesi psişik güçlerle değil nübüvve özgü olan ilâhî güç sayesinde olmaktadır (a.g.e., III, 1163-1164). Sihir kategorisine giren tekniklerle ilgili olarak İbn Haldûn'un fikhî görüşü son derece açıktır: İster dış dünyada gerçek bir etkiye yol açsın isterse bir gözbağcılıktan ibaret bulunsun sihrin her çeşidi dinî bakımdan kesinlikle yasaktır (a.g.e., III, 1157).

Taşköprizâde simya ilmini tabii ilimlerin bir alt disiplini olarak görmektedir (*Miftâhu's-sa'âde*, III, 325). Sayısı onu bulan bu alt disiplinler arasında Türkçe'de yanlış olarak simya diye anılan eski kimyanın simya ilminden ayrı bir disiplin şeklinde zikredilmesi dikkat çekicidir. Taşköprizâde'ye göre simya kelimesi İbrânîce kökenlidir ve "Allah'ın ismi" anlamındaki Sim-Yeh'ten türemiştir. Fiziğin bir alt disiplini olarak simya ilmi ise duyu algısı bakımından gerçekte var olmayan şeyleri sanki varmış gibi göstermek ve hava ortamını bir tür doğal yansıtma aracı gibi kullanarak fantazmagoriye dayalı görüntüler meydana getirmekten ibaret bir sihir sanatıdır. Söz konusu görüntüler havanın değişken tabiatı gereği kalıcı olmadığından algılanmaları da uzun süreli değildir. Bu görüntülerin nasıl oluşturulduğu ve sebepleri ise ancak ehil kimselere açıklanması gereken gizli bilgilerdendir. Taşköprizâde, sihir tekniğini uygulayan kişinin havas ve hurûf ilminin terkibinden oluşan karışık bir tekniğe başvurduğunu söylemekle yetinmek-

tedir. Bu tür uygulamalara örnek olarak Evzâî, İbn Sînâ, Hallâc-ı Mansûr gibi ünlü şahsiyetler hakkında aktarılmış rivayetlere atıfta bulunan müellif İshrâkiliğin kurucusu Sühreverdi ile ilgili meşhur bir hikâyeyi özellikle vurgulamaktadır (a.g.e., III, 340-341). Çeşitli kaynakların aktardığı bu hikâyeye göre Sühreverdi ve arkadaşları Dimaşk yakınlarında bir Türkmen çobanıyla alışveriş yapmak istemişler, pazarlığın anlaşmazlıkla sonuçlanması üzerine Sühreverdi sol elini Türkmen çobanına bırakıp uzaklaşmış, çoban da elinde Sühreverdi'nin kanlı eli olduğu halde kalakalmıştır. Dostlarının yanına döndüğünde filozofun sağ elinde bir mendilden başka bir şey yoktur. Muhtemelen hakkında çıkarılan bu söylentiler sebebiyle Sühreverdi gibi düşünürler, büyük bir entelektüel olmanın yanı sıra bir simya ilmi uzmanı diye anılmıştır (İbn Ebû Usaybia, s. 642-643; ayrıca bk. İbn Hallikân, VI, 269-270).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1147-1165; İbn Ebû Usaybia, *‘Uyûnü'l-enbâ*, s. 641-646; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 267-274; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, III, 325, 340-341; F. Sherwood Taylor, *The Alchemists, Founders of Modern Chemistry*, London 1953, s. 60-62; a.mlf., "The Visions of Zosimos", *Ambix*, I, Cambridge 1937, s. 88; M. Ullmann, *Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972, s. 361-362; a.mlf., "al-Kîmiyâ", *El<sup>2</sup>* (İng.), V, 110-115; H. Stanley Redgrove, *Alchemy: Ancient and Modern*, New York 1973; E. J. Holmyard – D. C. Mandeville, "Avicenna's De Congelatione et Conglutinatione Lapidum, Being Sections of the Kitâb al-Shifâ", *A Source Book in Medieval Science* (ed. E. Grant), Cambridge 1974, s. 569-573; E. J. Holmyard, *Alchemy*, New York 1990; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet* (trc. Nabi Avcı v.dğr.), İstanbul 1991, s. 24-242, 262-266; a.mlf., "Islamic Alchemy and the Birth of Chemistry", *MTUA*, III/1 (1979), s. 40-45; Esin Kâhya, *Modern Kimyanın Kurucusu: Câbir b. Hayyan*, Ankara 1995; G. C. Anawati, "Arabic Alchemy", *Encyclopedia of the History of Arabic Science* (ed. Rosydi Rashed), London 1996, III, 853-885; K. Brown, "Hermes Trismegistus and Apollonius of Tyana in the Writings of Bahâ'u'llâh", *Revisiting the Sacred: New Perspectives on a Bahâ'î Theology* (ed. J. A. McLean), Los Angeles 1997, s. 153-189; T. Burckhardt, *Astroloji ve Simya* (trc. Mehmed Temelli), İstanbul 1999; P. Kingsley, *Antik Felsefe, Gizem ve Büyü* (trc. Kenan Kalyon), İstanbul 2002, tür.yer.; M. Eliade, *Demirciler ve Simyacılar* (trc. Mehmet Emin Özcan), İstanbul 2003; J. Ruska, "Die Alchemie des Avicenna", *ISIS*, XXI/1 (1934), s. 14-51; H. H. Dubs, "The Beginnings of Alchemy", a.e., XXXVIII/1-2 (1947), s. 62-86; W. Newman, "Technology and Alchemical Debate in the Late Middle Ages", a.e., LXXX/3 (1989), s. 423-445; H. S. El Khadem, "A Translation of a Zosimos, Text in an Arabic Alchemy Book", *Journal of the Washington Academy of Sciences*, LXXXIV/3, Washington 1996, s. 168-178; Ayten Koç Aydın, "Ömer Şifâî'nin Mürşid el-Muhtar fî İlm el-Esrâr Adlı Eserinde Simya", *AÜ*

*Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM*, sy. 17, Ankara 2005, s. 1-15; a.mlf., "İbn Sînâ'nın Mineraloji, Kimya ve Simya Alanındaki Çalışmaları", *Bilim ve Ütopya*, sy. 143, İstanbul 2006, s. 26-28; E. Wiedemann, "Eski Kimya", *İA*, IV, 374-384; D. B. MacDonald – [T. Fahd], "Simiyâ", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 612-613.



AYTEN KOÇ AYDIN

## SÎN

( س )

### Arap alfabesinin on ikinci harfi.

Ebcet tertibiyle Osmanlı ve Fars alfabelerinde on beşinci, Türk alfabesinde (se) yirmi ikinci harftir. Arap alfabesindeki sîn ile şîn Ârâmî "şîn"inden türemiş olup aynı şekle sahiptirler. Sadece "şîn" in dışları üzerine konulan üç nokta ile (bazı itinalı kadîm el yazılarında "şîn" in dışları üzerine çekilen bir şerit / tire veya dışların altına konan üç nokta) birbirinden ayrılırlar. Bu sebeple "şîn" e noktalı sîn (sîn-i mu'ceme) denildiği gibi "sîn" e de noktasız sîn (sîn-i mühmele) adı verilmiştir. Fenike alfabesinde sîn "diş" anlamına gelir ve biçimi yan yana iki diş simgeler. Seri yazım zarureti ve alfabeden alfabeyle intikal sebebiyle harfin keskin hatları kaybolarak esnek ve kavisli biçime dönüşmüştür. Hafîl b. Ahmed sîn kelimesinin "şişman adam" mânâsında olduğunu söyler (*el-Hurûf*, s. 29). Doğu ebcet tertibinde "sîn" in sayısal değeri 60, batı ebcetinde ise 300'dür. Arap alfabesindeki sîn hiçbir grafik değişikliğine uğramadan gelen ve devam eden yegâne Ârâmî harftir (semkes). Farsça'dan Arapça'ya geçen muarreb kelimelerdeki Fars "şîn" i Arap "sîn" i ile temsil edilmiştir: Şelvâr / şervâl → sirvâl (pantolon), venefşec → benefsec (menekşe), Şâbühr → Sâbüür (şahıs ismi) gibi. Daha yeni olan bazı iktibaslarda Fars "şîn" i yine Arap "şîn" i ile temsil edilmiştir, şâh → şâh gibi. Bunun tersine Arapça'dan Farsça'ya geçen kelimelerdeki "sîn" ler Fars "şîn" i ile temsil edilmiştir: asker → leşker gibi.

Arap dilinde aynı mahreci paylaşan sîn, sâd ve zây seslerine -ittifak edilen mahreci dil ucu olduğundan- "el-hurûfû'l-eseliyye" (dil ucu harfleri) denildiği gibi onlarda ortak ses niteliği ıslıklı olduğundan "hurûfû's-safir" adı da verilmiştir. Sibeveyhi, bu üç sesin mahreç sahasını dil ucu ile ön dişlerin az üstü olarak belirlemiş, sâd sesini sîn sesinden ayıran tek şeyin sâd sesindeki kalınlık sıfatının olduğunu, zây sesinin de cehr sıfatıyla hems ve rihve sıfatlarına sahip olan sîn sesinden ayrıldığını belirt-

miş, bu üç sesle ilgili olarak ıslıklı (safir) sıfatından söz etmemiştir (*el-Kitâb*, IV, 433-436). Fonetik biliminin kurucusu olan İbn Cinnî de bu konuda Sibeveyhi'ye uymuştur. Bu üç sesin ıslıklı özelliğinden ilk söz eden Müberred olmuş, ayrıca İbn Cinnî ve İbn Sînâ "sîn" in sıfatlarıyla ilgili olarak farklı görüşler belirtmiştir. Şimdiki zamanla gelecek zamana elverişli olan muzâri kalıbını gelecek zamana tahsis eden "sîn" e "istikbal, tahsis, tenfis ve tevsî' sîni" şeklinde isimler verilmiş olup muzârinin başına takılarak yakın gelecek zaman bildirir. Yine "istif'âl" kalıbının "sîn" ine de mef'ûlden bir işi yapmasını istemeyi bildirdiğinden "taleb sîni" ve mef'ûlü bir hal ve sıfat üzere bulmayı ifade ettiğinden "vicdan sîni" denilmiştir: أستغفر الله (Allah'tan günahlarımı bağışlamasını isterim); أستحسن المقالة (Makaleyi güzel buluyorum) gibi.

Sesindeki ıslıklı özellik sebebiyle idgam ilişkisiyle bir başka harfe dönüşmemesi "sîn" de ve diğer ıslıklı harflerde genel ilke olmakla birlikte, Kur'an'da Ebû Amr'a nisbet edilen kıraatte "sîn" in sîn, zây ve "şîn" e, "şîn" in "sîn" e idgamıyla ilgili örnekler yer verilmiştir (Saymerî, II, 952). ← للناس سوءاً وإذا النفوس زوجت ← واشتعل الرأس إلی ذی شیباً ← واشتعل الرأس شیباً ← العرش سيبلاً ← إلی ذی العرش سيبلاً "Dâl" in ve "tâ" nın "sîn" e idgamı da câiz görülmüştür: قد سمع ← قسمع (el-Mücâdile 58/1), لا يستمعون ← لا يستمعون (es-Sâffât 37/8). İbnü's-Serrâc ile Saymerî, z → s (ز → س), s → z (س → ز), s → ş (س → ش), ş → s (س → ش), z → s (ذ → س), ş → s (ش → س) şeklinde formüle edilebilecek Kur'an dışı bazı idgam örneklerine yer vermiştir (*el-Uşûl*, III, 424-426, 429, 431-432; *et-Tebşıra*, II, 951-952).

Sîn harfi başta sâd, şîn, zây, râ, tâ, şâ (ص, ش, ز, ر, ت, ث) olmak üzere birçok harfle lugavî ibdâl ilişkisine girerek sesdeş ve anlamdaş veya yakın anlamda birçok kelimenin oluşmasına imkân vermiştir: s → ş (ص → ش): kaştal → kaştal (toz), miska' → mişka' (fasih ve belîğ hatip). s → ş (س → ش): gâbes → gâbeş (karanlık), sedef → şedef (karanlık). t → s (ت → س): tûs → sûs (güve, huy), mirtâ → mirsâ (gemi demiri). ş → s (ش → س): meleş → meles (alaca karanlık), vaşş → vaşş (ayakkabıyla yere sert vurmak). r → s (ر → س): ribahl → sibahl (iri), cerîm → cesîm (iri). z → s (ز → س): ricz → rics (azâb), nezğ → nesğ (dürtmek) ... gibi (Ebû't-Tayyib el-Lugavî, II, 154-219, ayrıca bk. tür.yer.). Kelimede گ, ع, ق, ط, خ gibi bir kalın harf bulun-

yorsa "sîn" in "sâd" a dönüşmesi işlektir. سُلْجُ → صُلْجُ، سَقْتُ → صَقْتُ (Sîbeveyhi, IV, 117, 129, 133, 478; İbnü's-Serrâc, III, 431). Aslı "sids" olan "sitt" sayısında "dâl" in ve "sîn" in "tâ" ya (ت) dönüşmesi şâz bir olgudur. "Sîn" deki sürekli, kesintisiz ve kaygan ıslıklı ses ilk harfi sîn sesi olan fiil köklerinde hareket, talep ve yayma, sonu sîn olanlarda gizlenme, istikrar, zayıflık ve incelik şeklinde özetlenebilecek anlam yansımalarına sebep olmuştur (Hasan Abbas, s. 110-114).

Sîn ve sâd sesleri sadece incelik-kalınlık yönünden birbirinden ayrılan çok yakın sesler olduğundan, bunları içeren kelimeler gerek halk çevrelerinde gerekse kültürlü kesimde iltibaslarla yol açmış, bu amaçla bazı eserler telif edilmiştir. Meselâ İbn Key-sân *el-Farğ beyne's-sîn ve's-şâd*'ı kaleme almıştır (eserden bir parça TSMK, Koğuşlar, nr. 1096/41'de bulunmaktadır, vr. 256<sup>b</sup>-257<sup>b</sup>). Muhammed b. Ahmed el-En-sârî, *et-Tebyîn ve'l-iktisâd fi'l-farğ beyne's-sîn ve's-şâd* adlı risâlesinde anlam değişikliğine uğramadan iki harfle de söylenen kelimeleri, her birine göre anlamı değişik kelimeleri ve yalnız sâd ile söylenen kelimeleri Kur'an ve hadisten zengin örneklerle açıklamıştır. Batalyevsî de *Zikrû'l-farğ beyne'l-ahrûfi'l-ğamse ve hiye'z-zâ' ve'd-dâd ve'z-zâl ve's-şâd ve's-sîn* (ذ س ص ض) adlı hacimli bir eser yazmıştır (nşr. Hamza Abdullah en-Neşretî, Riyad 1402/1982).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Halîl b. Ahmed, *el-Hurûf* (nşr. Ramazan Abdüt-tevvâb), Kahire 1969, s. 29; Sîbeveyhi, *el-Kitâb* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, IV, 117, 129, 133, 433-436, 478-481, ayrıca bk. tür.yer.; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl* (nşr. Abdülhüseyn el-Fetlî), Beyrut 1405/1985, III, 424-426, 429, 431-432; Müberred, *el-Muktedab* (nşr. M. Abdül-hâlik Uzeyme), Beyrut 1384/1964, I, 193, 225-226; Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Kitâbü'l-lbdâl* (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dimaşk 1379/1960, II, 154-219, ayrıca bk. tür.yer.; Saymerî, *et-Tebsîra ve't-tezkire* (nşr. Fethî Ahmed Mustafa Aliyyüddin), Dimaşk 1402/1982, II, 951-952, 957; İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb* (nşr. Hasan Hindâvî), Dimaşk 1405/1985, I, 46, 47, 60, 62, 155-156, 199-205; II, 741-742; İbn Sînâ, *Meğâricü'l-hurûf* (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 16-17, 22, 26, 39, 40, 43, 45; Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye* (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Dimaşk 1394/1974, s. 185; Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *et-Tebyîn ve'l-iktisâd fi'l-farğ beyne's-sîn ve's-şâd* (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, *el-Mevrid*, XV/1, Bağdad 1986 içinde), s. 97-180; Gânim Kaddûrî Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâ'i't-tecvîd*, Bağdad 1406/1986, s. 125, 314-316, ayrıca bk. tür.yer.; Hasan Abbas, *Haşâ'ışü'l-hurûfi'l-'Arabiyye ve me'ânihâ*, Dimaşk 1998, s. 110-114; F. C. de Blois, "Sin et Shin", *EP* (Fr.), IX, 639-640.



İSMAİL DURMUŞ

## SİNÂ

(سیناء)

### Hz. Mûsâ'ya Tevrat'ın verildiği dağ.

Aynı adı taşıyan yarımadanın güneyinde bulunan dağla özdeşleştirilen Sînâ yahudi, hıristiyan ve İslâm geleneklerinde Hz. Mûsâ'ya Tevrat'ın verildiği yer olarak kabul edilir. Sînâ isminin Bâbil ay tanrısı Sin'den, dağın bulunduğu bölgenin Mısır sınırındaki Sin / Sun adlı kasabadan veya "yanan çalılık" anlamındaki İbrânîce *senehten* geldiği şeklindeki görüşlerden ilki daha fazla kabul görmüştür. Ahd-i Atîk'te Sînâ dağı (Çıkış, 19/11; Levililer, 7/38; Sayılar, 3/1; Tesniye, 33/2; Nehemya, 9/13), Tanrı'nın dağı (Çıkış, 4/27; 18/5; Mezmurlar, 68/15), İbrânîce "kuruluk, kuraklık" mânâsındaki *hrb / v* kökünden Horeb / v (Çıkış, 33/6), (Tanrı'nın) Horeb / v'deki dağı (Çıkış, 3/1, 17/6; Tesniye, 1/6; 4/10; I. Krallar, 19/8; Malaki, 4/4), Paran dağı (Tesniye, 33/2; bk. FÂ-RÂN) ve sadece dağ (Çıkış, 19/2, 3; 24/4) şeklinde ifade edilmiştir. Sînâ ve Horeb'in iki farklı dağ veya aynı sırada iki tepe olduğu, birincisinin bölgeyi, ikincisinin tepeyi tanımladığı ya da bu iki ismin tek bir dağ için kullanıldığı yolunda görüşler de ileri sürülmüştür (JE, XI, 381; EJD., XIV, 1597).

Coğrafi konumuyla ilgili farklı görüşlerin yer aldığı Sînâ dağı, IV. yüzyılda Bizanslı rahipler tarafından Sînâ çölünün güneyinde Saint Catherine Manastırı yakınlarında Cebelimûsâ ile özdeşleştirilmekle beraber bunu destekleyecek delil bulunmamaktadır (Schwart, s. 646). Sînâ vahiyile ilgili rivayetlerde volkanik patlama tasvirlerinin bulunduğu, ancak yarımada da bilindiği kadarıyla hiçbir volkanik faaliyetin gerçekleşmediğinden hareketle dağın Arap yarımadasında olabileceği şeklinde XIX.

Sînâ dağı



yüzyıla ait görüş de Ahd-i Atîk'te söz konusu vahiy esnasında herhangi bir volkanik patlamadan bahsedilmediğinden (Çıkış, 19/7-25; 24/13-18), ikna edici bulunmamıştır. Dağın yeri İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkış güzergâhıyla da alâkalandırılmıştır. Çıkış yolunun Sînâ yarımadasının kuzeyinden geçtiğini kabul edenler Sînâ dağını Cebelhalâl, Cebelyaallak veya Cebelmağara ile, ortasından geçtiğini iddia edenler Cebelsinbiş ile ve güzergâhın güneyden seyrettiğini ileri sürenler de Cebelsirbâl, Cebelimûsâ, Cebelcatherine ve Cebelumşomar gibi dağlarla özdeşleştirmişlerdir. Yahudi geleneğinde dağın yeriyile ilgili bir bilgi bulunmadığı ve Rabbânî kaynakların Tevrat'ın vahyedildiği mekândan çok muhtevasıyla ilgilendiği görülmektedir. Vahye mekân olması sebebiyle dağa ve civarına belli bir kutsiyet atfedilmiş olmakla birlikte dinî ziyaret yeri haline getirilmemiştir. Tanrı'nın dağı diye isimlendirilmesi sebebiyle dağın Mûsâ döneminden, hatta İbrânîler'den önce muhtemelen Sâmi tanrılarının birine adanmış bir ibadet mekânı olduğu kabul edilmiştir (EJD., XIV, 1598-1600; Schwart, s. 646).

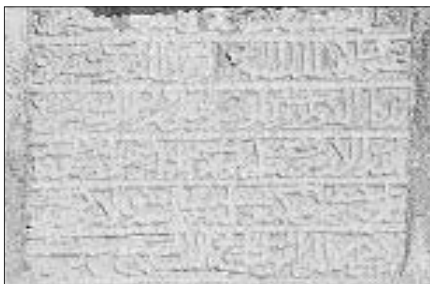
Ahd-i Atîk'te Sînâ dağı ilk defa Rab Yahova'nın Mûsâ'ya yanan çalılıkların ortasından, "Kavmini Mısır'dan çıkardığında bu dağ üzerinde Tanrı'ya ibadet edeceksin" diyerek onu görevlendirdiği bölümde (Çıkış, 3/12) zikredilmektedir. İsrâiloğulları Mısır'dan çıkışlarının üçüncü ayında Sînâ çölüne gelmiş ve dağın karşısına konaklamışlardır (Çıkış, 19/1-2). Tanrı, Mûsâ'ya ahde bağlı kalmaları halinde İsrail'i kendine has kavim yapacağını bildirmiş (Çıkış, 19/3-6), İsrâiloğulları da Tanrı'nın emirlerini yerine getireceklerine dair söz vermişlerdir. Bunun üzerine Tanrı, Mûsâ'ya ve kavmine üçüncü gündeki buluşma için hazırlanmalarını emretmiş, üçüncü günün sabahı gök gürlemeleri, şimşekler, dağ üzerinde koyu bir bulut olmuş ve çok kuvvetli bir boru sesi duyulmuş, ordugâhtaki bütün kavim titremiştir (Çıkış, 19/7-25). Tanrı, Mûsâ'ya orada on emirle İsrâiloğulları'nın uyması gereken dinî hükümleri bildirmiştir (Çıkış, bab 20-23). Tanrı tarafından Mûsâ'ya sözlü olarak bildirilen bu emirler iki taş levhanın her iki tarafına oyularak yazılmıştır (Çıkış, 24/12-18; 31/18; Tesniye, 5/1-22). Mûsâ dağdan indiğinde kavminin buzağıya taptığını görünce öfkesinden levhaları kırmış (Çıkış, 32/19; Tesniye, 9/17), bunun üzerine Tanrı ona tekrar iki taş levha hazırlamasını ve Sînâ dağına gelmesini buyurmuştur. Mûsâ sabah erken-

den dağa çıkınca Rab ona söylediklerini levhalara yazmasını emretmiş ve İsrail'le bu sözlere göre ahid yaptığını bildirmişti. Mûsâ, hiçbir şey yemeden ve içmeden Rab ile kırk gün kırk gece kaldıktan sonra Sînâ dağından iki levha ile inmiş ve Rabb'in emrettiklerini kavmine aktarmıştır (Çıkış 34/27-35; ayrıca bk. **ON EMİR**). Daha sonra bütün bu emir ve öğretileri bir kitap halinde yazmıştır (Tesniye, 31, 9, 24; ayrıca bk. **TEVRAT**).

Rabbânî literatürde bu dağın Tanrı'nın dağı, Başan, Gavnunim, Horev ve Sînâ olmak üzere beş isminin bulunduğu belirtilmiş, ayrıca orijinal isminin Horev olduğu, Tanrı'nın buradaki yanan çalılıkta Mûsâ'ya görünmesinden sonra Sînâ adını aldığı ileri sürülmüştür. Bir rivayete göre yeryüzündeki dağlar, Tevrat'ın kendi üzerlerinde vahyedilmesi için aralarında tartışmışlardır, ancak üzerinde puta tapılmayan tek dağ olması sebebiyle Tanrı Sînâ'yı tercih etmiştir (Genesis Rabbah, 99/1). Diğer bir rivayete göre ise Sînâ tevazu göstererek bu şerefe lâyık olacak kadar yüksek olmadığını düşünmüş ve Tanrı da bunun üzerine onu seçmiştir (Numbers Rabbah, 13/3).

Mişna'da, Mûsâ'nın yazılı Tevrat'tan başka sözlü Tevrat'ı da (öğreti) Sînâ'da aldığı ve Yeşu'ya teslim ettiği, Yeşu'nun da onu kavmin ileri gelenlerine, ileri gelenlerin peygamberlere, peygamberlerin de büyük meclis üyelerine aktardıkları ifade edilmiştir (Aboth, 1/1). Tanrı'nın Mûsâ'yı ikinci defa Sînâ'ya çağırması ve, "Taş levhalarını, yazdığın şeriat ve emirleri öğretmek için onları sana vereceğim" şeklindeki ifadesi hakkında (Çıkış, 24/12) Talmud'da "taş levhalar" on emir, "şeriat" Tevrat, "emirler" Mişna, "yazdığın" Neviim ve Ketubim kitapları, "öğretmen için" Gemara (Talmud) anlamına gelmektedir şeklinde bir yorum yer almaktadır (Berakoth, 5<sup>a</sup>). Bu doğrul-

Saint Catherine Manastırının Arapça kitabesi



Sînâ'da  
Saint Catherine  
Manastırı



tuda yahudi kutsal metni (Tanah) dışında yüzyıllar boyu sözlü olarak aktarıldığı kabul edilen Mişna ve Talmud literatürü de "sözlü Tevrat" adı altında vahiy kaynaklı görülmektedir (bk. **TALMUD**).

Kur'an-ı Kerim'de Sînâ, "dağ" anlamındaki **tûr** kelimesiyle birlikte Tûriseynâ (el-Mû'minûn 23/20) ve Tûrisinîn (et-Tîn 95/2) şeklinde iki defa geçmekte olup **tûr** kelimesi yalnız kullanıldığında (et-Tûr 52/1) Sînâ dağını tanımlamaktadır (Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "et-Tûr" md.). İslâm âlimleri, dağın yarımadaadaki konumuyla ilgili bilinen görüşleri (Mısır ile Eyle arasında bir dağ, Cebelfilistin) aktarmakla birlikte daha çok Sînâ vahyinin mesajı üzerinde durmuşlardır (Sinanoğlu, sy. 2 [1998], s. 15-18; *El<sup>2</sup>*, X, 663-664). Kur'an'da Sînâ vahyi bazı sûrelerdeki atıfların dışında ana hatlarıyla ve Ahd-i Atik'e nisbetle daha kısa olarak Bakara, A'râf ve Tâh sûrelerinde yer alır; A'râf sûresindeki anlatım daha ayrıntılıdır (7/140-155). Kur'an'da Allah Sînâ'ya yemin etmektedir (et-Tûr 52/1; et-Tîn 95/2). Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek istemesi üzerine Allah bu dağa tecelli etmiş ve dağ parçalanmıştır (el-A'râf 7/143). Allah, Mûsâ'ya dağın sağ tarafından seslenmiş (Meryem 19/52; Tâhâ 20/80; el-Kasas 28/29, 46), İsrâiloğulları'ndan söz almak için dağ üzerlerine kaldırılmış (el-Bakara 2/63, 93; en-Nisâ 4/154; el-A'râf 7/171), burada yetişen ağaç methedilmiştir (el-Mû'minûn 23/20; *Encyclopaedia of the Qur'an*, V, 28-30; ayrıca bk. **DAĞ**). Diğer bir âyette ise peygamberlerine karşı gelmelerinden dolayı Allah'ın İsrâiloğulları'nı çölde kırk yıl dolaşmaya mahkûm ettiği bildirilmiştir (el-Mâide 5/26). Âyette "dolaşma" karşılığında kullanılan "yetihûn" fiilinden hareketle Mısır ile Filistin arasındaki bu bölge İslâm kaynaklarında Tih olarak isimlendirilmiştir (*El<sup>2</sup>*, X, 480).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Zemahşerî, *el-Keşşâf* (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1424/2003, I, 610; III, 176; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 300; *The Pentateuch and*

*Rashi's Commentary: A Linear Translation into English* (trc. A. Ben Isaiah – B. Sharfman), New York 1949, II, 286; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, London 1973, s. 361; L. H. Grollenberg, *The Penguin Shorter Atlas of the Bible* (trc. M. F. Hedlund), New York 1978, 103-110; L. Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion*, Oxford 1995, s. 470-471; Mustafa Sinanoğlu, "Eski Ahid ve Kur'an-ı Kerim'de Sîna Vahyi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, İstanbul 1998, s. 1-22; M. Seligsohn, "Sinai Mount (Biblical Data)", *JE*, XI, 381-382; O. Lipschitz, "Sinai, Mount", *EJd*, XIV, 1597-1600; E. Honigmann, "al-Tih", *El<sup>2</sup>* (ing.), X, 480-481; a.mlf. – [C. E. Bosworth], "al-Tûr", a.e., X, 663-664; B. J. Schwartz, "Sinai, Mount", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (ed. R. J. Z. Werblowsky – G. Wigoder), New York 1997, s. 646; I. Şahîd, "Sinai", *Encyclopaedia of the Qur'an* (ed. J. D. McAuliffe), Leiden 2006, V, 28-30.



MUSTAFA SİNANOĞLU

## SİNÂD ( السناد )

Revî harfinden önceki harf veya hareketlerin farklı gelmesi şeklinde oluşan kafiye kusurları  
(bk. **KAFİYE**).

## SİNAGOG

Yahudilik'te ibadet, din eğitimi ve cemaat işleri için ayrılan yer veya bina, havra.

Yunanca kökenli bir kelime olan **sina-gogun** (sunagoge) ilk defa Helenistik yahudiler tarafından İbrânice'de "cemaat, cemiyet, meclis" gibi anlamlara gelen **kahal**, **kehila** veya **keneset** kelimeleri karşılığında kullanıldığı düşünülmektedir. Ancak sinagogu tanımlayan İbrânice standart kelime **bet ha-kenesettir**. "Toplanma evi, cemaat evi" mânasındaki bu kelime müslümanlarda caminin karşılığını oluşturmaktadır. Muhtemelen bu kelimenin kökeni de Ârâmice **be kenıştadan** gelmektedir. Zira

Bâbil Sürgünü (m.ö. 587) sonrasında yahudiler arasında Ârâmîce yaygındı. Nitekim Talmud'un dili Ârâmîce olan Gemara kısmında sinagog karşılığında yer alan kelime be kenıştadır (Megillah, 26<sup>b</sup>).

Farklı görüşler bulunmakla birlikte Ârâmîce be kenıştanın İslâm kaynaklarında "kenîse" şeklinde geçtiği ve bu kelimenin hem hıristiyan hem yahudi mâbedleri için kullanıldığı, bunun da sözlük bilginlerinin tereddüdünden kaynaklandığı söylenmektedir (Â, VI, 576). İslâm kaynaklarında salavatın "ibadet yerleri" anlamından hareket edilerek bu kelimeyle kenîse arasında irtibat kurulmuştur. Cevâlikî, Süyûtî, Hafâcî ve Sicistânî'yi kaynak gösteren Arthur Jeffery, müslüman müfessirlerin salavat kelimesinin yahudi ibadet yeri sinagogu (kenîse) karşılığında konusunda genelde uzlaştığını söylemektedir (Jeffery, s. 197-198). İbn Manzûr da salavâtü'l-yehûd terkibine "kenâisü'l-yehûd" mânası vermekte ve Hac sûresinin 40. âyetinde yer alan salavat kelimesini bu anlamda yorumlamakta, bu görüşüne İbn Abbas'tan delil getirmektedir (Lisânü'l-Arab, "kns" md.; salavat kelimesiyle ilgili ayrıca bk. Okumuş, bibl.). Modern Arapça'da yahudi ibadet yerleri için kenîs, hıristiyan ibadet yerleri için kenîse kullanılmaktadır. Karaî yahudileri kendi ibadet yerlerine "kenasa" adını vermektedir. Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'un fethi sonrasında yayımladığı fermanla yahudi mâbedleri için kenîse ve "kenâvis" (kenâis) kelimelerine yer vermiştir (Galante, s. 42). Osmanlı arşiv belgelerinde yahudi mâbedleri için "sinâvi" de geçmektedir (BA, Gayri Müslimlere Ait Defter, nr. 17, s. 99), ancak bunun kökeni belli değildir; kenâvisin değişik bir şekli olabileceği gibi sinagogun farklı biçimde yazımıyla ortaya çıktığı da düşünülebilir.

Sinagog karşılığında Türkiye'de ve diğer Balkan ülkelerinde kullanılan havra kelimesinin kökeni İbrânîce "hevrâ"dır. Bazan "havura" şeklinde de telaffuz edilen ve "birlik, grup, cemaat" gibi anlamlara gelen kelime özel dinî mânada ilk defa XIV. yüzyılda İspanya'nın Sarakusta (Zaragoza) şehrindeki yahudiler tarafından kullanılmaya başlanmıştır (EJd., VIII, 440-442). Daha sonra hıristiyanlar, bu kelimeye "kargaşalı ve gürültülü yer" anlamını yükleyip belli bir düzenin olmadığı, insanların ibadet sırasında serbestçe dolaşıp konuştuğu yahudi ibadet yerlerini bu kelimeyle adlandırmışlardır. Hakaret içeren anlamı pek fazla öne çıkmamakla birlikte kelime yeni anlamıyla Ladino da denilen yahudi İs-

panyolca'sına girmiştir (Wexler, s. 215). İspanya yahudileri (Sefaradlar) 1492 sürgünü sonrasında Balkanlar'a yerleşince kelime Balkan dillerine değişime uğramadan girmiş, sinagoglara Yunanlılar havra, Bulgarlar "xavra", Arnavutlar "avrë", Sırlar "(h)avra", Rumenler "havră" ve Türkler havra demişlerdir (a.g.e., s. 165, 215; H. Kahane – R. Kahane, LII/4 [1962], s. 291). Kelimenin yahudi ibadet yerlerini ifade eden mânası yanında hakaret içeren anlamı da bu dillerde korunmuştur (a.g.e., s. 291-292). Nitekim J. W. Redhouse'in sözlüğünde havraya "gürültülü toplanma yeri" anlamı da verilmiştir.

Kurum olarak sinagogun kökeni ve ilk defa ne zaman ortaya çıktığı tam belli değildir; bir geleneğe göre milâttan önce VI. yüzyılda Bâbil sürgünü döneminde ortaya çıkmıştır. Kimilerine göre ise sinagog daha önceleri de vardı; ancak ibadet yeri olarak kelime, yerini Tanrı'nın belirlediği ve O'nun emriyle ilk defa Kral Süleyman tarafından yaptırılan, bundan dolayı Süleyman Mâbedi diye de bilinen Kudüs'teki mâbedin milâttan sonra 70 yılında Romalılar tarafından yıkılmasının ardından yaygınlık kazanmıştır. Bundan önce dinî hayatın merkezini Kudüs'teki mâbed oluşturuyordu ve Yahudilik'te ibadet mâbed merkezliydi. Mâbed yıkılınca işlevi geçici olarak sinagoglara aktarılmış, sadece mâbedde yapılması gereken kurban gibi bazı ibadetler askıya

alınmıştır. Mesîh gelip mâbedi yeniden inşa edinceye kadar sinagoglar mâbedin simgesel işlevini sürdürcektir. Sinagoglar ayrıca, ilk hıristiyan cemaati tarafından I. yüzyılın sonuna kadar ibadet mekânı şeklinde kullanılmıştır. Kalıntıları halen mevcut olan en eski sinagog, milâttan sonra III-IV. yüzyıllarda Kafernaum'da (Galile, İsrail) inşa edildiği kabul edilen büyük sinagogdur. Yapısı ve işlevi bakımından günümüz sinagogları toplu ibadetin yapıldığı, cemaat işlerinin görüldüğü ve din öğreniminin yürütüldüğü merkezler konumdadır. Günlük ibadetler, mâbedi temsil ettiğine inanılan ve yine sinagog denilen ibadet yerlerinde veya ibadet etmeye uygun herhangi bir yerde yapılmaktadır.

Sinagogların belli bir mimari standardı yoktur, bölgeye göre yapı biçimi değişiklik gösterir. Eskiden sinagoglar genellikle su kaynaklarının yanına inşa edilirdi. Arınma havuzu "mikve"nin suyunu temin etmek ve yahudi yılbaşı bayramında (Roş-ha-şana) günahları suya atmak amacının bunda etkin olduğu düşünülmektedir. Sinagog yapımında dikkat edilecek bazı kurallar vardır. Talmud'a göre sinagogun pencereleri olmalıdır, pencereleri bulunmayan yerde dua etmek yasaktır (Berakot, 31<sup>a</sup>). Sinagog yerleşim yerinin en yüksek noktasına inşa edilmeli, ondan yüksek başka bina olmamalıdır. Sinagoglarda mutlaka üç şeyin bulunması gerekir. Bunlar Ehal / Aron ha-



Haydarpaşa'da  
Hemdat  
İsrail  
Sinagogu'nun  
içinden  
bir görünüş –  
Kadıköy /  
İstanbul

Kodeş (kutsal dolap), Ner Tamid (devamlı yan-an ışık) ve Teva / Bima'dır (kürsü). Aron ha-Kodeş, içinde el yazması Tevrat tomarlarının (Sefer Torah) bulunduğu bir dolaptan ibaret olup bir bakıma sinagogdaki mihrabı oluşturur. Teva ise Aron ha-Kodeş'in tam önünde veya sinagogun ortasında yer alan yüksekçe platformdur. İbadet esnasında Aron ha-Kodeş'ten çıkarılan Tevrat tomanı haham tarafından bu kürsüde okunur.

Camiler gibi kutsal mekânlar olan sinagoglarda resim ve heykel bulunmaz, çünkü bunların olduğu yerde ibadet etmek yasaktır. Sinagoga edebe uygun kıyafetle ve baş örtülü olarak girilir. Başlı açık sinagoga girmek Tanrı'ya saygısızlık kabul edildiğinden yahudi erkekleri buraya girerken "kipa" denilen bir tür takke giyerler, kadınlar da başlarını örterler. Kadınlar ibadete doğrudan katılmayıp "mehitza" adı verilen ayrı bir bölümde erkeklerin ibadetine eşlik edebilirler. Ortodoks olmayan yahudi cemaatlerinde sinagoglarla ilgili bu kurallar değişiklik gösterir. Bilhassa reformist yahudilerde kadınlarla erkekler sinagogda birlikte ibadet edebilir, hatta kadın bir haham ibadeti yönetebilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

J. W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, İstanbul 1990, s. 758; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938, s. 197-198; J. Morgenstern, "The Origin of the Synagogue", *Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi Della Vida*, Roma 1956, II, 192-201; A. Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul 1995, s. 42; P. Wexler, *The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews*, Albany 1996, s. 165, 215; H. Kahane - R. Kahane, "Charivari", *The Jewish Quarterly Review*, LII/4 (1962), s. 291-292; Mesut Okumuş, "Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da 'Salât' Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/6, Çorum 2004, s. 1-30; C. van Arendonk, "Kenise", *İA*, VI, 576; I. Levitats, "Hevrah, Havorah", *EJd.*, VIII, 440-442.



BAKİ ADAM

## SİNAN

(سنان)

(ö. 996/1588)

### Osmanlı mimarbaşısı.

Osmanlı mimarisini farklı bir kavrayışla ele alarak dünya mimarlığının zirvesindeki gelişme noktasına taşıyan tek isimdir. Şehircilik, işletme yönetimi ve en genel anlamda yapı alanının örgütlenmesinde adını en çok duyuran kişi olması, beslenip dayandığı toplumsal alt yapı ve kurumlar kadar kişisel dehasıyla da bağlantılıdır. Bu bakımdan sadece biyografisinin dar çer-

çevesinde incelenirse mimari alanında Sinan'a kadarki gelişmeler anlamsız kalacağı gibi Osmanlı mimarisinin gelişme mantığı da anlaşılabilir. Sinan gerçeğini kendinden önceki üslupları nasıl aştığını, mimarlık sanatına getirdiği dünya ölçeğindeki yenilikleri, kendisini kuşatan kültür çevresini olaylar dokusu ve örneklerle birlikte düşünmek bu bakımdan kaçınılmazdır. Mimar Sinan'ın hayatı ve eserleri hakkındaki yayınlar, belgelerle kanıtlanmış araştırmalar, polemik ve efsaneler, çok farklı düzeylerdeki yaklaşımlarla küçük bir kütüphaneyi doldurabilecek birikime ulaşmıştır. Le Corbusier ve Frank Lloyd Wright gibi çağdaş mimarlık kuramcılarının zaman zaman onun adını hayranlıkla anmaları yanında V. da Osa adlı yazarın *Sinan: The Turkish Michelangelo* başlıklı romanı da (New York 1982) bunlara eklenirse büyük ustanın dünya ölçeğinde yeterince tanınmış olduğu söylenebilir.

Mimar Sinan'ın hayatıyla ilgili en geniş bilgiler, çağdaşı ve yakın dostu olan şair Sâî Mustafa Çelebi'nin kaleme aldığı *Tezkiretü'l-bünyân*'da bulunur. 994-995'te (1586-1587) kaleme alındığı düşünülen bu tezkire, Mimar Sinan'ın anlattıklarından derlenmiş hayat hikâyesi ve eserlerinin dökümünden oluşmaktadır. Yine Sâî Çelebi tarafından yazılmış olan *Tezkiretü'l-ebniye*, benzer içerikte bilgilerle geliştirilmiş olmakla birlikte her iki kaynaktan alınan yapılar listesinin birbirini tutmadığı, ancak kısmen birbirini tamamladığı görülür. Ayrıca bizzat Mimar Sinan'ın kaleme aldığı ileri sürülen taslak halinde kalmış üç eser daha vardır. Bunlardan *Adsız Risâle* olarak bilinen nüsha muhtemelen Mimar Sinan'ın yazmayı düşündüğü biyografisinin fihristi niteliği taşır. *Risâle-i Mi'mâriyye* adlı eser ise *Adsız Risâle*'nin biraz daha geliştirilmiş, fakat yarım bırakılmış şekli olmalıdır. *Tuhfetü'l-mî'mârîn* de bu ikisine benzerlik gösterir ve *Risâle-i Mi'mâriyye*'nin geliştirilmiş edisyonu niteliğindedir (bu üç nüsha da TSMA, nr. D. 1461'de bir arada bulunmaktadır).

Sinan'ın Sâî Mustafa Çelebi'ye yazdığını kabul edilen ve biyografisini ayrıntılı biçimde veren *Tezkiretü'l-bünyân*'da onun ağzından şunlar anlatılmaktadır: "Bu hakir, Sultan Selim Hân-ı Evvel'in gülistân-ı saltanatının devşirmesi olup Kayseriye sancağında ibtidâ oğlan devşirmek ol zamanda vâki olmuştur." Yavuz Sultan Selim döneminde yalnız Rumeli'den değil Anadolu'dan da devşirme yapılabileceği konusunda karar alınmıştır. Ayrıca bu sultanın ölümü üzerine bizzat Sinan'ın yazmış ol-

duğu bir şiirde devşirmelik durumu şöyle tekrarlanır: "Anın devşirmesiyem ben kemîne / Aceb lutf eylemiştir bu hazîne." Daha sonraki yıllarda Sinan'ın Kayseri'deki akrabalarıyla yazışmaları ve ilişkileri devam ettiğinden belgelerle de desteklenen Kayseri-Ağırnas kökeni gerçeğe uygundur. Bu verilere göre Sinan'ın Hırvat, Slav, Acem veya Bosna kökenli olmadığı açıktır. Ayrıca çokça tekrarlandığı gibi dönme (mühtedi) değil devşirmedir. Onun hıristiyan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmesi ailenin etnik kökenini açıklayabilecek yeterli ipucunu vermemektedir. O dönemdeki Kayseri müslüman Türk, hıristiyan Türk, hatta Moğol kalıntılarının yayıldığı bir alan olduğundan inanç sistemine dayalı ayrımlarla sağlıklı sonuçlara varmak mümkün değildir. Bu bakımdan onu belirli bir etnik grup, ırk ya da cemaate bağlama çabaları, kuşkusuz Osmanlı mimarisini de töhmet altına sokan polemiklere alt yapı hazırlamak anlamına gelmektedir.

Bütün belgelerde rastlanan Sinan adı geçerlidir. Ancak eseri olan Büyükçekmece Köprüsü'ne kazınmış kitâbede "amilehû Yûsuf İbn Abdullah" olarak farklı bir isimle karşılaşılmakta. Dâyezâde'nin *Risâle-i Selîmiyye*'deki bir derkenarda ise Sinâneddin Yûsuf şeklinde farklı bir isimlendirme görülmektedir. Devşirmelerin babaları için genellikle Abdullah adı kullanılır. Baba adının Abdullah, Abdülmennân, Abdülkerim veya Abdurrahman gibi farklılıklarla yazılmış olması doğaldır. Bunlar

Nakkaş Osman'ın Kanûnî Sultan Süleyman'ın cenazesinin Süleymaniye Camii'ne getirilişini tasvir eden minyatüründe Mimar Sinan'ın resmedildiği detay (Seyyid Lokmân, *Zafernâme*, Chester Beatty Library, nr. T. 413, vr. 115<sup>b</sup>)





doğumla birlikte verilmiş özel adlar olmadığından ufak değişiklikler önemsenmemiştir. Etnik köken konusunda kesin bir sonuca varılmış, meselâ onun Ermeni ya da bir başka kökenden geldiği belgelenmiş olsaydı Osmanlı toplumsal örgütlenme tarzı hakkında bilinenler değişmeyecek, "Osmanlılaştırma" sürecinin işleyişi yeni bir örnekle bir defa daha doğrulanmış olacaktı.

Âdet olduğu üzere devşirilen çocuk bir ön eğitimden geçmek üzere köklü Osmanlı ailelerinden birinin yanına verilir, bu beraberlik sırasında İslâm dini kadar Türkçe'yi de öğrenmesi sağlanırdı. İlginçtir ki Sinan'ın bir aile yanına verildiğini gösteren hiçbir kayıt yoktur. Ayrıca daha erken yaşlarda şiir yazdığı açıktır. Bir başka deyişle onun konuştuğu dil baştan beri Türkçe idi. Karaman bölgesinde Türkçe konuşan Ortodoks kitlenin büyük bir kısmı Kayseri ve çevresinde yaşamaktaydı. Bunların Türkleşmiş Bizanslılar oldukları yolunda iki görüş vardır. Sinan'ın çocukluk arkadaşları ve akrabaları arasında rastlanan İnci, Kumru, Suna, Kaya, Karaç, Budak, Yahşi, Bahadır, Gülistan ve Tanrıverdi gibi isimler birkaç yönden dikkat çekicidir. Öncelikle bu isimlerin İslâmî olmadığı çok açıktır. Öte yandan bunlar arasında Niko, Yani, Kirkor, Ohannes gibi isimlere de rastlanmamaktadır. Sinan'ın öteden beri bölgede yerleşik Ortodoks-Türk ailelerinden birinin çocuğu olması akla en yakın ihtimal gibi görünmektedir. Pek çok örnekte olduğu gibi sonuçta hıristiyan bir ailenin çocuğu olan Sinan'ın Osmanlı kültüründe yikanmış bir müslüman tasarımcı olarak bütüne katılabilmesi için yeterince kabiliyetli olduğu farkedilmiş, böyle bir çocuğun köyündeki kaderine terkedilmesi yerine onu Osmanlı seçkinlerine dahil etmek üzere gerekli işlem başlatılmıştı. Çocukluğundan beri Türkçe konuşulan bir aile çevresinde büyümüş olan Sinan daha çok Karamanlı cemaatine yakın veya mensuptu.

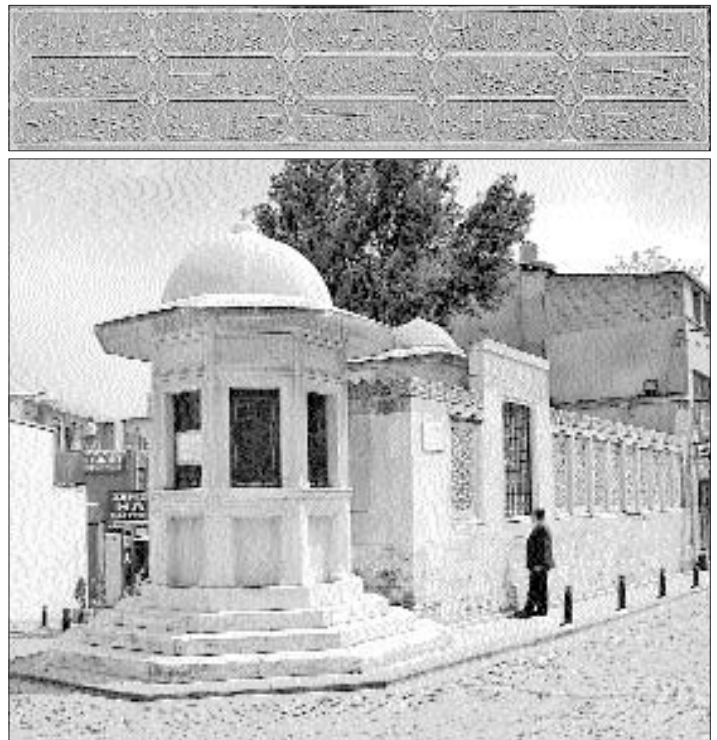
Hangi tarihte devşirildiği bilinmemekle birlikte İstanbul'a geldiğinde yirmi iki yaşında olduğu ileri sürülür. Bu bakımdan onun 896 (1491) yılından önce doğduğu kabul edilir. Sinan'ın hayranlık uyandıran büyük yapılarla süslü İstanbul'un en canlı noktasında, sultanın sarayına ve Ayasofya Camii'ne yakın bir yerde Atmeydanı'na bakan bir okulda eğitimine başladığı anlaşılmaktadır. Bu eğitiminin de ne kadar sürdüğü belli değildir. Bu sırada kendi isteğiyle neccarlık sanatına eğilim gösterdiğini bizzat kendisi belirtir. Yavuz Sultan

Selim döneminde orduyla birlikte Çaldıran'da bulunduğu dair bilgiler şüphelidir. Kendisinin bir süre padişahın hizmetinde Arap ve Acem diyarlarını gezip dolandıktan sonra yine İstanbul'a döndüğü yolundaki ifadeleri böyle bir kanaate yol açmıştır. Ancak Mısır seferine katıldığı ve mimari çevreyi tanıdığı, Selçuklu ve Safevî dönemi yapıları kadar antik yapılar ve Mısır piramitlerinin onu çok etkilediği, mimari-şehir ilişkileri konusunda zengin bir birikim kazanmış olduğu açıktır.

Kesin şekilde katıldığını belirttiği ilk iki sefer Kanûnî Sultan Süleyman'ın Belgrad (927/1521) ve Rodos (1522) seferleridir. Bu seferlere yeniçeri piyadeleri arasında katılmış, hizmetleri karşılığında atlı sekbanlar arasına girmiştir. Hemen ardından Moğaç Savaşı'nda bulunmuş ve acemi oğlanları yayabasılığı görevi kendisine verilmiştir. Daha sonra kapı yayabası (kapıkulu yayabası) olmuş ve zemberekbaşılığına tayin edilmiştir. 1532'de Alaman ve 1534'te İrakeyn seferlerinde gösterdiği başarıları ile dikkat çekmiş, kendi ifadesine göre bu sonuncu sefer sırasında Lutfi Paşa'nın emriyle Tatvan'da üç kadirga yapmış ve bu gemileri top, tüfek gibi silâhlarla donatıp idaresini üstlenerek Safevî birliklerinin durumu hakkında bilgi toplamıştır. Ardından yine kendi anlatımına göre haseki olarak Pulya / Körfüz (Korfu) seferine iştirak etmiş (944/1537), hemen sonra 1538'deki Boğdan seferi sırasında Prut nehri

üzerinde bir köprü kurularak ordunun karışı yakaya geçirilmesi istendiğinde Lutfi Paşa'nın tavsiyesi üzerine bu iş kendisine havale edilmiştir. Kırk sekiz yaşında olduğu bir sırada su üzerinde uyguladığı ahşap inşaat teknolojisindeki ustalığını gözler önüne seren Sinan'ın on üç günde yaptığı köprü âdeta efsane olmuştur. Bu inşaatın ardından köprüyü korumak için bir kule yapılması teklifine karşı çıkmış, hatta bu sebeple Lutfi Paşa ile tartışmış, bundan dolayı başına bir iş geleceği hususunda endişe içine dahi düşmüştür. Fakat umduğunun aksine Lutfi Paşa onu takdir etmiş, "Acem Alisi" adıyla tanınan mimarbaşının ölümünden (1537) sonra Sinan'ı bu göreve getirmiştir. Kendisi de birçok seferde padişahın yakınında bulunup hizmet ettiğini, çeşitli rütbeler aldığını, fakat asıl amacının mimarlık olduğunu belirtir. Bundan sonraki yıllara ait belgelerde imza ve mührüne rastlanmaktadır. İmzası "el-fakir Sinan ser-mi'mârân-ı hâssa" ifadesini taşıyan elips biçimli mührünün ortasında, "el-fakirü'l-hakir Sinan", çevresinde ise "bende-i miskîn kemîne derd-mend-i ser-mi'mârân-ı hâssa-müstmend" ifadesi kazınmıştır. Kısacası ölümüne kadar "reis-i mi'mârân" olarak kalmıştır.

Mimarbaşılık görevini kırk sekiz yaşında üstlenen Sinan mesleğinde kaydettiği aşamaları üç ayrı yapıyla somutlaştırarak tanımlar: "Çıraklık eserim" dediği Şehzade Camii ile (955/1548) ilk büyük sultan cami-



Mimar Sinan'ın türbesi ve türbenin inşa kitabesi

sini tamamlamıştır. Kanûnî Sultan Süleyman ölen şehzadesi adına bir külliye yaptırmak istemiş, bu inşaat o sırada elli dört yaşında bulunan Sinan'a verilmiştir. Bu yapının tamamlanmasından birkaç yıl sonra sultanın adıyla yeni bir cami ve külliyesinin inşasına başlamış ve yedi yıl içinde İstanbul'un ve bütün imparatorluğun en görkemli yapılarından biri tamamlanmıştır (1557). Süleymaniye'yi "kalfalık eserim" diye nitelendiren ustanın II. Selim adına, bu defa Edirne'de inşa ettiği cami Sinan'ın en büyük eseri olarak gösterilir. Bu yapı tamamlandığında seksen üç yaşındaydı ve yaşlılığından dolayı artık "Koca" lakabıyla anılıyordu. 992 (1584) yılında hacca giden Sinan kendi yerine Mehmed Subaşı adıyla tanınan mimarı vekil olarak bırakır. Hac dönüşünde ve 100 yaş civarında olduğu halde görevini büyük bir coşkuyla sürdürerek 996'da (1588) vefat eder. Yakın arkadaşları Sâî Mustafa Çelebi, bu dünyadaki yol arkadaşlığının son bulduğunu görerek onun mezar kitabesini şu satırlarla bitirir: "Geçti bu demde cihandan pîr-i mi'mârân Sinân." Bugün Süleymaniye Külliyesi'nin bir köşesindeki küçük toprak parçasında yatmakta olan Sinan'ın hayat süreci ve ortaya koyduğu mimari, etnik kökeni üzerine açılan tartışmaları anlamsız kılmaktadır. Onun başarısı, doğduğu köy ya da mensubu olduğu aileden çok belirli bir uygarlıkla bütünleşen sanatçının başarısından başka bir şey değildir. Tarihsiz olan vakfiyesine göre hanımı Mihri kendisi hayatı boyunca ölmüş, ayrıca oğlu Mehmed Bey şehid olmuştur. Vakfiyede iki kızının ve iki torununun adına rastlanır. Vakfiyesinde on sekiz ev, otuz sekiz dükkân, araziler, ev yerleri, bahçe, kayıkâne, su yolu, değirmen gibi mal varlığı zikredilir. Nakit miktarı ise 300.000 akçedir.

**Osmanlı Mimarisinde Sinan Okulu.** Sinan'ın hayatı boyunca inşa ettiği eserlerin sayısı tartışmalıdır. Döneme ait kaynakların karşılaştırılmasıyla 452 yapıdan oluşan bir liste belirlenirken bazı el kitapları ve ansiklopedilerde 350 civarında eser yaptığı yazılıdır. Mimarın yüzüyle yakın yaşadığı bilinir. Buna rağmen kaynakların verdiği yapı sayısı düşündürücüdür. Ülkenin genişliği ve ulaşımın at sırtında yapıldığı göz önüne alınırsa başmimarın her eseri bizzat inşa etmediği, ayrıntılarla tek tek uğraşmadığı, bazı yapıların sadece planlarını çizdiği, projeyi gözden geçirdiği, yardımcıları vasıtasıyla inşaat süreçlerini denetlediği düşünülebilir. Bu durumun getirdiği bir başka sonuç da yapıların kâğıt üzerine çizilmiş projelere göre inşa edil-

diğidir. Klasik dönem Osmanlı mimarisindeki üslup bütünlüğünün geniş bir coğrafyaya yayılmış olması üslubu tek merkezin belirlediğini ortaya koymaktadır. Şu halde her yere koşuşturan bir Sinan yerine birbirinden uzak yapı alanlarına ulaşan ustalar, kalfalar ve planlardan söz etmek akla yatkın bir Osmanlı çözümü olarak gözükmektedir.

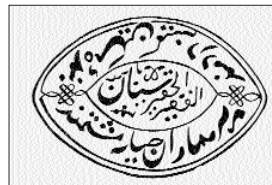
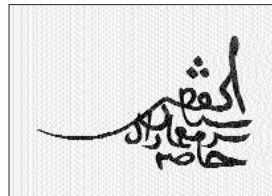
Her mimari üslup gibi Osmanlı mimarisinde de ilk etkisini dış görünüşünde, insan gözünü hareket ettiren çizgilerde, bir başka deyişle kütle kompozisyonunda dışa vurur. Klasik Osmanlı mimarisinde dendiğinde kubbeler ve minarelerin uyum içinde dengelendiği bir dış görünüş akla gelmekle birlikte köprü, su kemeri ve kervansaray gibi yapı tipleri de göz önüne alınırsa mimarideki üslup sorununun farklı bir genişlikte düşünülmesi gerekecektir. Ancak türbe, medrese ve diğer mimari tipler arasında her anlamda yenilikleri deneyerek büyüyen cami mimarisine daha dikkat çekicidir. Bu bağlamda Sinan'ın Osmanlı mimarisine katkıları birkaç boyutta ilerlemiştir. O güne kadar denenmiş biçimler ve teknikleri yaklaşık aynen uygularken temel olarak mekân kavramını etkili hale getirmiştir. Merkezî ve toplu mekân arayışına bağlı olarak dört, altı ve sekiz desteğe oturan strüktür, daha önce hem de oldukça büyük ölçülerde denenmiş olmasına rağmen bu formüller Sinan tarafından ele alınırken giderek yalınlaşmıştır. Bu bağlamda onun inşaat anlayışına bir çeşit "iskelet mimarisi" denebilir. Bu mimaride duvarlar sadece mekân sınırlamakta, taşıyıcı olmayan bu duvarlar sık sık delinebildiği için iç mekâna ışık sağlayan çok sayıda pencere bütün yüzeylere yayılabilmektedir. Bursa, Edirne ve Balkanlar'daki Sinan öncesi camilerde pencere düzeni masif duvarlar üzerinde sınırlı bir işlev taşıyordu. Loş iç mekân özelliği, büyük İran camileriyle İstanbul Ayasofyası başta ol-

mak üzere Bizans mimarisi için de geçerliydi. Sinan, kütlelerin sistematik delinmesini sağlayarak hem yüzey tasarımını geliştirmiş hem de içeriye dağılan gün ışığını arttırmıştır. İç mekâna ışık sağlayan pencereler, Fâtih Sultan Mehmed döneminden beri süregelen dıştaki prizmatik yüzeylerin içini boşaltırken büyük kemerlerin içine en akılcı biçimde yayarak istiflediği açıklıklarla aynı çarpıcı ritmi ayrıntıda ve genelde buluşturmuştur.

Birkaç yüzyıldır daha sert ve köşeli bir kütle halinde ilerleyen mimarinin yumuşatılması rahatlatıcı yeni bakış açıları kazanırken örtü ile alt yapı arasındaki ayrımlar parçalı, çokgen ve basamaklı geçiş elemanlarıyla daha akıcı bir üslup sergilemeye başlar. Gözü rahatlatan bütün bu unsurlar arasında özellikle kubbeyi destekleyen ayakların yukarıya uzantısı olan köşe kuleleri Sinan'ın yapılarında değişik formlar gösterir. Gözü hareket ettiren basamaklı çizgi, ana kubbenin kavsini tamamladıktan sonra bu küçük kulelerde bir süre oyalanarak ya da yarım kubbe yaylarından süzülerek inişe devam eder. Kubbeyi çepeçevre kuşatan ve yarım kemer halinde kubbe tabanına yaslanan uçan payandaların kubbeye ilişkisi ve beden duvarlarını destekleyen payandaların plastik bir değer kazanması Sinan okulunda gerçekleşmiş, daha sonraki yapılarda bütün bu elemanlar mimarinin önemli parçaları olmaya devam etmiştir.

Sinan'ın Osmanlı cami kütteline eklediği en önemli unsurlardan biri de yan cephelere yerleştiği revaklardır. Tek veya iki katlı olarak narin sütunlarla desteklenmiş çıkıntılı ahşap örtüleriyle göze çarpan yarı açık mekânlar cepheyi hareketlendirmekte, ibadet yapılarına sivil mimarinin çağrışımlarını yüklemektedir. Süleymaniye ve Edirne Selimiye'de ayrılmış bir parça olarak cephelere eklenen bu unsur, daha sonra Sinan'ın öğrencileri tarafından devralınarak Sultan Ahmed Camii ve Eminönü Yeniciami'deki uygulamalarıyla devam etmiştir. Selçuklu camilerinin yatay geliştirilmiş kütleleri Beylikler devrinden başlayarak bir yükseliş göstermiş, Sinan yapılarında bu hareket dengesini bulmuş, İstanbul'daki sultan camilerinde olduğu gibi yapı küttesi bir eşkenar üçgenle örtüşebilen oranlarla tesbit edilmiştir. Yükseliş Sinan'dan sonra devam etmiş, fakat piramidal dengenin yukarıya doğru zorlanması klasik çağdaki uyumu yok etmiştir.

Kubbeye göre çok daha vazgeçilmez olan minarenin ana yapı ile olan ilişkisi her za-



Mimar Sinan'ın imzası ve mührü

man ciddi bir sorun olarak belirmiş, minarenin yerini belirleme konusundaki kararsızlık uzun süre devam etmiştir. Sinan'a kadar plandaki yeri kesinleşmeyen minareler, yeni ölçü ve esaslar çerçevesinde klasik tutumun belirleyici unsurlarından biri olmuştur. Tek minareli uygulamalarda genellikle girişin sağındaki köşe, iki minareli uygulamalarda ise her iki köşe kullanılmıştır. İstanbul Beyazıt (1505), Üsküdar Mihrimah Sultan (1547) ve Şehzade (1544-1548) camileri ana cephe köşelerindeki minarelerle klasik denkleme bağlı örneklerdir. Oldukça erken bir tarihte Edirne Üç Şerefeli'de (851/1447) başlayan dörtlü uygulama minarelerin yerlerini ana kütle ve avlu köşeleri olarak belirlemiştir ki bu formül Süleymaniye'de tekrarlanır. Yine dörtlü uygulama olmakla birlikte Edirne Selimiye'de ana mekânın köşelerine yerleştirilen minareler, bu defa merkezî şemayı vurgulamak üzere ana kubbeyi çeviren unsurlar olarak dikkati çeker. Sinan okulunun güçlü izleyicisi Sedefkâr Mehmed Ağa'nın Sultan Ahmed örneği (1609-1617) ilk ve tek deneme olarak altı minareyle karşımıza çıkar. Sinan uygulamalarında minarelerin sayısı kadar bu kulelerin ana kütleyle olan boyut ilişkisi üzerinde özenle durulduğundan yapıların şehrin silüetine katkıları ayrıca önem kazanır.

Sinan mimarisinde kütle kompozisyonu prizmatik hacimlerle küresel hacimlerin dengesine bağlıdır. Alt yapıda toprağa çizilen plan çizgilerinin yönlendirdiği beden duvarları yükseldikçe çokgen kasnaklar ve yarım kürelere doğru daralır. Sonuçta genel etki, barok ya da rokoko karakterlerde görülen kıvrımlara hiç sapmadan ilerlerken düzgün kesme taşların ağır ve ciddi havası malzemenin kalıcı ve sağlam karakterini dile getirmektedir. Bu bütündeki örtü sisteminin en etkileyici unsuru olan kubbeler Türk mimarisinde öteden beri farklı boyut ve konumlarda ele alınmıştır. Yatay gelişmenin düşey yükselmeye dönüşmesi, çok sütunlu planın daha az sayıdaki desteklerle derlenip toparlanması, yer yer tonoz ve düz çatı kullanılmakla birlikte yarım kubbelerin benimsenmeye başlanması, kubbenin adım adım büyümesi, Osmanlı mimarisinde Sinan okuluna yaklaşmakta olan gelişme çizgisinin son aşamalarını temsil eder.

Osmanlı mimarisinin klasik öncesi aşamalarında plan çeşitliliğine rağmen kubbe ve yarım kubbelerin alt yapıyla kaynaşması sağlanmıştır. Bu bağlamda Bizans-Osmanlı ayırımı örtü unsurlarında da kendini belli eder. Sinan'ın sıkça gözlemleme

fırsatı bulduğu Bizans mimarisi bir kubbe mimarisi değildir. Bir başka deyişle bu küresel eleman mimari gelişmede büyük ve etkili olabilecek bir örtü konumuna gelmemiştir. Ayasofya dışında kubbe çapları âdeta ısrarla küçük tutulmuştur. Üstelik sorun yalnızca çap ya da büyüklük sorunu değildir. Kubbe kasnağı çoğu defa kubbenin kendisinden yüksek olabilmektedir. Özellikle son Bizans döneminde bu yükseklik iyice artarak görüntü bir kubbeden çok bir kuleye dönüştürülmüştür. Osmanlı ve hatta Selçuklu kubbelerinde kasnağın hemen daima mâkul bir yükseklikte tutulduğu, kubbe ile ana kütle arasında daha olumlu bir geçiş sağlandığı görülür. Ayrıca bu unsur yarım kubbelere bölünüp üretilmiş, hâkim örtü sistemi olarak ana kubbe ve onun parçaları halinde basamaklandırma da sağlanmıştır.

Sinan mimarlık okulunun arkasında yer alan kubbe-mekân geleneğinin en az üç yüzyıllık bir geçmişi vardır. İstanbul'un fethinden önce Bursa ve Edirne yapılarını gerçekleştiren Osmanlı mimarları, ana eksen üzerindeki bir ya da iki kubbeye zâviyeli / tabhâneli adı verilen plan üzerinde yoğunlaşmış, fakat yine fetihden önce Manisa Ulucamii ve Edirne Üç Şerefeli ile sekiz ve altı desteğe oturtulan ana kubbeye merkezî plan arayışını yola çıkarmıştır. Kuşkusuz fetihden sonra bir etki söz konusu olmuştur. Buna göre Osmanlı mimarları, Ayasofya'yı aşılması gereken bir ölçü olarak alırken mimari deneylerinden birike-rek gelen kültür ve teknolojik düzey açısından böyle bir yarışa hazır durumdaydı.

Osmanlı inşaat teknolojisinin entelektüel potasında oluşan Sinan estetiği, kendinden önceki bazı mimari alışkanlıkları ayıklarken bazı gelenekleri yeniden işleyerek pekiştirmiş ve yerleştirmiştir. Sinan okulunun Osmanlı mimarisine esas olan en önemli buluşu kubbe-mekân ilişkilerini en ideal biçimde formüle etmek olmuştur. Bu estetikte bir gözlemcinin algılayabildiği şey zengin ve geniş programlı kompozisyonun hassas dengesidir. İster tam merkezî ister hafifçe uzunlamasına olsun bu denge her plan şemasında olduğu gibi strüktürün kütle kompozisyonuna yansımaları daha açık sözlü bir anlatım kazanır. Beylikler döneminin kararsız ve çeşitli denemeleri, İslâm ülkelerinde bir türlü çıkış yolu bulamayan yöresel denemeler sadece Sinan estetiğinde en akılcı çözüme ulaşır. Bu bağlamda başka mimarlar tarafından daha önce kullanılmış olan bütün unsurlar yepyeni bir uyum içinde hayat bulur.

Günümüz araştırmacılarının ulaştığı yüksek birikim ve ayrıntı zenginliğine rağmen mimarı bilinmeyen bazı yapıların Sinan'a ait olup olmadığı konusu Sinan'ın bu ortamda tek başına olmadığı sonucuna götürmekte ve Sinan ayarında iş yapabilen, onun kadar güçlü başka mimarların da olabileceği kabul edilmektedir. Bunlardan Dâvud Ağa ve Sedefkâr Mehmed Ağa ismi bilinenlerden sadece ikisidir. Özetle mimaride yeni çözümler, buluşlar, her şeyin ötesinde oranların ortaya konuşu Sinan'la birlikte klasik denilebilecek yeni boyutlara ulaşmış, mimarlık alanının bu ustası imparatorluğun kıtalar üstü eğilimlerini hızla ve kuvvetle dış dünyaya yansıtmıştır. Bu üslup, özellikle en güçlü tarzda yerleştiği eyalet ve şehirler üzerinde biçimler anarşisine son vermiş, kendi kimliğini dünya ölçeğinde ortaya koymuştur. Bu kimlik, Osmanlı düzeninin hâkim ve hükümler olduğu bölgelerin sanat kaderi üzerinde günümüze kadar uzanan izler bırakmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

- Adsız Risâle*, T SMA, nr. D. 1461/3; *Risâletü'l-mi'mâriyye*, T SMA, nr. D. 1461/4, vr. 1<sup>b</sup>-5<sup>a</sup>; *Tuhfetü'l-mi'mârîn*, T SMA, nr. D. 1461/4, vr. 6<sup>b</sup>-27<sup>b</sup>; *Sâi, Yapılar Kitabı: Tezkiretü'l-bünyan ve Tezkiretü'l-ebniye* (nşr. Hayati Develi – Samih Rifat), İstanbul 2002; *Dâyezâde Mustafa Efendi, Risâle-i Selimiyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2283; Nuri Arlasez, nr. 82; *Risâle*, T SMA, nr. 1461/3; *Risâle-i Mi'mârî*, TSMK, Yeni Yazmalar, nr. 339; *Sinan's Autobiographies: Five Sixteenth-Century Texts* (ed. H. Crane – Esra Akın), Leiden 2006; *Zarif Orgun, Sinan'a Ait Yeni Bir Vesika*, İstanbul 1941; a.mlf., "Sinan'a Ait Bir Vesika", *Arkitekt*, sy. 1/2, İstanbul 1940, s. 25-29; İbrahim Hakkı Konyalı, *Mimar Koca Sinan*, İstanbul 1948; a.mlf., *Mimar Koca Sinan'ın Eserleri*, İstanbul 1950; Rıfık Melûî Meriç, *Mimar Sinan Hayatı, Eseri I: Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler*, Ankara 1965; a.mlf., "Mimar Sinan'ın Hayatı", *Ülkü*, XI/63, Ankara 1938, s. 195-206; Afife Batur – Selçuk Batur, "Sinan Bibliyografyası", *Koca Sinan* (der. Cengiz Bektaş), Ankara 1968, s. 79-92; Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 406-413; Ramazan Şeşen, "Mimar Sinan Hakkındaki Kaynaklar", *II. Uluslararası Türk-İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, 28 Nisan – 2 Mayıs 1986, Bildiriler*, İstanbul 1986, II, 1-12; a.mlf., "Sinan ile İlgili Bazı Arşiv Kayıtları", *STAD*, III/7 (1990), s. 17-22; *Mimar Sinan Bibliyografyası*, Ankara 1987; Abdullah Topaloğlu v.dğr., *Mimar Sinan ve Yapılarıyla İlgili Eserler Bibliyografyası* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), Ankara 1988; Ayla Ödekan, "Kaynakça", *Mimar-başı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri* (haz. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 631 vd.; İbrahim Ateş, "Vakfisinin İhtiva Ettiği Bilgiler Işığında Mimar Sinan", *a.e.*, I, 3-26; a.mlf., *Mimar Sinan Vakfı*, İstanbul 1990; Selçuk Mülayim, *Sinan ve Çağı*, İstanbul 1989, s. 99-121; J. M. Rogers, *Sinan*, London 2006; Oktay Aslanapa, "Sinân", *İA*, X, 655-661; B. O'Kane, "Sinan", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 629-630.



**SİNÂN-I ATİK**

(ö. 876/1471)

**Osmanlı mimarı.**

Türk mimarlık tarihinde Atik Sinan veya Âzadlı Sinan adıyla tanınan sanatkârın tam adı Sinâneddin Yûsuf b. Abdullah'tır. Doğum tarihi bilinmemekle beraber günümüze kalabilen mezar taşı kitâbesinden 27 Rebülevvel 876'da (13 Eylül 1471) vefat ettiği anlaşılmaktadır. XV. yüzyıl Osmanlı mimarisinin ve bilhassa Fâtih Sultan Mehmed dönemi mimari faaliyetlerinin başta gelen mimarıdır. İstanbul'un ilk ve en büyük yapılar topluluğu olan Fâtih Camii ve Külliyesi'nin (1463-1470) yapımını tamamlamıştır. Baba adından da anlaşılacağı üzere sonradan Müslümanlığı kabul ettiğinden Batılı araştırmacılar tarafından kimliği üzerinde çok durulmuş ve Müslümanlığı kabul etmeden önceki adının Hristodulos olduğu yolunda bir iddia ortaya atılmıştır. Fakat bu çevrelerce aynı ad, Fâtih Camii ve Külliyesi ile inşa tarihleri arasında büyük bir zaman farkı bulunan Bursa Hudâvendigâr Camii için de öne sürülmüştür. Esasen bu iddiaların belgelerle desteklenemediği gibi doğru olması da mümkün değildir.

Mimar Atik Sinan'ın günümüze gelen 869 (1464) ve 873 (1468) tarihli iki vakfiyesinden ölümünden sonra mal varlığını İstanbul Fatih'te yaptırdığı mescid, zâviye ve mektebe bağışladığı anlaşılmaktadır. Vakfiyelerde belirtilen yapılardan zâviye ve mektep zamanla ortadan kalkmıştır. Mescid ise Sinan'ın adıyla değil vaktiyle bitişindeki çeşmenin üzerindeki aynada bulunan iki kumru kabartması sebebiyle Kumrulu Mescid adıyla tanınmaktadır. Günümüzde adı geçen çeşme mevcut olmayıp kabartmaları cami duvarında muhafaza edilmektedir. Meşe dikme, çatki ve atkılarla takviye edilmiş moloz taş örgülü mescid

Sinân-ı Atik'in Fatih'teki camisinin haziresindeki mezarı



1964-1965 yıllarında tamamen yenilenmiştir. Kendi mezarı da mescidin hazîre bölümündedir. Bazı tarihî kaynaklarda Mimar Atik Sinan hakkında, Fâtih Camii'nin sütunlarını kısalttığı için Fâtih Sultan Mehmed tarafından ellerinin kesildiği yolunda bir kayıt varsa da bu gerçek değildir.

**BİBLİYOGRAFYA :**

İbrahim Hakkı Konyalı, *Fatih'in Mimarlarından Azadlı Sinan (Sinan-ı Atik)*, İstanbul 1953; a.mlf., "Fatih'in Mimar Sinanla Mürâfaası", *Tarih Hazinesi*, sy. 2, İstanbul 1950, s. 58-61; L. A. Mayer, *Islamic Architects and Their Works*, Genève 1956, s. 124-125; Zeki Sönmez, *Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar*, Ankara 1989, s. 461; Fr. Babinger, "Zum Sinan-Problem", *Orientalische Literaturzeitung*, sy. 30, Leipzig 1927, Sütun: 548-551; K. Wulzinger, "Die Apostelkirche und die Mehmedije zu Konstantinopel", *Byzantion*, VII, Bruxelles 1932, s. 9; Yılmaz Önge, "Fâtih Sultan Mehmed'in Üç Mimar", *Önasya*, IV/45, Ankara 1969, s. 8-9; İ. Aydın Yüksel, "Azad Edilmiş Bir Köle: Azadlı Sinan", *Sanat Dünyamız*, sy. 73, İstanbul 1999, s. 143-147.



ZEKİ SÖNMEZ

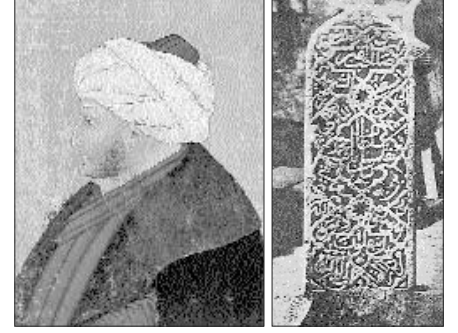
**SİNAN BEY**

(ö. 885/1480'den sonra)

**Fâtih Sultan Mehmed dönemi saray ressamı.**

Hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir; Nakkaş lakabıyla tanınır. Gelibolulu Mustafa Âli Efendi 994 (1586) yılında yazdığı *Menâkıb-ı Hünerverân* adlı eserinde Sultan Mehmed Han dönemi musavvirlerinden Sinan Bey'in Venedik'te nakkaşların en üstünü Damyan'ın öğrencisi Pavli'nin (Paolo Mastori) yanında yetiştiğini ve onun şakirdinin de "şebîh" çizmede (portre yapmada) zamanın nakkaşlarının en iyisi Şiblîzâde Ahmed Çelebi (bk. BURSALI AHMED) olduğunu söyler (s. 68). Sinan Bey'in, Bursa Türk ve İslâm Eserleri Müzesi avlusunda sergilenen ve Bursa'nın bugün mevcut olmayan, birçok âlim, mutasavvıf, edip, şair ve sanatkârın medfun bulunduğu ünlü Deveciler Kabristanı'ndan getirilen mezar taşının (Envanter nr. 46) bir yüzünde güzel istifli sülûs hatla "sâhibü'l-kabr el-merhûm el-mağfûr es-sâid eş-şehîd nakkâş-ı Sultan Mehmed Sinân Bey b. Sââtî", diğer yüzünde "sâhibü'l-kabr nakkâş Sinân" ibaresi yazılıdır (Koyunluoğlu, rs. 146; Uzunçarşılı, II, 610-611).

Mustafa Âli Efendi tarafından Bursalı Ahmed'in portre ressamlığında üstat olduğu onun söylenmesi hocası Sinan Bey'in de portre üstadı olabileceği düşüncesini aklı getirmiş ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde muhafaza edilen bir murakka' içindeki, gül koklayan bağdaş kurmuş Fâtih Sultan Mehmed portresi (Ha-

Sinan Bey'e atfedilen Fâtih Sultan Mehmed portresi (TSMK, Hazine, nr. 2153, vr. 145<sup>a</sup>) ve Sinan Bey'in mezar taşı (Bursa Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 46)

zine, nr. 2153, vr. 10<sup>a</sup>), üzerinde imza bulunmamasına rağmen murakkain ilk incelenişinden beri Sinan Bey'e atfedilmiştir. Ancak son yıllarda bu portreyi Bursalı Ahmed'e atfetmenin daha doğru olacağı görüşü ağırlık kazanmıştır (Raby, s. 69-72, 89). Aynı şekilde murakka' içindeki yine imzasız diğer bir Fâtih Sultan Mehmed portresinin de (Hazine, nr. 2153, vr. 145<sup>b</sup>) İtalyan ressamı Costanzo da Ferrara'nın yaptığı bir bronz madalyadaki Fâtih'in portresine benzemesinden dolayı sanıldığı gibi ona değil, onun bir eskizinden yararlanan ve 885 (1480) yılında Fâtih Sultan Mehmed'in yolladığı elçiyle Venedik'e gönderilen Sinan Bey'e ait olduğu ileri sürülmüştür (a.g.e., s. 70, 89-90).

**BİBLİYOGRAFYA :**

Âli, *Menâkıb-ı Hünerverân*, s. 68; A. Memduh Turgut Koyunluoğlu, *İznik ve Bursa Tarihi*, Bursa 1935, rs. 146; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 610-611; Tahsin Öz, *Topkapı Sarayında Fatih Sultan Mehmet II. ye Ait Eserler*, Ankara 1953; Kâzım Baykal, *Bursa ve Anıtları*, Bursa 1993, s. 110; J. Raby, "Öncü Girişimler (1450-1550)", *Pağışahın Portresi: Tesavir-i Âli Osman*, İstanbul 2000, s. 69-72, 82, 89-90; B. Gray, "Two Portraits of Mehmet II", *Burlington Magazine*, LXI, London 1932, s. 4-6; M. Aga-Oğlu, "Sinân Bey", *AI*, V (1938), s. III-IV; Esin Atıl, "Ottoman Miniature Painting under Sultan Mehmed II", *Ars Orientalis*, IX, Michigan 1973, s. 103-120.



ZEREN TANINDI

**SİNAN EFENDİ**

(ö. 986/1578)

**Osmanlı âlimi, Anadolu kazaskeri.**

893 (1488) yılında Amasya sancağının Sonusa köyünde (bugün Tokat'ın Erbaa ilçesindeki Uluköy) doğdu. Asıl adı Sinâneddin Yusuf olup babasının adı Hüsameddin,

dedesinin adı İlyas'tır. Doğum yerine atfen Amâsi nisbesiyle ve Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil'i* üzerine yazdığı hâşiyesi münasebetiyle "Muhaşşî" lakabıyla anılmıştır. Babasının Halvetiyye şeyhlerinden Habib Karamânî'nin halifesi olduğu rivayet edilir. Amasya'da Küçük Ağa Medresesi hocalarından Emîr Kulu Şemseddin Efendi ve Hüseyiye Medresesi hocalarından Taşköprülü Muslihuddin Efendi'den ders aldı. Küçük yaşta iken hüsn-i hatta üstadı Şeyh Hamdullah Efendi ile birlikte İstanbul'a gitti. Zenbilli Ali Efendi'nin derslerine devam etti. Kanûnî Sultan Süleyman'ın hocası Hayreddin Efendi'ye mülâzım oldu. 928 (1522) yılından itibaren Gelibolu, Edirne ve İstanbul'da Sahn-ı Semân'ın da aralarında bulunduğu bazı medreselerde müderrislik yaptı. 946'da (1539-40) Halep kadılığına tayin edildi. Bağdat'ta yürüttüğü teftiş çalışmaları Bağdat Beylerbeyi Üveys Paşa'nın görevinden alınmasına yol açtı. Daha sonra Halep beylerbeyliğine tayin edilen Üveys Paşa'nın talebi üzerine kadılıktan azledilen Sinan Efendi (949/1542-43), aynı yıl Dimaşk, ardından Bursa (951/1544) ve Edirne (Şâban 952 / Ekim 1545) kadılıklarına getirildi. Şâban 954'te (Eylül 1547) İstanbul kadısı ve on gün sonra Anadolu kazaskeri oldu. Kanûnî Sultan Süleyman ile birlikte Elkâs (Tebriz) seferine katıldı (955/1548). Değirmen (âsiyâb) vak'ası sırasında (Şâban 958 / Ağustos 1551) Rumeli kazaskeri ve İstanbul kadısı ile birlikte görevinden azledildi. Bu arada hacca giden Sinan Efendi, hakkında yapılan teftiş sonunda temize çıktı. Rebülâhîr 969'da (Aralık 1561) Süleymaniye Dârülhadisi müderrisliğine tayin edildi. Ebüssüüd Efendi'nin vefatı üzerine (982/1574) şeyhülislâmlık makamına geçmesi yönündeki teklifi kabul etmedi. Safer 983'te (Mayıs 1575) yaşlılığı sebebiyle vazifeden ayrıldı ve 12 Safer 986 (20 Nisan 1578) tarihinde İstanbul'da vefat etti. Devrin tanınmış âlimlerinden olan kayınpederi Sarıgörez Nüreddin Efendi'nin kendi adıyla anılan mahallede (Fatih semtindeki Sarıgözel mahallesi) yaptırdığı caminin avlusunda gömülü olduğu kaydedilmektedir. Sinan Efendi Amasya'da bir, İstanbul Anadoluhisarı'nda iki cami yaptırmıştır. Günümüzde adı Anadoluhisarı'ndaki Muhaşşî Sinan Efendi mahallesinde yaşamaktadır.

**Eserleri.** Sinan Efendi'nin eserlerinin başında Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzil* adlı meşhur tefsirine yazdığı hacimli hâşiyeye gelmektedir. Dönemin ulemâsı tarafından takdirle karşılanan (Ahmed b. Muhammed

Edirnevî, s. 400) hâşiyenin mukaddimesinde Kanûnî Sultan Süleyman'a övgüler yer almaktadır. Kütüphanelerdeki nüshalarının çokluğu da (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 317, 318, 319, 320, 321; Damad İbrâhim Paşa, nr. 170, 171, 172, 173; Fâtih, nr. 501, 502, 503, 504; Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 44, 45) eserin Osmanlı ilim dünyasında ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir. Ayrıca Merginânî'nin *el-Hidâye*'sinin "el-Kerâhiyye" (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 621), "el-Veşâyâ" ve "el-Hünşâ" (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 622) başlıklı bölümlerine, Sadrüşşeriâ'nın *et-Tavzîh* adlı fıkıh usulü eserinde yer alan râvinin rivayet ettiği hadise muhalif ameline dair kısma (Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 250, vr. 25<sup>b</sup>-28<sup>a</sup>) ve Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkîf*'inde boşluk (halâ) kavramına dair zikrettiği bir mesele üzerine (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 802, vr. 176<sup>a</sup>-180<sup>a</sup>, 180<sup>b</sup>-187<sup>b</sup>) kaleme aldığı hâşiyeleri bulunmaktadır. Anadolu kazaskeriyken hakkında açılan tahkikatta kendisine yöneltilen soruları ve savunma tutanaklarını içeren *Mecmûa-yı Muhâkemât-ı Defter-i Eslâf* da günümüze ulaşmıştır (Karatay, I, 600). Aynı dönemde yaşayan Sinâneddin Yûsuf el-Hamîdî (ö. 912/1506), Sinâneddin Yûsuf el-Gencevî (ö. 922/1516) ve Sinâneddin Yûsuf Güzelihsârî'ye (ö. 936/1530) ait bazı eserler, müellif isimleri yanında mesleklerinin benzerliği sebebiyle Muhaşşî Sinan Efendi'ye nisbet edilmiştir. Begavî'nin *Meşâbihü's-sünne*'si üzerine yazılan *Müntehabât-ı Mesâbih Tercümesi*'ni (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 239) Muhaşşî Sinan Efendi'ye izâfe eden kayıtlar doğru değildir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

951-959 (1544-1556) *Tarihli Rumeli Kadaskeri Ruznâmesi* (haz. Nedim Ceylan, lisans tezi, 1980), İÜ Ed. Fak., tür.yer. (tezin bir nüshası için bk. İSAM Ktp., nr. 16565); Nev'izâde Atâî, *Zeyli Şekâik*, İstanbul 1268-69, s. 248-251, ayrıca bk. tür.yer.; *Keşfü'z-zunûn*, I, 191; II, 1765, 1893; Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin* (nşr. Süleyman b. Sâlih el-Hizzî), Medine 1417/1997, s. 400; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 589; *Sicill-i Osmânî*, III, 108-109; Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], *Amasya Tarihi* (s.nşr. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), Ankara 1986, I, 253-254; *Osmanlı Müellifleri*, II, 54-55; Brockelmann, *GAL*, I, 467, 531; *Suppl.*, I, 739, 740; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 562-563, 564; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XIII, 289; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 600; Mehmet İpşirli, "Anadolu Kadaskeri Sinan Efendi Hakkında Yapılan Tahkikat ve Bunun İlmiye Teşkilatı Bakımından Önemi", *İTED*, VIII (1984), s. 205-218.



EYYÜP SAİD KAYA

## SİNAN PAŞA

(ö. 891/1486)

Osmanlı âlimi,  
mutasavvıf ve devlet adamı,  
Türk nesir üslûbunun kurucusu.

Asıl adı Yûsuf'tur. El yazısıyla bir fetvası altındaki "Yûsuf b. Hızır b. Celâleddin" imzası (Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, lv. 1) babasının İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey, dedesinin Sivrihisar Kadısı Celâleddin Efendi olduğunu göstermektedir. Annesi Osmanlı âlimlerinden Molla Yegân'ın kızıdır. Doğum tarihi ve yeri hakkında kaynaklar farklı bilgiler vermektedir. Çağdaş kaynaklardan Mecdî doğumu için 16 Receb 844 (11 Aralık 1440) tarihini zikreder. *Tazar-ru'nâme*'nin yazma nüshalarından birinin sonunda Ebüssüüd Efendi'nin kalemiyle yazılmış tercüme-i hâline gördüğünü söyleyen Recâizâde Mahmud Ekrem'in *Kudemâdan Birkaç Şâir* (s. 9) adlı eseriyle diğer bazı kitaplarda ise 841 (1437) yılında doğduğu kaydedilmektedir. Eserleri üzerinde çalışan Mertol Tulum ile Emine Gürsoy Naskali doğum yılının 845 (1441) olduğunu belirtir. Hoca Sâdeddin ve Bursalı Mehmed Tâhir onu Bursalı gösterirken İsmail Hakkı Uzunçarşılı Sivrihisar veya Bursa'da doğduğunu söylemekte, Fâik Reşad ise İstanbul'da dünyaya geldiğini ifade etmektedir (*Eslâf*, s. 53).

Fâtih Sultan Mehmed, Hızır Bey'i 1453'te kadı olarak İstanbul'a davet ettiğinde oğlu Sinâneddin Yûsuf on üç-on dört yaşlarındaydı. Burada dedesi Molla Yegân'ın meclisine devam eden Molla Hüsvrev, Molla Gürânî, Molla Kırîmî, Hocaizâde Muslihuddin ve Kestelî gibi devrin büyük ulemâsı ile tanıştı. Ali Kuşçu'nun da öğrencisi olan Sinan Paşa, babasının muhitindeki ilmî sohbetlerden istifade ederek genç yaşta edindiği geniş bilgisiyle dikkat çekti. Latîfî ve ondan naklen Kınalızâde Hasan Çelebi tezkiyelerindeki, "Henüz bâliğ olmadan belîğ olup ve minber-i va'za çıkıp halka emr-i ma'rûf ve nehy-i münker eder idi" şeklindeki kaydı bunu göstermektedir. Sinan Paşa babasının 863'te (1459) ölümü üzerine Fâtih tarafından Edirne'de bir medrese, ardından II. Murad'ın yaptırdığı dârülhadise müderris tayin edildi. Fâtih'in teveccühünü kazandığında "hâce-i sultânî" lakabıyla padişah hocalığına ve Sahn müderrisliğine getirildi. Devlet işlerinde de hocasından faydalanmak arzusuyla Fâtih Sultan Mehmed 875'te (1470) ona vezâret rütbesi verdi. Paşa unvanı buradan kaynaklanmaktadır. Mecdî, Sinan Paşa'nın 881-

de (1477) Gedik Ahmed Paşa'nın azli üzerine vezîrîazamlığa getirildiğini, fakat aynı yıl bilinmeyen bir sebeple azledildiğini söyler (*Şekâik Tercümesi*, s. 194). Latîfî'nin ifadelerinden görevinden kendi iradesiyle ayrıldığı anlamak mümkünse de (*Tezki-re*, s. 193) azıldan sonra hapsedilmesi üzerine İstanbul ulemâsı toplu halde padişaha müracaat edip Sinan Paşa hapisten çıkarılmazsa bütün kitaplarını yakarak Osmanlı topraklarını terke edeceklerini bildirmeleri aksini düşündürmektedir. Bunun üzerine Sinan Paşa hapisten çıkarılıp Sivrihisar kadılığı ve müderrisliği vazifesiyle İstanbul'dan uzaklaştırıldı ve Fâtih'in ölümüne kadar orada kaldı. Ancak Sinan Paşa yaşadıklarını bir haksızlık olarak değerlendirdi ve *Tezkiretü'l-evliyâ*'sında bunu üstü kapalı şekilde sık sık dile getirdi. Ayrıca *Maârifnâme*'sindeki ifadelerden gözden düşmesinde kendisini çekemeyenlerin etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır (s. 254-255). II. Bayezid tahta geçince (886/1481) Sinan Paşa'ya vezirlik rütbesi iade edildi, ayrıca 100 akçe yevmiye ile Edirne Dârülhadisi müderrisliğine getirildi. Burada Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inin "Cevâhir" bahsine bir hâşiye yazdığı gibi Türkçe eserlerini de bu tarihten sonra kaleme aldığı bilinmektedir.

Sinan Paşa, Mecdî'nin kaydına göre 24 Safer 891'de (1 Mart 1486) İstanbul'da vefat etti. Hoca Sâdeddin aynı yıl Edirne'de öldüğünü söyler. Kâtib Çelebi de aynı bilgiyi verir. Abdülkadir Erdoğan, "Paşanın mezarı Eyüp'te meşhur Samsunlu Hasan Efendi'nin kabri yanındadır" şeklinde kabri bizzat görmüş olduğu intibahı verecek bir ifade kullanırken (*Fatih Mehmed Devrinde İstanbul'da Bir Türk Mütefekkiri Şeyh Vefa*, s. 14) Mertol Tulum da belediye mezarlıklar tasnif komisyonu üyesi Mesut Koman'dan aldığı bilgiye göre Sinan Paşa ile ailesi kabirlerinin ve mezar taşlarının mevcut olduğunu ve muhafaza altında bulunduğunu belirtmektedir. Çok zeki olduğu, daha gençken felsefeye merak sardığı için babası tarafından azarlandığı bilinen Sinan Paşa mükemmel bir hatip ve tartışmacı olarak Fâtih'in huzurunda yapılan ilmî münazaralarda takdir toplamıştır. Hoca Sâdeddin ayrıca II. Bayezid döneminde tasavvufa yöneldiğini, "Husûsen Muslihuddin Mustafa Şeyh İbnülvefâ'ya mezîd itikad ü irtibatı var idi" diyerek (*Tacü't-tevârîh*, II, 499) belirtir. Başta Molla Lutfi, Mîrim Çelebi, Sarıgövez Nûreddin Efendi olmak üzere öğrencileri arasında ünlü âlimler vardır. Sinan Paşa, bilhassa nesirdeki başarısı ve secili üslûbu ile eşine az rastlanan bir müelliftir. Riyâziye, hey'et, fıkıh ve

kelâm mevzularında Arapça olarak yazdığı risâlelerinin çoğunu Fâtih Sultan Mehmed devrinde kaleme almıştır. Din, tasavvuf, ahlâk ve evliya menkıbeleri konularındaki Türkçe eserleri ise II. Bayezid devrine yani olgunluk dönemine rastlar.

**Eserleri. Türkçe. 1. Tazarru'nâme.** Esas itibarıyla mensur olmakla birlikte içinde yer yer manzumelerin de bulunduğu bu eser müellifin Türkçe kitaplarının ilki ve en ünlüsüdür. *Tazarru'ât-ı Sinan Paşa, Darâ'atnâme* gibi isimlerle de anılır. Sinan Paşa, *Maârifnâme*'nin "Sebeb-i Te'lîf-i Kitâb" bölümünde *Tazarru'nâme*'den bahsederken tedrîsten artakalan zamanını boş geçirmeyip birkaç ay içerisinde bu eseri meydana getirdiğini, Hakk'ın övgüsünde aklına gelenleri yazdığını, konusunun da, "Esasî usûl-i meşâyih-i hakîkat üzerine vuruluptur ve binası kavâid-i ehl-i tarîkat üzerine konuluptur" cümleleriyle tasavvufî bir mahiyet taşıdığını belirtir. Bütünüyle mensur bir münâcât sayılabilecek olan eserde paşa dünyadan âhirete kadar süren uzun yolculukta önce Hak'tan lutuf, sonra peygamberlerden, Hz. Muhammed'in âl ve ashabından, dört imamdan ve tarikat ehlinde mânevî yardım dilemekte, öldükten sonra kitabını okuyacaklardan rahmet ve Fâtîha istemektedir. Yer yer hikâyeler, kıssalar ve nasihatlerle bezemiş eserin kütüphanelerde bulunan yazmalarının çokluğu büyük bir rağbet gördüğünü düşündürmektedir. Eserin ilmî neşrini Mertol Tulum gerçekleştirmiştir (Ankara 2001). Sinan Paşa üç dilin unsurlarının özellikleriyle yazdığı bu eserinde kuvvetli, âhenkli ve tabii bir üslûbu kullanmıştır. Yoğun secilerle süslediği nesrinde kafiye başta olmak üzere nazmın birçok özelliğini nesre taşımıştır. *Tazarru'nâme*, klasik edebiyatta süslü nesir çığırını açan ilk eser olup "Sinan Paşa üslûbu" diye bilinen üslûbu da beraberinde getirmiştir. Eserde müellifin inşâ kabiliyetinin yanı sıra dinî, mânevî ve fenî ilimlerdeki bilgisi de ortaya konulmuştur. **2. Maârifnâme.** Sinan Paşa'nın ahlâka dair yazmış olduğu bu ikinci mensur eser *Nasihatnâme* ve *Ahlâknâme* adlarıyla da anılır (*Osmanlı Müellifleri*, II, 223). Kitabın yazılış sebebinin belirtildiği "... gâh dünyanın fenâsından şikâyetler edem ve gâh nefsin mekrlerinden hikâyetler edem, gâh ahlâkın iyilerinden takrir ve gâh hikmet yolundan makâlât edem ve gâh tevbih yüzünden kelimât edem, gâh akl-ı maâştan beyan edem, geh akl-ı meâddan, geh ahlâk-ı fukarâdan söyleyem, geh adl ü dâddan, geh dervişler dilinden bir tûtî-gûyâ olup şekerler yiyem, geh âşıklar ağzından bir bülbül-i hoş-âvâz olup destân-

serâlikler eyleyem, geh germ olup ârifler makamından haberler verem, geh te-nezzül gösterip yine zâhidler makamına inem ..." (s. 26) cümleleri aynı zamanda eserin muhtevasını ortaya koymaktadır. Secili bir üslûp ve parlak bir nesir örneği olarak hikmetler ve nasihatlerle bezemiş olan eser İslâm ahlâkının esaslarını öğretmeyi hedef almakla beraber içinde filozofların, özellikle Eflâtun'un nasihatlerinden de nakiller vardır. Eserin bir önsözle birlikte faksimile baskısı İsmail Hikmet Ertayan tarafından yapılmıştır (*Maârifnâme*, İstanbul 1961). **3. Tezkiretü'l-evliyâ.** Yirmi sekiz evliyanın menâkıbından meydana gelmiştir. *Maârifnâme*'nin sonunda, "Çün söz buraya geldi, bu cildi bunda tamam edelim. İnşallah cild-i âharda *Tezkiretü'l-evliyâ*'ya ihtimam edelim" demesinden müellifin *Maârifnâme*'den sonra bu eserine başladığı anlaşılmaktadır. Sinan Paşa eserinde Ferîdüddin Attâr'dan sonra yaşamış olan birkaç velînin menkıbelerinden de bahsedeceğini söylemesine rağmen bu eklemeleri yapmadan tezkireyi tamamlamıştır. Eserin ilmî neşri Emine Gürsoy Naskali tarafından gerçekleştirilmiştir (Ankara 1987).

**Arapça.** Sinan Paşa'nın Arapça eserleri bazı medrese kitaplarının şerhlerine yaptığı hâşiyelerden oluşur. Çoğu küçük risâleler halinde olan bu çalışmalar şöylece sıralanabilir: **1. Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mûlaḥḥaş.** Çağmî'nin *el-Mûlaḥḥaş fi'l-hey'e* adlı eserine Kadızâde-i Rûmî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir (Akseki İlçe Halk Ktp., nr. 302, vr. 107<sup>b</sup>-194<sup>b</sup>). **2. Risâle fi'z-zâviyeti'l-hâdde izâ fûrizat hareketü eḫâdi qıl'ayhâ taḫşulü zâviye münferice.** Ali Kuşçu'nun Fâtih'in huzurunda bilmece tarzında sorduğu hendeseyle ilgili bir meseleye Sinan Paşa'nın verdiği cevaptır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1465, vr. 89-90). **3. Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf.** Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin kelâma dair eserinin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1188, 2071; Hamidiye, nr. 734; İzmirli, nr. 115). **4. Fetḫu'l-Fethiyye.** Ali Kuşçu'nun *er-Risâletü'l-Fethiyye*'sinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5396/3, vr. 78-188). **5. Burhâneddin el-Merginânî'nin el-Hidâye**'sinin tahâret bahsine dair risâlesi (*Osmanlı Müellifleri*, II, 223). **6. Kâdi Beyzâvî'nin Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl** adlı tefsirine hâşiye (Nuruosmaniye Ktp., nr. 500). **7. Hâşiye 'alâ Şadrişşerî'a 'ale'l-Vikâye** (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 53, 84, vr. 10-19). **8. Risâle fi cevâbi Kesteli 'am-mâ isteşkelehû min Şerhi'l-Mevâkıf.**

Mevâkıf şerhinde müşkül bulunduğu bir mesele hakkında Kesteli'ye yazdığı cevaptır (Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsameddin, nr. 330, vr. 2-3). **9. Ta'likât 'alâ Hâşiyeti't-Tecrid li's-Seyyidi's-Şerîf** (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 199, vr. 67-69). **10. Risâle fî halli işkâli mu'addili meşiri'l-'Utârid** (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5396, vr. 191<sup>a-b</sup>). **11. Ecvibe 'an i'tirâzâtî'l-'Kasallâni fi'l-cüz'illezî lâ yetezezâ** (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 600, vr. 92<sup>a-b</sup>).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Sinan Paşa, *Maarifnâme* (haz. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1961, s. 26, 254-255, ayrıca bk. hazırlayanın önsözü, s. 3-19; a.m.f., *Tezkire-tü'l-evliyâ* (haz. Emine Gürsoy Naskali), Ankara 1987, hazırlayanın önsözü, s. 1-7; a.m.f., *Tazarru'nâme* (haz. Mertol Tulum), Ankara 2001, tür.yer.; Latîfî, *Tezkire*, s. 193; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 194; Hoca Sâdeddin, *Tacû't-tevârih*, İstanbul 1280, II, 499-500; *Keşfü'z-zunûn*, II, 203; Recâizâde Mahmud Ekrem, *Kudemâdan Birkaç Şâir*, İstanbul 1305, s. 9; *Osmanlı Müellifleri*, II, 223; Fâik Reşad, *Eslâf* (haz. Şemseddin Kutlu), İstanbul 1975, s. 53; Abdülkadir Erdoğan, *Fatih Mehmed Devrinde İstanbul'da Bir Türk Mütefekkeri Şeyh Vefâ: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1941, s. 14; a.m.f., "Onbeşinci Asır Ortalarında İstanbul'da Bir Türk Bilgini: Hızır Bey, Hayatı ve Eserleri", *Konya*, sy. 57, Konya 1943, s. 22-28; Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943, s. 34-35; Danişmend, *Kronoloji*, I, 204; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, I, 1; a.m.f., "Hızır Bey Oğlu Sinan Paşa'nın Vezir-i Âzamlığına Dâir Çok Kıymetli Bir Vesika", *TTK Belleteri*, XXVII/105 (1963), s. 37-44; Hasibe Mazioğlu, "Tazarruât", *Necatî Lugal Armağanı*, Ankara 1968, s. 447-462; a.m.f., "Sinan Paşa", *İA*, X, 666-670; "Sinan Paşa", *Büyük Türk Klasikleri*, İstanbul 1985, II, 270-275; M. Fatih Köksal, *Klâsik Türk Şiiri Araştırmaları*, Ankara 2005, s. 81-94; Esmâ Şahin, *Sinan Paşa'nın Tazarru'nâme'sindeki Benzetme Unsurları ve Edebî Tasvirler* (yüksek lisans tezi, 2005), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; *Mu'cemü'l-mahtûâtî'l-mevcûde fi mektebâti İstânbûl ve Ânâtüli* (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1674-1675; Yusuf Mesut Kılıç, "Sinan Paşa (Hoca Sinan al din Yusuf bin Hızır bin Kazı Calal-al din)", *Din Öğretimi Dergisi*, sy. 28, Ankara 1991, s. 62-68; İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nisbet Edilen Cevâbı", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, sy. 1, İstanbul 1996, s. 85-101; Meserret Diriöz, "Sinan Paşa", *TA*, XXIX, 67-68; Christine Woodhead, "Sinân Pasha, Khodja", *EI<sup>2</sup>* (İng.), IX, 630-631; "Sinan Paşa", *TDEA*, VIII, 19-20.



AYLİN KOÇ

#### SİNAN PAŞA, Cigalazâde

(bk. CİGALAZÂDE SİNAN PAŞA).

#### SİNAN PAŞA, Hadım

(bk. HADİM SİNAN PAŞA).

#### SİNAN PAŞA, Koca

(bk. KOCA SİNAN PAŞA).

#### SİNAN PAŞA CAMİİ

Kahire'de

XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen cami.

Bulak semtinde Câmiussinâniyye cadde-sinde bulunan cami Mısır Beylerbeyi Koca Sinan Paşa tarafından 979'da (1571) yaptırılmıştır. Nil nehrinin yakınında etrafı duvarlarla çevrili büyük bir bahçe içindedir. İki bahçe girişinden doğudaki 1902'de yıkılmıştır. 1913'te büyük bir onarım geçiren yapının Kral Fâruk zamanında (1936-1952) başta kubbesi olmak üzere bazı bölümleri yenilenmiş ve önündeki cadde açılmış, 1983 yılında tekrar restore edilmiştir. Düzgün kesme taş işçiliği gösteren yapı Evliya Çelebi tarafından "Rûm tarzı yekpâre müdevver kubbesi resas ile mestür bir câmi-i nûrdur. Mihrabı ve minberi gayet musannadır. Tûlen ve arzan yüz elli ayaktır" şeklinde tasvir edilmektedir.

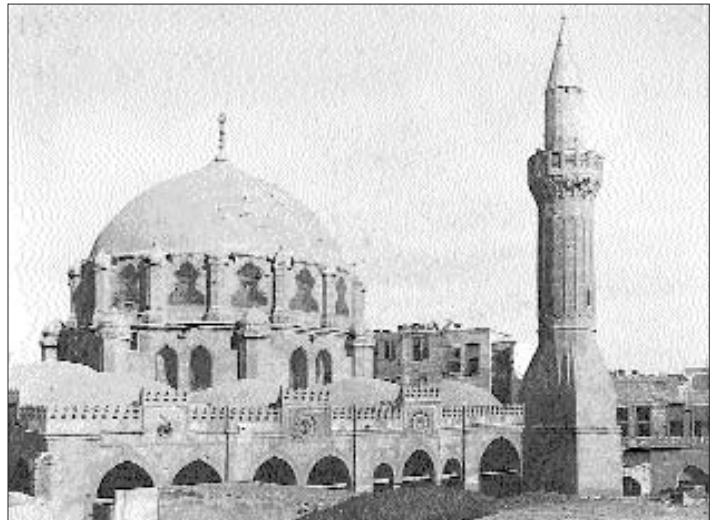
Dıştan 27 x 35 m. ölçülerindeki caminin kuzeybatı, güneybatı ve kuzeydoğu cep-heleri aynı düzenlemeye sahiptir. On altı taş ayakla aralarındaki on beş sekizgen veya yuvarlak şekilli mermer sütunun taşıdığı yirmi sekiz sivri kemerle dışarıya açılan bir revak üç cepheyi bir uçtan öbür uca kuşatmaktadır. Giriş kapılarının karşısına denk gelen revak gözleri diğerlerine göre daha büyük tutulmuştur. Kemerlerin hemen üstünde etrafı zencerek motifleriyle çerçevelenmiş birer şebekeli yuvarlak pencereye yer verilmiştir. Bunların bazılarında "Allah" lafzı yazılıdır. Revaklar girişlerin bu-

lunduğu kısımlarda taç şeklinde, diğer yerlerde dendanlarla nihayetlenmektedir. Caminin güneybatı cephesinde 1182 (1768) yılında Hasan es-Savvâf tarafından yaptırılan çini bir güneş saati mevcuttur. Güneydoğu cephesinde ise mihrabın üzerinde bir yuvarlak pencere ile iki yanda ikişer tanesi revaklara ait olmak üzere toplam altı dikdörtgen pencere yer alır. Cephe bitkisel motifli dendanlarla son bulmaktadır.

İç mekânı 15 x 15 m. ölçülerinde kare planlı caminin üç tarafında, ortada mukarnaslı bir niş içinde basık kemerli birer girişle bunların iki yanında sivri kemer alınlıklı, demir parmaklıklı ve dikdörtgen şekilli birer pencerenin açıldığı görülmektedir. Üç yönden sivri kemerlerin taşıdığı ve küçük kubbelerin örttüğü on bir bölümlü bir revakla kuşatılan harim mukarnas dolgulu, üst diliminde "Allah" lafzına yer verilen, üç dilimli trompların taşıdığı sekizgen kasnağa oturan 15 m. yüksekliğindeki bir kubbeyle örtülmüştür. Ahşap trabzanlı bir kedi yolunun bulunduğu kasnakta iki kat halinde bol miktarda pencere açıklığına yer verilmiştir. Bu kadar çok pencere açılmasına rağmen revaklar dolayısıyla cami loş bir iç mekâna sahiptir.

Tromplar üzerinde yükselen kubbeyle örtülü kare mekândan ibaret planı dolayısıyla Sinan Paşa Camii'nin Kahire'deki prototipleri, Çerkez Memlükleri'nden Emîr Yeşbek Min Mehdî tarafından yaptırılan biri Köbrilkubbe, diğeri Abbâsiye semtinde yer alan iki küçük camidir. Etrafını kuşatan revakları dolayısıyla Edirne Lârî Paşa ve Üsküdar Çinili camileriyle benzerlik gösteren Sinan Paşa Camii Kahire'de inşa edilmiş olan Ebû'z-Zeheb Camii'ne (1189/1775) öncülük etmiştir.

Kible duvarının ortasındaki çok renkli mermerden yapılmış mihrabı ile kuzey-



Sinan Paşa Camii - Kahire / Mısır

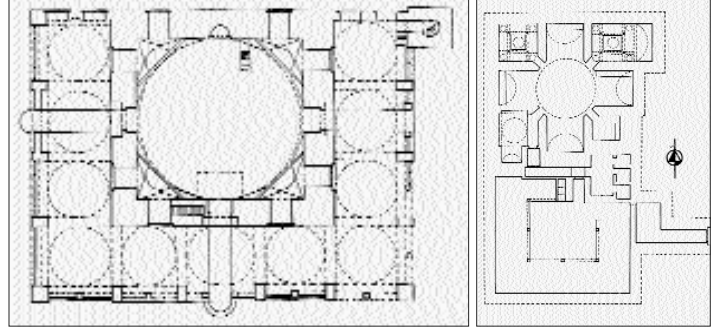
batıdaki girişin üzerindeki ahşap müezzin mahfili Memlük tarzındadır. Minberi de ahşaptan ve sadedir. Güneybatıdaki reva-  
kın güney köşesinde yer alan minareye re-  
vak içerisinden beş basamaklı bir merdi-  
venle çıkılan sivri kemerli bir girişle ulaşı-  
lmaktadır. Kare planlı kaidesi, üçgenlerle  
geçilen ve silmelerle hareketlendirilmiş si-  
lindirik gövdesi, mukarnaslara oturan taş  
korkuluklu tek şerefesi, peteği ve kurşun-  
la kaplı külâhıyla minare Anadolu üslubu-  
nu taşımaktadır. Caminin güneybatısında  
ahşap sundurmali bir abdest alma yerile  
tuvaletlere yer verilmiştir.

Vakfiyede Sinan Paşa'nın camiden baş-  
ka biri büyük, diğeri küçük iki han, dükkân  
ve hamam inşa ettirdiği belirtilmek-  
tedir. Bir külliye oluşturan bu yapılardan  
caminin kuzeydoğusunda yer alan büyük  
han günümüzde demirci atölyelerini bar-  
ındırmaktadır. 36 × 16,50 m. ölçülerinde  
dikdörtgen planlı avlu aslında dört yön-  
den revaklıdır ve ardında hücreler bulun-  
maktadır. Eskiden kırk bir adet olduğu sa-  
nılan hücrelerin sayısı bugün otuz altıdır.  
Vakfiyeye göre avlunun ortasında merdi-  
venle çıkılan bir musallâ (mescid) vardı. Ay-  
rıca hanın ikinci katında meskenler mev-  
cuttu. Ancak üst kattan günümüze hiçbir  
şey kalmamıştır. Sinan Paşa'nın Mısır'dan  
ayrılışından sonraki bir tarihte yapıldığı sa-  
nılan han 3840 m<sup>2</sup>'lik yüzölçümüyle Os-  
manlı dönemi Kahire hanlarının en büyü-  
ğüdür. Cami ile aynı tarihli olduğu tahmin  
edilen hamam, aynı cadde üzerinde vak-  
fiyeye dahil dükkânlar arasında çeşitli za-  
manlardaki onarımlarla günümüze kadar  
gelebilmştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Evlıya Çelebi, *Seyahatnâme*, X, 293-294; Ali Pa-  
şa Mübârek, *el-Hıtatü't-Tevfikıyye*, Kahire 1986-  
87, V, 49-51; VI, 199; *Sicill-i Osmânî*, III, 109-  
110; Suut Kemal Yetkin, *İslâm Sanatı Tarihi*, An-  
kara 1954, s. 283; G. Goodwin, *A History of Otto-*

Kahire'deki  
Sinan Paşa  
Camii ve  
Hamamı'nın  
planları



*man Architecture*, London 1971, s. 312; M. Me-  
necke, "Die Architectur des 16. Jahrhunderts in  
Kairo, nach der Osmanischen Eroberung von  
1517", *IV<sup>ème</sup> congrès international d'art turc*,  
Aix-en-Provence 1976, s. 149; Suâd Mâhir Mu-  
hammed, *Mesâcidü Mısır ve evliyâ'ühe's-şâli-  
hûn*, Kahire 1404/1983, V, 133-140; Kemâled-  
din Sâmih, *el-İmâretü'l-İslâmiyye fi Mısır*, Kah-  
ire 1983, s. 55-56; P. d'Avennes, *Arab Art as Seen  
Through the Monuments of Cairo*, Paris 1983,  
s. 121; C. Williams, *Islamic Monuments in Cairo*,  
Cairo 1985, s. 261-262; Oktay Aslanapa, *Osman-  
lı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986, s. 265; Hasan  
Abdülvehhâb, *Târîhu'l-mesâcidi'l-eşeriyye fi'l-Kâ-  
hire*, Kahire 1993, I, 303-305; İmâd Abdürraûf  
Muhammed, *el-Vekâlâtü'l-'Osmâniyyetü'l-bâkıy-  
ye bi-medineti'l-Kâhire* (yüksek lisans tezi, 1993),  
Câmiatü'l-Kâhire, s. 178-183; Abdullah Atia Ab-  
dülhafız, *Osmanlı Döneminde İstanbul ile Kahi-  
re Arasında Mimari Etkileşimler* (doktora tezi,  
1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 44-48; D.  
Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo*,  
Cairo 1996, s. 161-162; Ahmet Ali Bayhan, *Mısır'da  
Osmanlı Devri Mimarisi* (doktora tezi, 1997),  
Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü-  
sü, s. 193-194.



AHMET ALİ BAYHAN

#### SİNAN PAŞA HAMAMI

(bk. HOCA PAŞA HAMAMI).

#### SİNAN PAŞA KÖŞKÜ

(bk. İNCİLİ KÖŞKÜ).

#### SİNAN PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da  
XVI. yüzyılın ortalarında  
inşa edilen külliye.

Beşiktaş'ta Barbaros Bulvarı ile Beşiktaş  
caddesinin birleştiği noktada yer alan kül-  
liye Mimar Sinan'ın eseri olup cami, medre-  
se, mektep ve çifte hamamdan oluşmak-  
tadır. Külliye'nin bânisi Kaptanıderyâ Si-  
nan Paşa, külliye'nin inşası bitmeden öl-  
müş (960/1553) ve külliye onun ölümün-  
den sonra tamamlanmıştır. Kitâbesinde bi-  
tiriliş tarihi 963 (1555-56) olarak verilmek-  
tedir. Sinan Paşa'nın büyük ihtimalle cami-  
nin yanında yapılmasını istediği türbe ya-  
pılamamış, vefatında Üsküdar Mihrimah  
Sultan Camii hazîresine gömülmüştür.

Cami. Edirne Üç Şerefeli Cami planının  
boyut ve oran farkları dışında tamamıyla  
tekrarlandığı camide Sinan'ın eski model-  
leri yeniden yorumlama çabası içinde ol-  
duğu görülmektedir. Sinan Paşa'nın külli-  
ye bitmeden ölmesi caminin devrin diğer  
yapılarına göre daha sade kalmasına yol  
açmıştır. Yapı dıştan bir sıra kesme taş, üç  
sıra tuğla ile almaşık örgülü duvarlara sa-  
hiptir. Caminin çok sade olan girişi üzerin-  
de sülüs hatla inşa kitâbesi yer almaktadır.  
Ortada büyük ve derin bir aynalı tonoz,  
yanlarda ikişer kubbe ile örtülü beş açık-  
lıklı son cemaat yeri Hammer'e göre hari-  
me 1749'da eklenmiştir. Bu sırada cami-  
nin kuzey duvarı büyük taşıyıcı pâyeler ola-  
cak şekilde bırakılarak yıkılmış, son cema-  
at yerindeki kemerli açıklıklar örülerek ka-  
patılmıştır. Bu bölüm ortada aynalı tonoz,  
iki yanda ikişer kubbeli birim ile örtülü-  
dür. Bunun önünde de üzeri meyilli çatı  
ile örtülü ikinci bir son cemaat yeri vardır.  
Enine gelişmiş dikdörtgen planlı harimi  
örtün 12,60 m. genişliğindeki kubbe altı  
ayak üzerine oturtulmuş ve kubbeye ge-  
çişler pandantiflerle sağlanmıştır. Ayaklar-  
dan ikisi altıgen biçiminde olup doğu ve  
batıda serbest, kuzey ve güneyde duvar



Sinan Paşa  
Camii -  
Beşiktaş /  
İstanbul



içindedir. Yan mekânlar ikişer kubbe ile örtülmüş, bu kubbelerle orta kubbe arasında kalan üçgen kısımlara birer küçük kubbe yerleştirilmiştir. Sinan Paşa Camii'nin pencere düzeni Edirne Üç Şerefeli Cami ile aynıdır. Ancak burada boyutların daha küçük tutulması iç mekânın Üç Şerefeli Cami'ye göre daha aydınlık olmasını sağlamıştır. Kubbe kasnağına on iki pencere yerleştirilmiştir. Yapıda kible duvarında dördü yuvarlak olmak üzere on üç, sağda ve solda onar, kapı tarafında ise dokuz pencere bulunmaktadır. Caminin üstü mukarnaslı, alt kısmı madalyonlu, altı köşeli mermer mihrabının yanlarına geç dönemlerde kalem işleri ilâve edilmiştir. Sade mermerden minbere geometrik süsler yapılmış, ayrıca ahşap vaaz kürsüsünün altına sonradan mermer konulmuştur. Sağ tarafta yer alan tek şerefeli kurşun külâhlı minareye geçiş içeridedir. Şerefesinin korkulukları mukarnaslar ve kabartmalarla tezyin edilmiştir. İki kapılı avlunun ortasında yer alan yekpâre beyaz mermerden yapılmış dört sütunlu şadırvanın zarif bir saçağı bulunmaktadır. Su haznesinin dört yüzünde Reisülküttâb Mehmed Sıhî Efendi'nin kitâbesi yer alır. Bu kitâbede de külliye tarihi 963 (1555-56) olarak verilmektedir. Caminin batısında külliye ait olan ve zaman içinde oluşan bir hazire mevcuttur.

**Medrese.** Mimar Sinan, Sinan Paşa Camii'nde ilk defa avlu revaklarının arkasına medrese odaları yerleştirmiştir. On iki odası bulunan medrese çeşitli dönemlerde onarımlar görmüş olup kiremit kaplı çatı ile örtülmüştür. Sonuçta revak düzeni değişmiş, medrese odalarının önü madenî bir doğrama ile kapatıldığı için yapı özgün durumunu yitirmiştir.

**Mektep.** *Hadikatü'l-cevâmi'*de caminin avlusunda bulunan 1051 (1641-42) ta-

Sinan Paşa Camii'nin içinden bir görünüş



rihli mektebin Kösem Sultan tarafından yaptırıldığı belirtilmektedir. Mektebin iç avlu ortasında yer alması söz konusu olmayacağına göre vaktiyle caminin bir de dış avlusu bulunduğu düşünülebilir. Külliye cami ve medresenin doğu yönünde Şeyh Neccârzâde Mustafa Rızâ Efendi Türbesi ve bir hazire bulunmaktadır.

**Hamam.** Külliye yapıları arasında oldukça uzakta yer alan hamamın Sinan Paşa'nın ölümünden sonra bitirildiği kabul edilir. *Tezkiretü'l-bünyân*'da, Beşiktaş'ta Sinan Paşa Hamamı adıyla kayıtlı olan yapı Beşiktaş caddesiyle Hayreddin İskelesi sokağının birleştiği yerde inşa edilmiştir. Beşiktaş deresinin altından geçtiği bir köprünün yanında yapıldığı için Köprü Hamamı diye de adlandırılan hamam 1957 yılında Tophane-Beşiktaş yolu genişletirken yıkılmıştır. Çifte hamam olarak düzenlenmiş yapının kuzeyinde erkekler kısmı, güneyinde kadınlar kısmı yer almaktadır. Eski haritalarda külhanla birlikte 600 m<sup>2</sup> bir alana sahip olduğu görülen Sinan Paşa Hamamı, Sinan'ın 954'te (1547) Samatya'da yapmış olduğu Yâkub Ağa Hamamı'na boyut ve plan olarak benzetilmektedir.

Külliye çeşitli dönemlerde onarımlar görmüştür. XIX. yüzyılda cami iç mekânındaki kalem işleri yenilenmiş, 1936-1937 civarında Vakıflar İdaresi tarafından gerçekleştirilen onarımda kuzey girişinde bazı değişiklikler yapılmış, yine bu onarımda caminin kible duvarının doğu tarafına bitişik olarak yer alan ve tarihi belli olmayan meşruta yıkılmıştır. 1972-1974'te avluda ve medrese odalarında restorasyon çalışmaları gerçekleştirilmiş, bu çalışmalar sırasında caminin seçmecî üslûpta yapılmış XIX. yüzyıla ait bezemeleri klasik üslûpta bir bezeme ile değiştirilmiştir.

Sinan Paşa Beşiktaş'ta bir de mescid inşa ettirmiş, ancak minberini Çömlekçizâde Mehmed Efendi'nin koydurduğu bu mescid günümüze ulaşmamıştır. Sinan Paşa'nın ayrıca sur içinde iki mescidi daha olduğu bilinmektedir. Bunlardan biri Fatih'ten şimdi üzerinde Vatan caddesi bulunan Bayrampaşa deresine inen yamaçtaki mahallelerden birinin içinde bulunuyordu. 1918 yangınında tamamen yok olan bu mescidin sadece baca biçiminde olan küçük minaresinin bir resmi Gurlitt'in eserinde bir çizgi resim olarak görülmektedir. Haliç kıyısında Ayakapı'da vaktiyle yer alan diğer mescid aslında son devir Bizans mimarisinin özelliklerini gösteren bir Bizans şapeli idi. Dış cephesindeki tuğla bezemelerinden dolayı Kızıl Mescid olarak da bilinen mescidin eski bir gravürü 1877'de basılan Paspatis'in Rumca kitabında yer almaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi': İstanbul Câmileri ve Diğer Dini-Sivil Mi'mâri Yapılar* (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 182, 183; Konyalı, *İstanbul Âbideleri*, s. 95-96; Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, Ankara 1965, II, 11-12; Metin Sözen, *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul 1975, s. 173-175; Semavi Eyice, *Son Devir Bizans Mimârisi*, İstanbul 1980, s. 52-53; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimârisi*, İstanbul 1986, s. 217-218; a.mlf., *Mi-*

Sinan Paşa Medresesi ve Sinan Paşa Hamamı'nın yıkılmadan önceki hali



mar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988, s. 59; Ulya Vogt-Göknül, *Mimar Sinan*, İstanbul 1987, s. 155; Aptullah Kuran, "Mimar Sinan'ın Camileri", *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri* (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 200; Mehmet Nermi Haskan, *İstanbul Hamamları*, İstanbul 1995, s. 214-215; Doğan Kuban, "Sinan Paşa Külliyesi", *Dünden Bugüne Beşiktaş* (ed. Nuri Akbayar), İstanbul 1998, s. 171-173; a.m.f., "Sinan Paşa Külliyesi", *DBİst.A*, VII, 2-4; Enis Karakaya, "Sinan Paşa Mescidi", *Dünden Bugüne Beşiktaş*, s. 73; a.m.f., "Beşiktaş Sinan Paşa Hamamı", *STAD*, sy. 14 (1998), s. 18-20; Mübahat S. Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, Ankara 2000, s. 313; W. Müller-Wiener, *İstanbul'un Tarihsel Topografyası* (trc. Ülker Sayın), İstanbul 2001, s. 459.



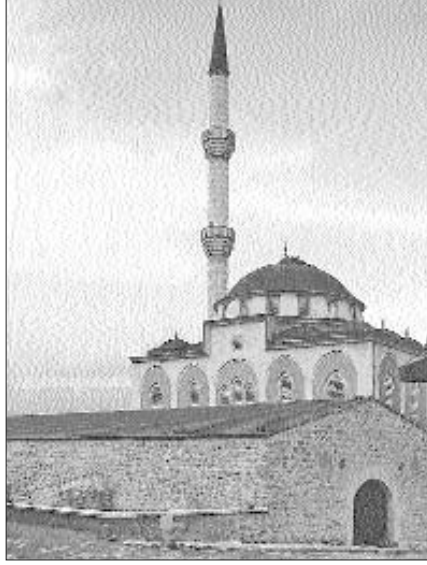
FİLİZ GÜNDÜZ

## SİNAN PAŞA KÜLLİYESİ

Çorum'un Kargı ilçesinde  
Hacıhamza bucağında  
XVI. yüzyılın başlarında  
inşa edilen menzil külliyesi.

Sinan Paşa tarafından 912 (1506-1507) yılında yaptırılan külliye cami, han, hamam ve sıbyan mektebinden oluşmaktadır. Külliye'nin merkezinde cami yer almakta, güneyinde han, kuzeydoğusunda hamam ve kuzeybatısında sıbyan mektebi bulunmaktadır. 1147 (1734-35) yılında bölgenin güvenliğini sağlamak için külliye'nin etrafı surla çevrilmiştir. Aynı yıl yapıların da bir onarım geçirdiği düşünülmektedir. 1172'de (1758-59) Serdarzâde Elhac Mahmud tarafından inşa edilen çeşmenin kitâbesi avlu içerisinde yer almaktadır. Külliye'yi oluşturan yapılar günümüze kadar bazı değişiklikler geçirmiştir. 1943 yılında meydana gelen depremde cami ve han zarar görmüş, üst örtüsü yıkılan ve duvarları hasar gören cami aynı temeller üzerine planı değiştirilerek yeniden inşa edilmiştir. 1967'de caminin son cemaat yeri ahşap malzeme kullanılıp iki katlı olarak ele alınmış, 1965 yılı sonrasında cami ile sıbyan mektebi arasında iki katlı bir yapı ilâve edilmiştir. Depremde girişi yıkılan hanın üst örtüsü

Sinan Paşa Camii'nin harim kapısı üzerindeki Farsça kitâbe



Hacıhamza'da Sinan Paşa Hanı (arka planda yeni yapılan cami)

ile kuzey duvarı da 2002'de olumsuz hava şartları sonucunda tahrip olmuş, hamam ise 1956 yılında bir onarım geçirmiştir.

Moloz taş ve tuğla ile inşa edilen cami kare planlı olup üzeri kırma çatı ile örtülüdür. Mihrabı dışa taşkın durumdadır. Yapının girişi kuzey cephede yer almaktadır. Ahşap hatıllarla iki katlı olarak ele alınan son cemaat yeri pencerelerle dışarı açılmaktadır. Caminin giriş cephesi büyük ölçüde eski yapıdan kalmıştır. Harimden son cemaat yerine açılan iki sıralı dikdörtgen açıklıklı pencerelerin üzerinde tuğladan hafifletme kemerleri bulunmakta olup yapının inşa kitâbesi kapının üzerinde yer almaktadır. Caminin batı ve doğu cephelelerinde birer kapı açılarak avlu ile bağlantısı yan cephelerden de sağlanmıştır (Yüksel, s. 142). Kare planlı olan harimde duvar yüzeyleri sıvalıdır. Üstü çubuklu ahşap tavanla örtülü olan harimin ortasında dört ahşap direk üzerine oturan sekizgen kaideli bağdâdî bir kubbe mevcuttur. Girişin üstünde yer alan ahşap mahfil, harimin doğu ve batı duvarlarında da harimin yarısına gelecek şekilde devam etmektedir. Cami süsleme bakımından oldukça sadedir. Beş köşeli olan mihrabı sıvalı olup basit bir ahşap minberi bulunmaktadır. Yapının aydınlatması beden duvarları üzerine açılan iki sıralı dikdörtgen açıklıklı pencerelerle sağlanmaktadır. Bu pencerelerden eski yapıda buldukları yerlere açılanlar olduğu gibi bir kısmı da sonradan

eklenmiştir. Minare caminin kuzeybatısındadır. Kesme taştan yapılmış olan minarenin kaidesi kare planlı olup silindirik gövdesi sivri bir külâhla son bulmaktadır. Tek şerefeli minarenin şerefe altı mukarnaslı olarak ele alınmıştır. Kuzeyde yer alan basık kemerli giriş günümüzde yol seviyesinin altında kalmıştır. Zaman içinde zarar gören minarenin kaidesi ilk yapıya aittir. Sinan Paşa Camii'nin depremden önceki planı, yapıyı görenler ve Kastamonu Müzesi Müdürü A. Gökoğlu'nun verdiği bilgiler doğrultusunda Metin Sözen tarafından çizilen ve İ. Aydın Yüksel tarafından işlenerek geliştirilen restitüsyondan öğrenilmektedir. Bu plana göre üst örtü, ortada dört sütun veya ayak üzerine oturan merkezî bir kubbe ile bunu dört yönden çevreleyen yarım kubbelerden oluşmaktaydı ve köşelerde birer ufak kubbeye yer verilmişti. Yapının son cemaat yeri ise beş kubbeli veya eğimli çatı ile örtülü olarak ele alınmıştır.

Günümüze yalnızca iki duvarı ulaşabilen han doğu-batı doğrultusunda uzanan dikdörtgen planlı bir yapıdır. Moloz taşla inşa edilen hanın üzeri beşik tonoz örtülüdür. Tuğla ile örülmüş olan tonoz üç kemerle desteklenir. Hanın kuzey duvarında kemerlerin bulunduğu yerlerde yarım silindirik formunda üç adet duvar pâyesi bulunmaktadır. Yapının güney duvarında günümüze gelmemiş olan odaların kemer izleri görülmektedir. Batı cephesinde iki adet mazgal yer alan hanın güney duvarında dört adet ocak mevcuttur. Hanın kuzey duvarında caminin mihrabı önünde ve caminin batı yönünde izleri görülen, ancak günümüze kadar gelmeyen odaların varlığı bilinmemekte olup doğu yönünde de benzer odaların bulunduğu tahmin edilebilir (a.g.e., s. 142). Hangi tarihte inşa edildiği bilinmeyen bu odaların handa kalmaya gelenler için yapıldığı veya medrese odaları olduğu düşünülmektedir.

Hacıhamza'da Sinan Paşa Hamamı



Caminin kuzeydoğusunda yer alan ve kuzey köşesi surların dışında kalan hamamda kesme ve moloz taş kullanılmıştır. Yapıda soğukluk kısmı altta kesme ve moloz taşla örülüp değişikliğe uğramış olan üst kısmı ahşap hatıllı kerpiç dolguludur. Üzeri ahşap kubbe ile örtülü olan soğukluk bölümünden açılan bir kapı ile ılıklik bölümüne girilmektedir. Aynalı tonozla örtülü olan ılıklik bölümünde Bursa kemerli üç adet niş bulunmaktadır. Bu bölümde açılan iki kapıdan biri ile aynalı tonozla örtülü helâya, diğeri ile de sıcaklik bölümüne geçilir. Hamamın sıcaklığı birbirine bir kapı ile açılan kare planlı ve kubbe ile örtülü iki birimden oluşmaktadır. Kubbeyle geçişin tromplarla sağlandığı sıcaklıkta duvarlara kurnalar için nişler açılmıştır. Sıcaklığın ikinci biriminden açılan bir kapı ile külhan ve su depolarına geçiş sağlanmaktadır. Hamamın külhan bölümü ılıklik bölümünün yanında yer almakta olup girişi güney yönünde bulunmaktadır.

Sıbyan mektebi kesme ve moloz taşla inşa edilmiştir. Kare planlı olan yapının üzeri tuğla ile örülüp çapraz tonozla örtülüdür. Yapının doğu cephesine açılan basık kemerli girişi günümüzde yol seviyesinin altında kalmıştır. İç mekânda girişin karşısında bir ocak ve iki yanında birer nişe sahip olan mektebin doğu ve kuzey duvarlarında da birer niş açılmış olup güney duvarında da pencere olması muhtemel bir açıklık görülmektedir. Sinan Paşa Külliyesi günümüze orijinal planı ile ulaşmamıştır. Ancak yapılan incelemeler sonunda dört yarım kubbeli merkezî plana sahip olduğu kabul edilen camisiyle bu planda ele alınan yapılar arasında erken bir örnek olarak dikkati çekmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Kâtib Çelebi, *Cihannümâ*, s. 625; *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* (haz. Yücel Dağlı – Seyit Ali Kahraman), İstanbul 2005, II/1, s. 208; Gülen Elkan, *Tosya-Kargı-Hacı Hamza-Oğuz Köyü Türk Mimari Eserleri* (lisans tezi,

1968), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi, s. 67-78; Tülay Reyhanlı, *Osmanlılarda Külliye Mimarisinin Gelişmesi* (yüksek lisans tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi, s. 266-268; Yüksel, *Osmanlı Mi'mârîsi V*, s. 142-145; Metin Sözen, "Hacı Hamza'daki Türk Eserleri", *Anadolu Sanatı Araştırmaları*, II, İstanbul 1970, s. 113-133.



ZEYNEP HATİCE KURTBİL

## SINAN PAŞA KÜLLİYESİ

### Afyonkarahisar'ın Sinanpaşa ilçesinde XVI. yüzyıla ait külliye.

Sinan Paşa Camii, cümle kapısı üzerindeki kitâbesinden ve vakfiyesindeki kayıttan öğrenildiğine göre 931 (1524-25) yılında inşa edilmiştir. Yer adı aslında Sıçanlı iken Sincanlı olarak değiştirilen ve resmî adı son yıllarda Sinanpaşa'ya çevrilen küçük bir yerleşim yerinin içinde bulunan bu cami esasında bir tabhâneli cami, türbe, aşhane-imaret ve büyük ihtimalle bir sıbyan mektebinden oluşan bir külliye halinde yapılmıştır. XVI. yüzyılda Osmanlı tarihinde çok sayıda Sinan Paşa bulunmaktadır. Bu külliyenin bânisi olan Sinan Paşa'yı Edip Ali Baki, vakfiyede okunan "Celâlüddeve ve'd-dîn" ibaresini bir ön ad olarak kabul ederek Celâleddin Sinan Paşa şeklinde yazmayı teklif etmiş ve bu teklif başkaları tarafından da benimsenmiştir. Yine aynı yazar, 1047 (1637-38) tarihli şer'iyye sicilindeki bir fermanda ona Lala Sinan Paşa denildiğine de işaret eder. Halbuki Evliya Çelebi, Sinan Paşa'ya "Gazi" lakabını vermiştir. Her nedense bazılarınca Sinan Paşa'nın Akkoyunlu ailesinden Uzun Hasan'ın oğlu Mehmed Bey'in oğlu olduğu yolunda bir iddia ortaya atılmıştır. Fakat bu iddiayı doğrulayacak sağlam hiçbir dayanak yoktur. Edip Ali Baki'nin tekrarladığı bir halk rivayetine göre Sinan Paşa, Çathöyük'ten bir çoban olarak hayata atılmış ve Yavuz Sultan Selim'in gözüne gi-

rerek vezir yapılmıştır. Bu rivayetin de sağlam bir esası yoktur. *Sicill-i Osmânî*'de birçok Sinan Paşa anılmakta, ancak bunların Sincanlı'daki imaretin kurucusu ile bağlantısı tesbit edilememektedir. Bunların arasında 932'de (1525-26) İran'da şehid düşen bir Sinan Paşa dikkati çekmekteyse de elde yine yeterli bir delil bulunmamaktadır. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde sûreti bulunan vakfiyeden Kanûnî Sultan Süleyman devri vezirlerinden Sinan Paşa'nın bânisi olduğu anlaşılan imaret hakkında şunlar yazılıdır: "... Karahisarısâhib şehrine bağlı Sıçanlı-âbâd nahiyesi hudutları içinde bulunan Çathöyük köyünde yaptırdığı imaretin bütününü vakfetti. Bu imaret bir cuma mescidine, gelip giden müslüman misafirlerin yatması için iki eve, bir Kur'an okuluna, bir mutfağa, bir fırına, bir mahzene veya bir ambara, gelen misafirlerin ve fakirlerin hayvanları için bir tavlaya, buralardaki aletlere, eşyaya, yollara mütemmim ve tâbi yapılara ..."

Evliya Çelebi bu külliyenin yapımından 140 yıl sonra 1671'de çıktığı bir seyahatinde uğradığı Karye-i Sinan Paşa'nın 200 hâneli bir müslüman köyü olduğunu ve Karahisar paşasının voyvodalığı hükmünde bulunduğunu, haftada bir büyük pazarı kurulduğunu belirtir. Evliya Çelebi imaretin kurucusunu Gazi Sinan Paşa adıyla yazmakta, imareti teşkil eden yapıların kubbelelerinin kurşun kaplı olduğuna işaret etmektedir.

Külliyenin cümle kapısı kemeri üzerindeki esas kitâbesinin altında boya ile yazılmış ikinci bir kitâbe yer almaktadır. Boya ile yazılmış manzum kitâbenin gerek ifadesinde gerek imlâsında tam anlaşılma-yan bir durum vardır. Tarihi de silikçe olmakla beraber tahminimize göre üstteki esas kitâbenin benzeri olup 932 (1525-26) olarak teşhis edilebilmektedir. İçinde gizli bazı mânalar olduğu sanılan bu kitâbenin esas yapı kitâbesinden kısa bir süre sonra yazılmasına bir anlam verilememektedir. Ayrıca caminin dışında kible duvarının saçağı dibinde aşağıdan oldukça zor okunabilen geç döneme ait üçüncü bir kitâbe bulunmaktadır. Mihrabin tam üstüne isabet eden yuvarlak pencerenin hizasında sivri üçgen şeklinde bir alınlık içerisinde bir mermer levha üzerine işlenmiş üç satırlık bu kitâbeden caminin Sinan Paşa ailesine mensup Necib Nûri Efendi adındaki bir kişinin himmetiyle 1293'te (1876) tamir ettirildiği öğrenilmektedir. Kitâbede bu tamirin Sultan Murad döneminde yapıldığı haber verilmektedir. Bu durum son



Sinan Paşa Camii – Sinanpaşa / Afyonkarahisar

derece ilgi çekicidir. Burada adı geçen padişah V. Murad'dır. Bilindiği gibi V. Murad 1876 yılının 30 Mayıs günü Osmanlı tahtına geçmiş ve ancak üç ay süren bir padişahlıktan sonra 31 Ağustos'ta hal' edilmiştir. Kitâbede padişah V. Murad'ın adı ve tarih hiçbir şüpheye yer vermeyecek şekilde belirlidir. Yalnız doksan üç gün Osmanlı tahtında bulunan V. Murad'ın adına Anadolu'nun bu ücra kasabasındaki bir hayır eserinde rastlanması gerçekten şaşırtıcı bir durumdur. Sinan Paşa Camii'nin tamirinin 1876 yılının Haziran-Ağustos ayları içinde tamamlandığını bu bakımdan kesin olarak söylemek mümkündür. Diğer taraftan bu kitâbenin âdetâ görülmez bir yere yerleştirilmesinde de V. Murad'ın kısa süren saltanatının payı olmalıdır. Tamiri yaptırılanlar V. Murad adını veren kitâbeyi değiştirmeyi doğru bulmamışlar, fakat onu aşağıdan görülmez ve okunmaz bir yere yerleştirmeyi ihtiyata uygun bulmuşlardır. Bu taş kitâbede manzum tarihi yazan Feyzi adında bir şairdir. Fakat Edip Ali'nin işaret ettiğine göre Afyonkarahisarlı Çizmecizâde Osman Râşid Efendi adındaki bir şairin de bu tamirle ilgili bir tarihi bulunmaktadır. Bu manzum tarihte de aynı tarih verilmektedir. Burada yatan külliye'nin kurucusu Sinan Paşa'nın baş ve ayak şahidelerinde de yazılar vardır.

Külliye ile ilgili olarak Edip Ali Baki tarafından on dört sayfalık bir monografya 1947 yılında yayımlanmıştır. 1951'de İstanbul'daki *Akşam* gazetesinde çıkan bir yazıda buraya ait vakıflarda bir miktar paranın bulunduğu haber verilerek bununla başta türbe olmak üzere külliye'nin tamirine başlanacağına işaret ediliyordu. Ancak bu işlerin ne dereceye kadar gerçekleştirildiği bilinemez. 1960 yıllarına doğru ek binalardan bazılarında yeni tamirler yapılmıştı. Türbe düzenlenmişse de caminin bazı kısımlarında önemli ölçüde bakımsızlık izleri dikkati çekiyordu.

Külliye'nin merkezi olan cami Osmanlı dinî mimarisinin XIV ve XV. yüzyıllarda çok sayıda örneğine rastlanan, fakat XVI. yüzyılın ilk yarısı içlerinde artık yapımına devam edilmeyen zâviyeli (tabhâneli) camilerin sonuncularından biridir. Tabhâne mekânlarında gezgin dervişlerin misafiri edildiği bilindiği gibi Sinan Paşa Camii'nin esas kitâbesinde de bu husus açıkça belirtilmektedir. Tarih bakımından bu yapıya en yakın örnekler arasında Diyarbakir'de Bıyıklı Mehmed Paşa tarafından 922-927'de (1516-1521) yaptırılan Fâtih Paşa Camii, İstanbul'da 929'da (1523) tamamlanan

Sultan Selim Külliyesi, Rodos'un 1523'te fethinin arkasından inşa edilen Süleymaniye Camii ve Silivri'de 927'de (1521) yapılan Pîri Mehmed Paşa Camii, Saraybosna'da 937'de (1530) inşa edilen Gazi Hüsrev Bey İmareti, nihayet Halep'te 952'de (1545) biten Hüsreviyye İmareti yer almaktadır. Malatya'nın yakınında Fethiye köyünde Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yapılan imaret de bu gruba alınmalıdır. Bunların hepsi, Sinan Paşa İmareti'nde olduğu gibi yapının kuzey cephesinde boydan boya bütün binanın genişliğince uzanan kubbeli bir son cemaat yerine sahiptir. Yanlarda sadece dört köşe planlı birer tabhâne odası bulunmaktadır. Daha erken örneklerde görülen, üzeri kubbe ile örtülü bir avlu hâtırası olan ortası şadırvanlı, namaz mekânına göre döşemesi daha alçak olan, kubbesi aydınlık fenerli avlu bölümü artık tamamen ortadan kalkmıştır. Buna karşılık cami olarak kullanılan esas namaz mekânında kâh basit, dört köşe ve kubbe ile örtülü bir mekân tatbik edilmiş, kâh bu kısımda genel cami mimarisinin gelişmesine uygun biçimde yeni şekiller denenmiştir. Sincanlı'da Gazi-Lala Sinan Paşa İmareti bu ikinci gruba girmektedir. Ortadaki namaz mekânları değişik ve genel cami mimarisinin akımına ayak uyduran biçimdedir. Silivri'de Pîri Mehmed Paşa ile Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey imaretleri mihrap kısmında yarım kubbeli bir bölümün katılması suretiyle daha değişik bir şekil almış, Diyarbakir'de Fâtih Paşa Camii ise İstanbul'un selâtin camilerinde uygulanan dört pâyeli, dört yarım kubbeli şeklin bir benzeri olarak meydana getirilmiştir. Halbuki Sinan Paşa İmareti'nde daha değişik bir biçim kullanılmış ve birbirini takip eden, enine gelişen iki mekân inşası suretiyle bu namaz bölümü meydana getirilmiştir. Ortadaki kare bölümler kubbeyle örtülmüş, yanlarda kalan dar bölümler daha alçak yarım kubbeyle kapatılmıştır. Böylece Sinan Paşa İmareti'nin cami kısmı tabhâneli camiler arasında çok değişik bir şekil kazanmıştır.

Cami kısmının Türk sanatı mimarlık tarihi içindeki durumu Semavi Eyice'nin makalesinde etraflı şekilde açıklanmıştır (bk. bibl.). Caminin içinin çok geç bir devirde büyük ölçüde değişikliğe uğradığı anlaşılmaktadır. Yine geç bir devirde yapıldığı anlaşılan bir mihrap bulunmaktadır. Bu mihrabın da süslemesi dönemin mimarisine aykırı bir süsleme ile gözü rahatsız edecek derecede aşırı motif ve renklerle bezenmiştir. Aynı üslup minberde de farke-

dilir. Caminin içinin 1876 tamirinde çok değiştirilmiş olduğu anlaşıldığı gibi aynı husus minaresinde de farkedilmektedir. Kürsü muntazam taş-tuğla örülü sekizgen biçimli olup yuvarlak gövdeye geçiş pabuç kısmında tuğladan üçgenler yardımıyla sağlanmıştır. Bunun da üzerinde bir bilezikle başlayan gövde yükselir. Şerefe çıkması konsollar halindedir ve aralarında 1876 onarımında yapılan pencere alınlıkları gibi üçgen süslerin bulunması gövde ile şerefenin aynı tamirde yenilendiğinin işareti olsa gerektir. Şadırvan da bugünkü haliyle orijinal değildir. Belki havuz kısmen eski olabilir. Üzerini koruyan sundurma ahşap direklere oturan ahşap çatı halindedir.

Avlunun sağ tarafında ve avlu duvarına bitişik olarak inşa edilmiş tek kubbeli bir yapı bulunmaktadır. Avluya bakan cephesinin bir kenarında bir kapısı ve bir penceresi olan bu binanın ne olduğu bilinmemektedir. Bazıları buna misafirhane demekleyse de kanaatimizce bu doğru olmaz. Misafirhane doğrudan doğruya caminin iki yanına bitişik olan tabhâne odalarıdır. Bu tek kubbeli mekânın bir sıbyan mektebi olması mümkündür. Nitekim Sinan Paşa'nın vakfiyesinde burada bir mektep olduğu bildirilmektedir. 1968 yılında yapılan restorasyonun pek başarılı olduğu söylenemez.

Aşhane-imaret binası avlunun sağ tarafında bir sıra üzerinde dizilmiş, hepsi de beşik tonozlarla örtülü değişik ölçülerde dört mekândan ibarettir. Bunların üçü birer kapı ile avluya açılmaktadır. Bir tanezinin dışarıya bağlantısı yoktur. Bu en kuzeydeki mekânın içine ancak ikinci mekândan girilebilmektedir. Bu ilk odanın sadece iki mazgal biçiminde penceresinin olması bunun vakfiyede adı geçen mahzen olması ihtimalini hatıra getirir. İkinci mekân hem dışarı ile hem de birinci ve üçüncü odalarla bağlantılıdır. Bunu takip eden üçüncü oda ise sadece ikinci mekândan geçilen bir bölümdür. Avluya açılan geniş bir penceresi ve ocağı vardır. Nihayet dördüncü mekân tamamen ayrı olup bunun da dışa bağlantı sağlayan bir kapısı ve ocağı vardır. Bu dört mekânlı ek binanın aşhane-imaret olması kuvvetle muhtemeldir. Aşhane'imaretin adam başına sabah akşam birer ekmek, 30 dirhem bal, 50 dirhem karabiberli piriç pilavı, 25 dirhem et verilmesi, ramazan, cuma ve kandil günlerinde bunlara zerde ilâve edilmesi gerektiği vakfiyesinde kaydedilmiştir.

Avlu kapısının hemen sağında bugün biraz çukurda kalmış olan Sinan Paşa'nın



Sinan Paşa'nın açık türbesi

açık türbesi vardır. Dört sütuna dayanan dört kemer üzerinde küçük bir kubbe bulunmaktadır. Türbenin avlu duvarı dışındaki yola bakan cephesinde kemerin üst tarafında bulunan çok silinmiş, bozulmuş, yumuşak taşa işlendiği için okunması hemen hemen imkânsız olan kitâbe türbenin geç bir devirde değişikliğe uğradığını, hatta belki kubbesinin yeniden yapıldığını göstermektedir. Bu bozuk kitâbedeki tarihin 1314 (1896) olduğu sanılmaktadır. Ayrıca kitâbede bir ay-yıldız motifinin bulunması da bunu doğrular mahiyettedir. Bu duruma göre türbenin kubbesi çok geç bir devirde büyük bir tamir geçirmiş olmalıdır. Türbenin içinde mermer bir lahit, baş ve ayak şahideleri mevcuttur. Bu taşlar dikkatli ve iyi bir taş işçiliğine sahiptir. Ayak şahidesinde babasının adının Mehmed olduğu ve şehiden 932 (1525-26) yılında vefat ettiği bildirilmektedir. Şehid denilmesi de ayrıca dikkat çekicidir. Bu sıfat bugün savaşta hayatını kaybedenlere verildiği gibi o devirde bazan idam edilen vezirler için de kullanılmaktadır. Aynı şekilde kubbeyi taşıyan dört sütunun başlıkları da itinalı bir işçilikle işlenmiş olmakla beraber bunların tamamlanmadan bıraktığı ayrıca dikkati çeker.

İmareten avlusunda avlu kapısından camiye uzanan yolun solunda tek başına bir de mezar bulunmaktadır. Bu mezar, kalın mermer levhalardan oluşan lahitle nisbetsiz bir şekilde baş ve ayak ucuna dikilmiş iki silindirik taştan oluşmaktadır. Ancak bu taşların üzerinde mezarın kime ait olduğunu belirtecek hiçbir yazı mevcut değildir. Lahit kısmında oldukça itinalı birta-

kım işlemler bulunmasına karşılık şahidelerin tamamen boş olması gariptir. Lahdin üzeri de bir kapakla kapatılmıştır. Bilinmeyen bir tarihte gerçek kitâbeli şahidelerin yok olduğuna ihtimal verilebilir. Belki de Sinan Paşa'nın kabrinin üstünde görülen mermer kavuk buraya aitti. Bir halk rivayetinde bu kabrin Sinan Paşa'nın hocasına ait olduğu ileri sürülürse de bu söylenti doğrulayacak bir bilgi elde edilememiştir.

Sinan Paşa Külliyesi'nin bir parçası olan hamam ise külliye'nin biraz uzağında bulunmaktadır ve tek hamamdır. Dış mimarisi pek açıkça görülememekte, soyunma yeri ise geç bir döneme ait olduğunu göstermektedir. Bir ılık bölümden sonra gelen sıcaklık kısmı dört eyvan şemasına göre inşa edilmiş olmakla beraber bir eyvan yapılmadığından üç eyvanlı olarak kalmıştır. Dolayısıyla sadece iki halvet hüresine sahiptir. Hamamın batı cephesine bitişik çok yeni tarihlere ait bir de çeşme görülür. Bu çeşmenin taşları eski işlenmiş parçalardan oluşmaktadır. Öğrenildiğine göre orijinal esas çeşme hamamın giriş cephesine bitişik olarak yapılmışken 1953-1955 yıllarında buradan sökülmüş ve mimari parçaların bir araya getirilmesi suretiyle bugün görülen hüviyetsiz çeşme binaya yapıştırılmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (Dağlı), IX, 23; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî* (haz. Nuri Akbayar), İstanbul 1996, V, 1511; Edip Ali Bakı, *Afyon'daki Sinan Paşa*, Ankara 1947, s. 14; *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, Ankara 1972, I, 143-147; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler", *İFM*, XXIII/1-2 (1962-63), s. 3-80; a.m.f., "Sinanlı'da Sinan Paşa İmaret'i", *VD*, sy. 10 (1973), s. 303-336; Ramazan Şeşen, "Sinan Paşa'nın Araçça Vakfiyesinin Tercümesi", *a.e.*, sy. 10 (1973), s. 337-343.



SEMAVİ EYİCE

### SINAN PAŞA KÜLLİYESİ

Bursa Yenişehir'de  
XVI. yüzyılın ikinci yarısında  
inşa edilen külliye.

Sadrzâzâm Koca Sinan Paşa tarafından yaptırılan külliye günümüzde cami, imaret ve tekke olarak kullanılmış olması muhtemel beş birimli bir yapıdan meydana gelmektedir. Bir çevre duvarı içine alınmış olan yapılar topluluğundan cami güney yönünde yer alırken bunun kuzey-güney doğrultusunda beş birimli tekke bulunmaktadır. Günümüzde kısmen ayakta kalabi-

len bir çevre duvarı ile bu yapıya bağlanan imaret kuzeyde doğu-batı yönünde yerleştirilmiştir. Külliye'nin doğusunda kuzey-güney doğrultusunda yer alan kalıntılar arastaya aittir. Topkapı Sarayı Müzesi Sinan Paşa Arşivi kayıtlarında ve Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde kervansarayın adı geçmekteyse de yapı günümüze ulaşmamıştır. Külliye'nin bir hamamı olduğu yerel kaynaklar tarafından belirtilmekte, ancak bugün bunu doğrulayacak mimari bir veri bulunmamaktadır. Caminin güneyinde kareye yakın dikdörtgen planlı, doğu-batı yönünde beşer birimden oluşan yapı kalıntısının medreseye ait olma ihtimali vardır. Külliye'ye giriş iki kapı ile sağlanmakta olup bunlardan biri tekke olması muhtemel yapının güney duvarı üzerindedir, diğeri ise kuzey yönünde arastaya açılan kapıdır. İnşa kitâbesi bulunmamakla birlikte arşiv kayıtlarından hareketle külliye'nin inşasının 980'de (1572-73) başlayıp 990'dan (1582) önce tamamlandığı kabul edilmektedir. Bu tarihleme her ne kadar Sinan'ın başmimarlık dönemine rastlarsa da ona ait tezkirelerde külliye'nin adı geçmemektedir. Yapılarında kesme ve moloz taşa tuğla malzemenin kullanıldığı külliye 1966-1968 yıllarında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restore edilmiştir.

Külliye'nin güneyinde yer alan cami tek kubbeli harimi ve üç birimli son cemaat yeriyile basit bir plan özelliği gösterir. Yapının ana kitlesi, kirpi saçaklarla bölüm-

Sinan Paşa Camii ve Medresesi – Yenişehir / Bursa





Sinan Paşa Camii'nin harim kapısı üzerindeki çini kitâbe

lenmesinin yanı sıra iki katlı pencere düzeniyle olduğundan yüksek algılanmaktadır. Kuzey cephesi dışında geçerli olan bu düzende dikdörtgen formlu alt pencereler tuğla dekorlu, sivri kemerli alınlıklara sahipken üst pencereler sivri kemerli ve alçı şebekelidir. Kare planlı yapıda kubbeye geçişi sağlayan pandantifler dıştan da algılanmakta olup kirpi saçakla vurgulanmıştır. Bu sayede kademeli bir görünüm alan sekizgen planlı kasnağın doğu, batı ve güney yüzlerine üst pencerelerle benzer özellik gösteren birer pencere açılmıştır. Almaşık örgülü diğer cephelerden farklı olarak düzgün kesme taş malzemeyle ele alınan kuzey cephesinde baklavali başlıklara sahip dört mermer sütuna oturan ve üç yöne açılan kemer dizisiyle son cemaat yeri yer alır. Sivri kemerlerden giriş eksenindeki daha dar ve alçak tutulmuştur. Restorasyon öncesi yanlarda kubbe, ortada aynalı tonozla biçimlenen üst örtü günümüzde üç aynalı tonozdur. Son cemaat yerine ikisi giriş kapısının yanında, biri üstünde olmak üzere dikdörtgen formlu üç pencere açılmıştır. Üzerindeki çini kartuşta âyet kitâbesi, iki yanında beşer köşeli mihrabiye yer aldığı basık kemerli kapı açıklığından harime geçilir.

Kuzey ve güney yönündeki kemer düzenlemeleriyle kareye dönüştürülen iç mekânda dört yönde iki sıra halindeki pencere açıklıklarından doğu ve batı duvarındakilerin arasına birer dolap yerleştirilmiştir. Eski fotoğraflarda görülen kuzey yönündeki mahfil mekânı bugün mevcut değildir. Harim mekânı sade mimarisine rağmen büyük bölümü günümüze ulaşmayan, XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait sırtı teknikli çini ve kalem işi süsleme programına sahiptir. Mihrabı ve pencereleri üç yönde çevreleyen bordür çinileri lâcivert zemin üzerine kabarik mercan kırmızısı, firûze, yeşil ve beyaz renkte bitkisel dekorludur. Pencerelerin sivri kemerli alınlıkları çini süslemenin yazılı örneklerini gözler önüne serer. Lâcivert zemin üzerine beyaz nesih hatlı kitâbeler palmetli bir çer-

çeve içine alınmış, tepeliğin merkezine bir rozet yerleştirilmiştir. Âyetlerin yer aldığı, birbirinin devamı şeklinde mekânı dolanarak bir kurgu oluşturdukları bilinen bu çinilerden günümüze yalnızca çok az örnek ulaşabilmiştir. Harimi değerlendiren kalem işi süslemelerden sadece mihrabın mukarnaslı kavsarasını bezeyen örnek orijinal olup kompozisyon olarak çini süslemenin devamı niteliğindedir.

Caminin batı duvarı üzerinde harimle son cemaat yerinin birleştiği kısımda yer alan minare almaşık örgülü kare bir kaideye sahiptir. Tuğladan silindirik gövdesi baklava dekorlu bir pabuçluk üzerinde yükselen tek şerefeli minare onarım görmüştür. Zengin süsleme programıyla dik-kati çeken minarede çini kullanımının yanı sıra tuğla dekorlar da kompozisyonda yer almıştır. Şerefenin altı tuğla mukarnas dilimleriyle değerlendirilmiş, bu dizinin hemen altında birkaç sıra halinde bitkisel dekorlu çini süslemeye yer verilmiştir. Gövdede üstte iki, altta bir sıra firûze çini silme vardır.

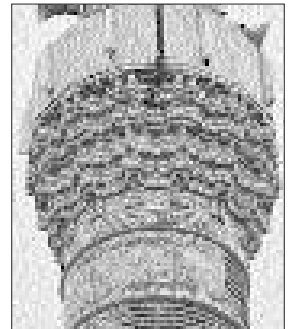
Camiye dikey konumda kuzey-güney doğrultusunda uzanan, tekke olması muhtemel yapı üç hücre, iki eyvandan oluşan kare planlı, kubbeli beş birimden meydana gelmektedir. Yapının batı duvarı masifken avluya bakan doğu duvarı üzerine hücrelerin dikdörtgen formlu, sivri kemerli alınlıklara sahip pencereleri yerleştirilmiştir. Ayrıca eyvanlar geniş ve yüksek kemerleriyle bu yönden avluya açılır. Birer kapı ile eyvanlara açılan hücrelerde ocak nişleri mevcuttur. Eyvanlarda üç yönde sivri kemerli birer nişle hücrelerle bağlantı kuran kapılar vardır. Birimlerin üst örtüsü olan kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Örtü sisteminde sekizgen kasnaklı kubbelerin arasında piramidal külâhli iki baca görülür. Cephelerin saçak altları ile kasnak ve bacaların üst bölümleri kirpi saçakla değerlendirilmiştir.

Kuzey yönünde bulunan imaret "L" şeklinde dizilen sekiz kubbeli odadan oluşur. Doğru-batı doğrultusunda yer alan uzun kolda altı kubbeli, kuzey-güney doğrultusunda yer alan kısa kolda ise iki kubbeli birim bulunmaktadır. İmaretin batı ucundaki birimin ambar olduğu tahmin edilir. Yanında kemerle birbirine bağlanan iki kubbeli mekân imaretin yemekhanesi olmalıdır. Bunun yanında yine kemerlerle birbirine bağlı üç kubbeli mekân mutfak olarak düzenlenmiştir. Bu mekânın doğu ve batı duvarlarında dikdörtgen nişli, yuvarlak kemerli, tuğla kubbeli ocaklar vardır. Kısa kolda yer alan iki kubbeli birim

dikdörtgen bir mekân oluşturur. İmaret birimlerinin avluya bakan cephelerine yuvarlak kemerli birer kapı ile sivri kemerli alınlıklara sahip dikdörtgen pencereler yerleştirilmiştir. Birimler kuzey cephesinde birer pencere ile dışa açılır. Mekânların üst örtüsü olan kubbeeye geçiş pandantiflerle sağlanmakta olup bunlardan mutfak bölümüyle güneydoğu yönündeki birimin kubbeleri aydınlık fenerlidir. Kubbe kasnakları gibi aydınlık fenerleri de sekizgen planlıdır. Bu yapıda da cephelerin yanı sıra kasnak, baca ve aydınlık fenerlerinin üst yüzeyleri kirpi saçaklarla hareketlendirilmiştir.

Günümüze ancak yapı kalıntıları ulaşabilen arastanın imaret birimlerinin duvarlarındaki izlerden külliye'nin doğu yönünde olduğu anlaşılmaktadır. Var sayılan plan şemasına göre arasta, kuzeydoğu yönünde külliye'nin ana girişi olarak kabul edilen taçkapının iki yanında kuzey-güney doğrultusunda uzanan tonoz örtülü birimlerden oluşmaktadır. Son dönemde yapılan kazı çalışmalarında arastayı oluşturan dükkânların izine ulaşılmış, buna göre doğu ve batı yönünde yirmi yedişer birimin varlığı açığa çıkarılmıştır. Bu birimler orta ekseninde yer verilen geçiş aralığı sebebiyle kesintiye uğramıştır. Batı yönündeki açıklığın yakınında küçük bir su haznesi yer almaktadır. Arastanın doğu yönünde ise kare planlı büyük bir mekân ve bunun doğu yönünde su haznesi mevcuttur. Kare planlı büyük mekânın güneyinde bulunan duvar üzerinde içi örülerek kapatılmış bir kapı vardır. Bu yönde külliye'ye ait bazı birimlerin olduğu anlaşılmakla birlikte bunların tam olarak durumu aydınlatılmamıştır. Nitekim bu yönde yer alan alanın içinde evler vardır ve daha güneyde külliye'ye ait bir pahlı duvar parçası günümüze ulaşmıştır.

Gerek dükkânların bir sokak oluşturacak şekilde iki yönlü uzanması, gerekse caminin bağımsız bir avluda yer alarak diğer yapı gruplarından ayrı tutulmasından hareketle Sinan Paşa Külliyesi'nin arastalı külliye'ler grubuna bir örnek oluşturduğu görüşü öne sürülmüştür. Bu gruba ait yapı-



Sinan Paşa Camii'nin minare gövdesindeki çiniler

ların bir diğer özelliği olan, külliye yapı gruplarının arastalı bir sokakla iki bloka ayrılıp kervansarayın ayrı bir blokta yer almasına paralel biçimde kervansarayın arastanın doğu yönünde ayrı bir blokta yer almış olabileceği belirtilmiştir (Reyhanlı, *EFAD*, sy. 9 [1978], s. 382). Nitekim bugün arastanın doğu yönünde mevcut yapı kalıntılarının kervansaraya ait olması ihtimali söz konusudur. Sinan Paşa Külliyesi, farklı yapı gruplarından oluşan zengin mimari programının yanı sıra cami ve minaresini değerlendiren XVI. yüzyılın en parlak çini örnekleriyle güçlü bir süsleme programına sahiptir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Evlîya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 8-10; Tülay Reyhanlı, *Osmanlılar'da Külliye Mimarisinin Gelişmesi* (doktora tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi, s. 337-340; a.m.f., "Bursa Yenişehirinde Koca Sinan Paşa Camii ve İmâretî", *EFAD*, sy. 9 (1978), s. 373-396; S. Yıldız Ötügen v.dğr., *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, Ankara 1986, IV, 610-618; Nurcan Yazıcı – Şennur Kaya, "Yenişehir Sinan Paşa Camii Çinileri, Minaresi ve Osmanlı Mimarisindeki Diğer Çinili Minareler Hakkında", *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, İstanbul 2006, s. 181-196.



TUĞBA ERZİNCAN

### SİNÂN b. SÂBİT

(سان بن ثابت)

Ebû Saîd Sinân b. Sâbit b. Kurre  
(ö. 331/943)

#### Hekim, matematikçi ve astronom.

Doğum tarihi hakkında kesin bilgi yoksa da Abbâsî halifelerinden Muktedir-Billâh 295 (908) yılında hilâfete geldiğinde on üç yaşlarında idi (*Siyâsetü'n-nüfûs*, s. 39); buna göre 282'de (895) doğduğu söylenebilir. Aslen Harranlı tanınmış bir aileden olup Halife Me'mûn'un kurduğu Beytülhikme'nin bilgin kadrosu içinde yer alan mütercim ve matematikçi Sâbit b. Kurre'nin oğludur. Babasından tahsil gören Sinân daha çok tıp, matematik, astronomi ve tarih alanlarında yoğunlaşmış ve tercüme işiyle de ilgilenmiştir.

Sinân Muktedir-Billâh, Kâhîr-Billâh ve Râzî-Billâh'ın halifelik dönemlerinde sağlık hizmetlerinin yaygınlaşmasını ve hekimlerin sınava tâbi tutularak bu meslek mensuplarının belli bir disiplin içinde çalışmalarını sağladı. Halife Muktedir-Billâh onu sağlık hizmetlerinin başına getirerek kendisinden Bağdat'taki bîmâristanların sıkı bir şekilde denetlenmesini, 319 (931) yılında da yanlış tedavi sonucu bir hastanın

ölmesi üzerine yazılı bir emirle Bağdat ve çevresinde hizmet veren hekimlerin sınavdan geçirilmesini, başarılı olamayanların meslekten menedilmesini istedi. Meşhur hekimlerin dışında sınava alınan hekim sayısının 860'ı geçtiği görülmüştür; bu durum, o dönemde İslâm medeniyetinin seviyesini ve insan sağlığına verilen önemi göstermesi bakımından dikkat çekicidir (İbnü'l-Kiftî, s. 191). Veba ve diğer salgın hastalıkların çoğalması üzerine Vezir Ali b. İshâ İbnü'l-Cerrâh, Sinân b. Sâbit'e yazılı bir emir göndererek Bağdat ve çevresindeki hâpishanelerde hastalanan mahkûmlar için hekimlerden oluşturulacak bir heyetin görevlendirilmesi ve her gün muayene ve tedavilerin yapılması yönünde tâlimat verdi. Bu emrin yerine getirilmesinden sonra da ikinci bir emirle köylere gidecek ve sonuç alınca kadar oralarda kalacak seyyar sağlık ekiplerinin oluşturulmasını, hizmetin müslüman ve zimmi ayırımı yapılmaksızın bütün insanlara ulaştırılmasını, hatta hasta hayvanların da tedavi edilmesini istedi. Sağlık alanında büyük yararlıklar gösteren Sinân 306 (918) yılında bir hastahane yaptırmak için Halife Muktedir-Billâh'ı teşvik etti, o da Bâbüşşâm semtinde Bîmâristânü'l-Muktedirî'yi inşa ettirdi. Yine Bağdat'ta aynı yıl içerisinde Sinân, Halife Mütevekkil-Alellâh'ın annesinin vakfı olan bir hastahaneyi Bîmâristânü's-seyyide adıyla yeniden tam teşekküllü bir hastahaneye çevirdi. Aylık gideri 600 dinar olan bu kurumun başhekimliğine de kendisi getirildi (*a.g.e.*, s. 194-195; İbn Ebû Usaybia, s. 301-302).

Ailesinde ilk müslüman olan kişi Sinân b. Sâbit'tir. Kaynaklarda anlatıldığına göre Halife Kâhîr-Billâh ondan İslâm'a girmesini istemiş, fakat Sinân kabul etmemiştir. Ardından halifenin gazabından korkarak Horasan bölgesine gitmiş, bir müddet sonra da Bağdat'a dönerek kendi iradesiyle İslâm'ı kabul etmiştir. Sinân'ın Horasan'da büyük sıkıntılar çektiği tahmin edilmektedir. Çünkü çocuk yaşta eser vermeye başlayan oğlu ünlü astronom-matematikçi Ebû İshak İbrâhîm, bir eserinin önsözünde halifenin baskısından dolayı kaçmak zorunda kaldığını ve büyük sıkıntılar çektiğini anlatmakta ve bu durum onun o sırada babasıyla birlikte olduğunu düşündürmektedir. Kâhîr-Billâh'ın ölümünden sonra Türk kumandanlarından Ebû'l-Hüseyin Beckem, Sinân'ı özel hekimliğine getirmek için sarayına davet etti; kendisinin çok asabi biri olduğunu, öfkesini tutamadığından dolayı çok haksızlıklar yaptı-

ğını ve çok kan döktüğünü söyleyerek ondan yardım istedi. Bunun üzerine Sinân'ın Beckem'e ahlâkî reçete mahiyetinde bir mektup gönderdiği bilinmekte ve İbn Ebû Usaybia'nın yazdıklarından Sinân'ın mektubundaki tavsiyelerin etkisini gösterdiği ve Beckem'in mâkul ve âdil bir devlet adamı haline geldiği, hayır işlerine yönelerek Vâsıt'ta fakir ve düşkünlere için bir misafirhane ve Bağdat'ta bir bîmâristan yaptırdığı öğrenilmektedir (*'Uyûnü'l-enbâ'*, s. 303-304). Adı geçen matematikçi Ebû İshak İbrâhîm'den başka diğer oğlu Sâbit b. Sinân tarihçi olarak tanınmıştır.

Yaşadığı dönemde ünlü bir hekim olarak tanındığı halde kaynakların Sinân b. Sâbit'in tıpla ilgili herhangi bir eserinden söz etmemesi dikkat çekicidir. Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Sinân b. Sâbit'in bazı dostları için yazdığı ahlâk, siyaset ve siyasi tarihle ilgili yanlış bilgiler içeren bir eserini gördüğünü belirterek onun kendi uzmanlık alanlarının dışına çıkmakla hata ettiğini ve eğer astronomi, geometri, meteoroloji ve felsefeye ilişkin konularda yazsaydı daha başarılı olacağını söylemektedir (*Mürücu'z-zehab*, I, 16-17). Burada dikkat çeken husus söz konusu müellifin, kendisiyle aynı dönemde yaşadığı halde Sinân'ın hekimliğinden söz etmemesidir. Aynı şekilde Sinân b. Sâbit'in günümüze ulaşan iki risâlesi de tıpla ilgili olmayıp biri ahlâk, diğeri astronomi üzerinedir. Bunlardan *Siyâsetü'n-nüfûs* (bk. bibl.) adını taşıyan ahlâkla ilgili küçük bir risâledir. Bu eserde insanın ruh hallerini ve davranışlarını başarılı bir şekilde tahlil eden müellif, hayatı iyi değerlendirebilmek için ömrün iyi bir muhasebesini yapmayı, kendi eğilimlerini inceleyerek kusur ve zaafalarını görmeyi, sonra da bunları gidermeye çalışmayı önerir ve her şeyin geçici olduğuna inanarak ölüm ve ölümden sonrası için hazırlanmanın önemini hatırlatır. Ona göre tek değer akleden nefistir (*en-nefsü'n-nâtıka*); her ne kadar bu nefis sayıca çoksa da insanların ortak paydasını meydana getiren cevher tektir. Özde birlik bulunduğuna göre insanların birbirini sevmesi gerekir. Sevgiyi engelleyen ise öfke- li nefistir. Lider olma arzusu, kibir, gurur, haset ve yoksulu küçümseme gibi ahlâka aykırı huyların tamamı öfke gücünden kaynaklanır. İnsan aklı sayesinde bu gücü etkisiz kılsa bütün insanlarla dost ve kardeş haline gelir. Nitekim insanlar ya faziletli ya da kusurludur. Buna göre faziletli- leri sevmeli, kusurlulara da şefkat ve merhametle davranmalıdır (s. 61). Yine insan

kemale ermek için öz eleştiri yaparak kursurlarının farkına varmalıdır. Devlet yüklerinin bunu başarmalarının çok zor olduğunu söyleyen Sinân, onlara çevrelerindeki insanlardan zekâsına güvendikleri birini kendi davranışlarını kontrol etmek ve gereken uyarılarda bulunmak üzere görevlendirmelerini tavsiye eder ve bu görevi üstlenen kişiye karşı da minnet ve şükran duymaları gerektiğini belirtir (s. 65-66). Müellifin *Kitâbü'l-Envâ*' adındaki diğer risâlesi, halk astronomisi ve meteorolojisi üzerinedir ve Julio Samsó ile Blas Rodriguez tarafından bir makale çerçevesinde tanıtılmıştır (*Al-Andalus*, XL/1 [Madrid 1976], s. 15-48). Sinân b. Sâbit'in bunlardan başka adı bilinen eserleri de şunlardır: *Risâle fi târihi mülûki's-Süryâniyyîn*, *Risâle fi'l-farq beyne'l-müteressil ve's-şâ'ir*, *Nevâmîsu Hermes ve's-Süver ve's-şalât elletü yuşallî biha's-Şâbi'ün*, *Risâle fi ahbâri âbâ'ihî ve ecdâdih*, *Maqâle fi'l-eşkâl zevâtî'l-huţûti'l-müstakime*, *Risâle fi'n-nücûm*, *Risâle fi kısmeti eyyâmî'l-cümü'a 'ale'l-kevâkibi's-seb'a*, *Risâle fi mezhebi's-Şâbi'in*, *er-Resâ'ilü's-sultâniyyât ve'l-ihvâniyyât* (İbnü'l-Kiftî, s. 195; İbn Ebû Usaybia, s. 304).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Sinân b. Sâbit, *Siyâsetü'n-nüfûs* (nşr. Abdülfettâh Ahmed el-Fâvî), Kahire 1992, s. 39, 61, 65-66; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb* (Abdülhamîd), I, 16-17; İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ'* (Lippert), s. 190-195; İbn Ebû Usaybia, *Uyünü'l-enbâ*, s. 300-304; Brockelmann, *GAL*, I, 244-245; *Suppl.*, I, 386; Sartón, *Introduction*, I, 641; Sezgin, *GAS*, II, 105; V, 291; VII, 331; Yvonne Dold-Samplonius, "Sinân ibn Thâbit", *DSB*, XII, 447-448; a.m.f., "Sinân ibn Thâbit", *Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures* (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 902; Kemâl es-Sâmerrâi, *Muhtasarü târihi't-tıbbi'l-Arabî*, Bağdad 1404/1984, s. 491-494; Ekmeleddin İhsanoğlu – B. A. Rosenfeld, *Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works* (7<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> c.), İstanbul 2003, s. 72; Ali Hüseyin eş-Şatşât, "Harârânî, Ebû Sa'îd Sinân b. Şâbit", *Mv.AU*, VI, 324-327.



MAHMUT KAYA

#### SİNÂN b. SELMÂN

(bk. RÂŞİDÜDDİN SİNÂN el-İSMÂİLİ).

#### SİNÂN-ı ÜMMÎ

(bk. ÜMMÎ SİNAN).

#### SİNÂNEDDİN YÛSUF

(bk. SİNÂN-ı ATİK).

#### SİNÂNEDDİN YÛSUF

(bk. SİNAN EFENDİ).

#### SİNÂNİYYE

(سنانيه)

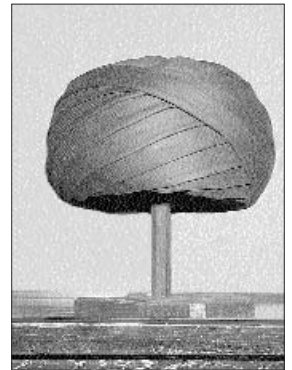
Halvetiyye tarikatının İbrâhim Ümmî Sinan'a (ö. 976/1568) nisbet edilen bir kolu.

Tarikatın kurucusu İbrâhim Ümmî Sinan'ın Bursalı, Prizrenli veya Karamanlı olduğuna dair farklı rivayetler bulunmaktadır; ancak Bursalı olma ihtimali daha kuvvetlidir. İstanbul'da medrese tahsili gördükten sonra Karaman'a giden Ümmî Sinan, Halvetiyye tarikatının dört ana kolundan biri olan Ahmedîyye'nin kurucusu Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'in halifelerinden İzzeddin Karamânî'ye intisap etti. Seyrû sülûkünü tamamlayıp hilâfet aldı. Bazı kaynaklarda mürsîdinin Kasım Lârendî (Kasım Çelebi, ö. 941/1534 [?]) olduğu da kaydedilmektedir (Atâî, s. 63; Sarı Abdullah Efendi, s. 142; *Tomar-Halvetiyye*, s. 99). Ümmî Sinan bir süre Manisa ve Uşak çevresinde irşad faaliyetinde bulundu. Ardından İstanbul'a dönerek 958 (1551) yılında Topkapı ile Şehremini arasında bugünkü Arpa Emîni mahallesi Kanlı Bostan sokaklarında yaptırdığı, kendi adıyla anılan tekke de irşad faaliyetini sürdürdü ve burada vefat etti. Cenaze namazı Fâtih Camii'nde kılındıktan sonra naaşı tekrar buraya getirilirken yolda zuhur eden mânevî bir işaret üzerine Eyüp'e götürülüp halifelerinden Nasuh Efendi'nin Otlukbayır / Dügmeçiler semtinde yaptırdığı tekkeye defnedildi. Vefatına "şeyhullah" (976) ibaresi tarih düşürülmüştür. 300 kadar halife yetiştirdiği kaydedilen Ümmî Sinan'ın en tanınmış halifesi Ehl-i beyt muhabbetini terennüm ettiği şiirleriyle meşhur, Seyyid Nizamoğlu diye tanınan Seyyid Seyfullah Efendi'dir. Sinâniyye, esas olarak İstanbul'da açtığı üç tekkeye tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar faaliyet göstermiş, bazı Sinânî şeyhleri diğer tarikatlara ait tekkelerde şeyhlik görevinde bulunmuştur. Tarikat XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Balkanlar'da da yayılmıştır.

Bazı kaynaklarda Kanûnî Sultan Süleyman tarafından inşa ettirildiği bildirilen Şehremini'ndeki tekkede Ümmî Sinan'ın vefatının ardından kızı Âbide Hatun'un eşi ve Sinan'ın halifesi Mîr Ali Alemdâr 998 (1590) yılına kadar meşihat makamında bulunmuş, daha sonra Âbide Hatun'un

damadı Halepli Şerif Mehmed Efendi (ö. 1023/1614) ve Şerif Mehmed Efendi'nin oğlu Ced Hasan Efendi (ö. 1088/1677) uzun yıllar şeyhlik yapmışlardır. Tekkenin meşihatı babadan oğula intikal suretiyle Hüseyin Hüsâmeddin Efendi (ö. 1147/1734), Mustafa Efendi (ö. 1180/1766), Hasan Efendi (ö. 1210/1795) şeklinde devam etmiştir. Aile dışından Nizâmî Şeyh Mustafa Efendi (ö. 1213/1798) ve Gülşenî şeyhi Ali Efendi'nin (ö. 1219/1804) ardından Sinâniyye'ye de intisabı bulunan Şâbânî-Nasûhî şeyhi, şair Mustafa Zekâî Efendi (ö. 1227/1812) postnişin olmuştur. Ümmî Sinan Tekkesi bu dönemden itibaren Zekâî veya Zekâizâde Tekkesi olarak anılmaya başlanmıştır. Tekkenin hazîresinde defnedilen Mustafa Zekâî Efendi halk tarafından Oruç Baba diye tanınmış, ramazanın ilk günü kabrinin çevresinde toplanılarak iftar etmek bir gelenek halini almıştır.

Eyüp Dügmeçiler'deki tekke Ümmî Sinan'ın kabrinin burada bulunması sebebiyle tarikatın âsitânesi olarak kabul edilmiştir. XVI. yüzyılın ortalarında Ümmî Sinan'ın halifelerinden Nasuh Efendi tarafından yapılan tekke 1826-1839 yılları arasında yenilenmiş ve bazı küçük bölümler ilâve edilmiş, XIX. yüzyılın son çeyreğinde esaslı bir onarım görmüştür. Tekkenin son şeyhi Kurtuluş Savaşı yıllarında Ankara'da valilik yapan Yahyâ Galib Efendi'dir (Kargı, ö. 1942). Yahyâ Galib Efendi'nin Cumhuriyet'ten sonra burayı ikametgâh olarak kullanması tekkenin harap olmasını önlemiştir. İstanbul'da Ümmî Sinan adını taşıyan diğer bir tekke Şehremini'ndeki tekkenin hemen yakınında bulunmaktadır. Pazar Tekkesi adıyla da anılan bu tekke Ümmî Sinan'ın ilk halifesi Harîrî Mehmed Efendi tarafından kurulmuştur. Ümmî Sinan Tekkesi'nde görev yapan Ced Hasan, Hüseyin Hüsâmeddin ve Hasan efendiler bu tekkenin de şeyhlik görevini üstlenmişlerdir. Daha sonra Şumnu Mehmed Sâlih Efendi ve oğlu Ahmed Zarîfî Efendi bu tekkede görev yapmış-



Sinânî  
tâc-ı şerîfî  
(İstanbul  
Belediyesi  
Müzesi,  
Envanter  
nr. 3096/8)



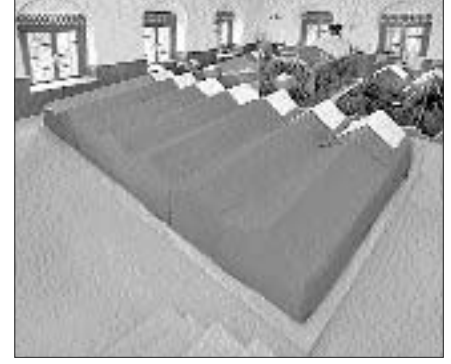
lardır. Sinâniyye'ye bağlı diğer bir önemli tekke Silivrikapı sur içinde Seyyid Nizam-öğlu tarafından kurulan Emirler Tekkesi'dir. XVI. yüzyılın ikinci yarısında tesis edilen tekke XIX. yüzyılın ortalarına kadar Seyyid Nizam-öğlu'nun soyundan gelen şeyhlerin tasarrufunda kalmıştır. Bu yüzyılda iki defa yangın geçiren ve yeniden yaptırılan tekke önce Kâdiriyye'ye, ardından Şâbâniyye'ye intikal etmiştir. Tekkeden günümüze sadece Seyyid Nizam-öğlu'nun açık türbesi ulaşmıştır.

Eğrikapı'da Yatağan Mescidi yakınında ki Hakîkîzâde Tekkesi, Seyyid Nizam-öğlu'nun halifelerinden Hakîkîzâde Osman Efendi (ö. 1038/1628) tarafından kurulmuştur. Vefatından sonra burada postnişin olan halifesi Çuhadar Mehmed Efendi, Şehremini'ndeki Ümmî Sinan Tekkesi'nin şeyhi Ümmîsinanzâde Ced Hasan Efendi'nin mürididir. Çuhadar Mehmed Efendi'nin vefatından sonra tekkenin postnişinliğini Osman Efendi'nin oğlu Mustafa Efendi üstlenmiştir. XVII. yüzyılın ikinci yarısında Halvetîliğin Şemsiyye koluna, XIX. yüzyılın sonlarında Nakşibendîliğe bağlanan tekkenin günümüze kadar yalnızca hazîret gelmiştir. *Lemezât-Hulviyye* müellifi Cemâleddin Hulvî (ö. 1064/1654) tarafından Şehremini Ereğli mahallesinde Gülşenî Tekkesi olarak kurulan ve kurucusunun adıyla anılan tekke Hulvî Efendi'den sonra Ümmî Sinan Tekkesi şeyhi Şerif Mehmed Efendi'nin oğlu Sinan Efendi görev yapmıştır. Hasan Efendi'nin 1203'te (1788) meşihattan feragat etmesine kadar geçen dönemde bu tekke Gülşenîliğin yanı sıra Sinâniğin de temsil edildiği anlaşılmaktadır. Hasan Efendi'nin ardından tekke önce Kâdirîliğe, daha sonra Rifâîliğe bağlanmıştır.

Aksaray'da Sofular Hamamı civarında Sümbül Sinan'ın halifelerinden Kefeli Alâ-

eddin Ali (ö. 970/1562) tarafından yaptırılan tekke Sinâni şeyhlerinden Mehmed Müstakim Efendi (ö. 1121/1709) bir süre postnişinlik yapmıştır. Tophane'deki Kâdirî Âsitânesi postnişinlerinden Şerif Abdurrahman Efendi (ö. 1123/1711) Ced Hasan Efendi'nin damadı ve halifesidir. Bu dönemde başlayan Kâdirî-Sinâni yaklaşması daha sonra devam etmiştir. Beykoz'daki Süleyman Efendi Tekkesi, Sinâni şeyhi Süleyman Efendi (ö. 1159/1746) tarafından kurulmuş, bu tekke Gülşenî ve Rifâî şeyhleri görev yapmıştır (Zâkir Şükürü, s. 78). Ced Hasan Efendi'den hilâfet aldıktan sonra Şehremini'ndeki Mimar Acem Tekkesi'ne postnişin olan Habîbî İsmâil Efendi'nin (ö. 1090/1679) Mevlevîliğe de intisap ettiği belirtilmektedir. Sinâniyye'den hilâfet almış olan Tekirdağlı Muslihuddin Mustafa'ya (ö. 1099/1688) Muslihîyye, Kayserili Ahmed Zührî'ye de (ö. 1157/1744) Zühriyye adıyla iki kol nisbet edilmektedir. İstanbul dışında Kütahya'da XV. yüzyılda kurulan Balıklı Tekkesi'ne Ümmî Sinan'ın halifelerinden Şeyh Muslihuddin postnişin olmuş ve 1072'de (1661-62) vefat edince buraya defnedilmiştir. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren burası Muslihuddin Tekkesi adıyla anılmıştır.

Balkanlar'da ilk Sinâni tekkesi Üsküp'te XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde tesis edilmiştir. Osmanlı döneminde Kosova ve Makedonya bölgesinde üçü Üsküp, ikisi Prizren'de olmak üzere on adet Sinâniyye tekkesi mevcutken 1912'den sonra ikisi Prizren, biri Üsküp, biri de Kosova'da (Mitroviça) dört tekke tesbit edilmiştir (Popovic, *Turcica*, XXI-XXIII [1991], s. 90-91). Prizren'deki Malkoç Baba Tekkesi'nin günümüzde faal olduğu belirtilmektedir. Kosova ve Makedonya'daki tekkelerde haftada bir defa (cuma günü) zikir yapılmaktadır. Ekrem Hakkı Ayverdi, Yunanistan'da



Ümmî Sinan Türbesi'nin içinden bir görünüş

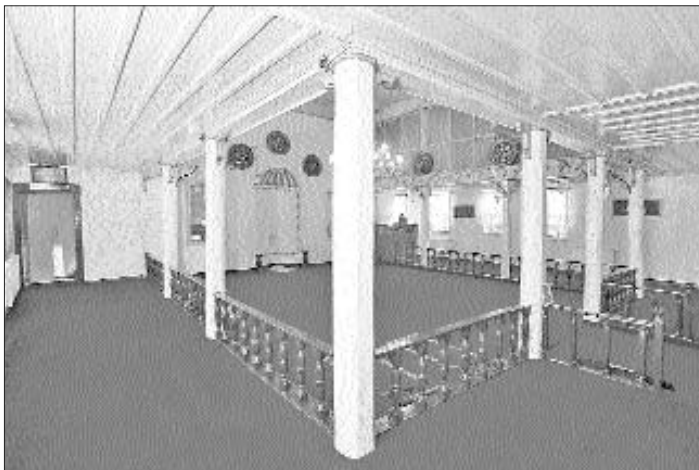
(Serez) bir Sinâni tekkesi bulunduğunu kaydetmiştir (*Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV*, s. 283). Sinâniyye, Halvetîliğin diğer kolları gibi devranî zikir usulünü benimsemiştir. Beyaz ve sarı çuhadan yapılan Sinâni tacı dört terklı ve kırk dallı, pamuklu kırk dikişli olup destarları siyah ve yeşildir. Tacın asaba denilen yan yüzüne cüneydî destar sarılır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Atâi, *Zeyli Şekâik*, s. 63; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, İstanbul 1283, s. 142-143; Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, I, 156-157, 187, 224; Harîrîzâde, *Tibyân*, II, vr. 142<sup>a</sup>-143<sup>b</sup>; *Osmanlı Müellifleri*, I, 20-21, 58-59; Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, *Mecmûatü'z-Zarâif Sandûkatü'l-Ma'ârif: Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm* (haz. M. Serhan Tayşi – Ülker Aytekin), İstanbul 2002, s. 101-104; *Tomar-Halvetiyye*, s. 99-101; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, IV, 245-280, 287-288; a.mlf., "İbrâhim Ümmî Sinan Hazretleri", *Ceride-i Süfîyye*, sy. 107, İstanbul 1333/1330, s. 138-139; Zâkir Şükürü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Tayşi), s. 29, 37, 78; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV*, s. 283; N. Clayer, *Mystiques, état et société: Les halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Leiden 1994, s. 172-174, 265-266; a.mlf. – A. Popovic, "Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfiler* (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 247-266; A. Popovic, "Les derviches balkaniques II: Les sinanis", *Turcica*, XXI-XXIII, Paris 1991, s. 83-113; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (17. Yüzyıl)*, İstanbul 2001, s. 137-151; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İstanbul 2003, s. 144-150; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul 2003, s. 198-204; Azmi Bilgin, "Ümmî Sinan", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu VI: Tebliğler*, İstanbul 2003, s. 48-51; M. Baha Tanman, "Alâeddin Mescidi ve Tekkesi", *DBİst.A*, I, 176; a.mlf., "Pazar Tekkesi", a.e., VI, 235-236; a.mlf., "Seyyid Nizam Tekkesi", a.e., VI, 544-545; a.mlf., "Sinanîlik", a.e., VII, 6-7.



A. AZMI BİLGİN



Eyüp Ümmî Sinan Tekkesi Mescid-Tevhidhânesi

## SINANLI KÖPRÜSÜ

(bk. ALPULLU KÖPRÜSÜ).

## SINCAN

Çin Halk Cumhuriyeti'nin  
kuzeybatı kesiminde bulunan  
Doğu Türkistan'daki  
Uygur Özerk Bölgesi'nin  
Çince'den gelen adı  
(bk. TÜRKİSTAN).

## SİNCİ

(السنجي)

Ebû Ali el-Hüseyin  
b. Şuayb es-Sincî el-Mervezî  
(ö. 430/1039 [?])

Şâfiî fakihî.

Merv'in büyük köylerinden Sinc'de doğdu. Nişâbur'da Ebû'l-Hasan Muhammed b. el-Hüseyin el-Alevî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâfız'dan, Dînever'de Ebû'l-Kâsım İbnü'l-Kec'den, Bağdat'ta Şâfiî mezhebinin Irak tarikinin piri Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den ve Mehâmilî'nin talebelerinden, Merv'de Horasan tarikinin piri olan Ebû Bekir Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl'den hadis ve fıkıh tahsil etti. Sincî ile birlikte Kaffâl'e talebelik edenler arasında Ebû Ali el-Merverrûzî (Kâdî Hüseyin) ve Ebû Muhammed Rûknü'lislâm el-Cüveynî de vardır. Sincî, Ebû Bekir el-Hîrî'den Şâfiî'nin *el-Müsned*'ini sema yoluyla almıştır.

Şâfiî müctehidleriyle ilgili tasnifte mezhep imamının usul ve kaidelerine bağlı kalarak icthadda bulunan âlimleri niteleyen "ashâbü'l-vücüh" kategorisinde sayılan Ebû Ali es-Sincî'ye Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb*'inde hiç temas edilmezken İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*'i ve Gazzâlî'nin *el-Vasîl*'i ile müteahhirin Horasan Şâfiî fakihlerinin eserlerinde, özellikle Nevevî'nin *el-Mecmû*'unda ve daha çok *Şerhu't-Telhîş* adlı eserine pek çok atıf yapılmıştır. Dönemin Nişâbur Şâfiî fakihleri, kendi bölgelerindeki âlimler arasında imam düzeyine çıkmış üç kişiyi Ebû Ali es-Sincî "hem çok eser vermiş hem muhakkık", Ebû Muhammed el-Cüveynî "az eser vermiş fakat muhakkık", Nâsır el-Ömerî el-Mervezî "çok eser vermiş fakat muhakkık değil" şeklinde değerlendirmişlerdir. Şâfiî muhitlerinde kullanılan, "Horasan'ın ziyetî şeyh ve kâdîdir; Irak'ın ziy-

neti şeyh ve kâdîdir" tekerlemesinin ilk kısmında geçen şeyh Ebû Ali es-Sincî, kâdî Ebû Ali el-Merverrûzî, ikinci kısımdaki şeyh Ebû Hâmid el-İsferâyînî, kâdî ise Ebû't-Tayyib et-Taberî'dir. Nevevî'nin eserlerinde Şeyh Ebû Ali denildiğinde Sincî kastedilir. Sincî'den fıkıh tahsil edenler arasında Ebû'l-Feth Sehl b. Ahmed el-Ergyânî, Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed eş-Şücâî es-Serahsî, hadis rivayet edenler arasında Muhammed b. Abdürrezzâk el-Mâhuvânî anılır.

Sincî'nin vefatıyla ilgili olarak İbn Hallikân onun 430 (1039) yılını biraz geçtiğini belirtirken Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî ve Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe 427 (1036) yılını verirler. *Târîhu'l-İslâm* adlı eserinde hemen hemen aynı bilgileri iki farklı isim altında tekrarlayan Zehebî, "Hüseyin b. Şuayb" başlığı altında (s. 285-286) Sincî'nin ölüm tarihini 430 olarak kaydederken "Hasan b. Muhammed b. Şuayb" başlığı altında (*a.g.e.*, s. 365-366) 432 yılı Rebülevvel ayını (Kasım 1040) vermekte, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*'da ise (XVII, 526-527) 432'de vefat ettiğini belirtmektedir. Sincî, Merv Kabristanı'na hocası Kaffâl'in yanına defnedildi.

**Eserleri. 1. Ta'likâ.** Bu eserinde mezhebin Irak ve Horasan kollarını (tarika) birleştirme girişiminde bulunan Sincî mezhep içerisinde bu yönde ilk teşebbüste bulunan kişi olarak tanınmıştır. **2. Şerhu'l-Muhtaşar.** Müzenî'nin eseri üzerine yapılmış bir şerhtir. Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî, *et-Teznib*'inde İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Sincî'ye ait "el-Mezhebü'l-kebir" lakabını verdiği bir kitabı bulunduğunu, Tâceddin es-Sübki ise bu eserin *Şerhu'l-Muhtaşar* olduğunu belirtir. **3. Şerhu'l-Fürû.** İbnü'l-Haddâd el-Kinânî'nin *Kitâbü'l-Fürû fi'l-mezheb* adlı eserinin şerhi olup Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin *Mühezzeb*'inden daha küçük hacimli olduğu belirtilir. İbn Kâdî Şühbe, gördüğünü söylediği bu eserle *et-Telhîş* şerhinin son derece güzel birer çalışma olduğunu ifade eder. **4. Şerhu't-Telhîş.** Müellifin İbnü'l-Kâs'ın eserine yazdığı bu şerh Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb*'inden daha hacimlidir. **5. el-Mecmû.** Gazzâlî *el-Vasîl* adlı eserinde, Ebû Hafız Zeynüddin İbnü'l-Verdî *Behcetü'l-verdiyye*'de Sincî'nin bu eserinden söz etmektedir. Kitaba *el-İstikşâ* adıyla bir şerh yazılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA :

Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-luğât* (nşr. M. Ali Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmecmûd), Beyrut 1426/2005, I, 763; a.mlf., *el-Mecmû* (nşr. M. Necîb el-Mutî), Riyad 1423/2003, I, 97; İbn Hallikân,

*Vefeyât*, II, 135-136, 433; III, 46; IV, 197; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVII, 526-527; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 421-430, 431-440*, s. 285-286, 365-366; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), IV, 344-348; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye* (nşr. Ali M. Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye), I, 184-185; *Keşfü'z-zunûn*, I, 479; II, 1257, 1606, 1635; M. Nüreddin Merbû Bencer el-Mekki, *Esmâ'ü'l-kütübi'l-fıkhiyye li-sâdetine'l-e'immeti's-Şâfi'iyye*, Kahire 1415/1994, s. 18, 33, 48; Abdülkâdir b. Abdülmuttalib el-Mendîlî el-Endünesî, *el-Hazâ'inü's-seniyye min meşâhiri'l-kütübi'l-fıkhiyye li-e'immetine'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*, Beyrut 1425/2004, s. 36, 56, 65, 66, 148.



BİLAL AYBAKAN

## SİND

(السند)

Hindistan alt kıtasında  
tarihi bir bölge ve günümüzde  
Pakistan'da bir eyalet.

Pakistan'ın güneydoğusunda İndus nehri çevresinde yayılan Sind bölgesi batı kesimleri dağlık (Kırthar dağları), orta kesimleri İndus çevresindeki alüvyonlu ovalar, doğuda kumlu çöller (büyük kısmı Hindistan sınırları içine taşan Thar çölü) olmak üzere üç farklı coğrafi üniteden oluşur. Sind adının aslı Eski Farsça'da Hindu, Grekçe'de Indos, Latince'de Indus ve Hint dillerinde Sindhu şeklinde bir nehrin adı olarak kullanılan Sanskritçe *sindhu* (nehir) kelimesidir. Arap coğrafyacıları Uman deniziyle Keşmir dağları arasında kalan bölgeye Sind demişlerdir. *Hudûdü'l-âlem*'e göre Sind'in sınırlarını doğuda Mihrân nehri, güneyde Hint Okyanusu, batıda Kirman toprakları, kuzeyde Horasan'a (Doğu İran ve Kuzey Afganistan) bitişik çöl teşkil eder (s. 123-124). Sind'in İslâm öncesi tarihi Hindistan tarihi içerisinde ele alınmaktadır (*DİA*, XVIII, 75-76). Bu bölgede müslümanlar tarafından ele geçirilmeden önce Hindu Racputlar hâkimdi. Onlardan rahatsız olan Budistler'in müslümanları kurtarıcı gibi gördükleri ve fetihler sırasında kendilerine yardım ettikleri bilinmektedir.

Bölgenin kuzeyinde iklim yazları sıcak (kuzeydeki Ya'kübâbâd şehrinde sıcaklık gölgede 50°C'ye kadar çıkabilmektedir), kışlar soğuk geçer. Doğudaki çöl kesiminde sıcaklık yazın kavurucudur. İndus vadisi çevresi buğday, pamuk, pirinç ve şeker kamışı ziraatının yaygınlaştığı bir alandır. Bu ziraî faaliyet 1932'de inşa edilen Sukkur Barajı ve sonraki yıllarda yapılan bir seri kademeli baraj sistemiyle gelişme göstermiştir. Başta tekstil sanayii olmak üzere bölgedeki sanayi faaliyeti bölgenin

en büyük şehri ve limanı olan Karaçi ile (12.461.425) Sind'in ikinci büyük şehri olan Haydarâbâd'da (1.496.163) toplanmıştır. Eyaletin yüzölçümü 140.914 km<sup>2</sup>, nüfusu 35.370.365 (2008), diğer başlıca şehirleri Sukkur (460.899), Lârkâna (416.261), Nevâbşah (254.063), Mîrpûrhâs (231.278) ve Sâdikâbâd'dır (212.653).

Araplar tarafından Sind'e ilk defa Hz. Ömer zamanında denizden yapılan sefer sonuçsuz kaldı (15/636). Müslümanların Sind'e olan ilgileri Hz. Osman ve Ali zamanında devam etti. Daha sonra Emevîler'in Irak valisi Haccâc b. Yûsuf'un başarısız birkaç girişimin ardından Muhammed b. Kâsım es-Sekaffî'nin emrine verdiği 6000 kişilik ordu 92 (711) yılında Kannezbûr ve Ermâil'i fethetti ve yardıma gelen Muhammed b. Hârûn'un ordusuyla birlikte kuşattığı Deybül'ü aldı (93/712). Muhammed, aynı yıl içerisinde merkezden gönderilen 4000 kişiyi buraya yerleştirdikten sonra Raca Dâhir'in de öldürüldüğü bir savaşı kazanarak (10 Ramazan 93 / 20 Haziran 712) çok sayıda esir ve bol miktarda ganimetle birlikte Sind topraklarının tamamını ele geçirdi (a.g.e., XXX, 548-549). Raca Dâhir'le yapılan savaş dışında Sind'in önemli bir kısmı barış yoluyla fethedildi. Muhammed b. Kâsım'ın ayrılışından sonra oğlu Amr tarafından bugünkü Haydarâbâd'ın kuzeydoğusunda Mansûre adında bir şehir kurularak merkez oraya taşındı. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un Sind'e vali olarak gönderdiği Ömer b. Hafs, Mansûre'de bir isyanla karşılaştı ve on bir ay süren kuşatmanın ardından ancak barış yoluyla şehre hâkim olabildi (142/759). Mehdi-Billâh, 159 (776) yılında Abdülmelik b. Şihâb kumandasında yaklaşık 9000 kişilik bir orduyu Basra'dan deniz yoluyla Sind'e gönderdi, Barbed fethedildi. Abbâsî Valisi Ömer b. Abdülaziz el-Hebbârî, Halife Mutevekkil-Alellah'ın öldürülmesini (247/861) takiben bağımsızlığını ilân etti. Halife Mu'temid-Alellah zamanında Saffârî emirleri Ya'kûb b. Leys ve Amr b. Leys'in idaresine verilmesi dışında Sind bundan sonra Gazneliler'in gelişine kadar Hebbârîler tarafından yönetildi. Yerli halk ile Araplar'ın bir arada yaşadığı Abbâsîler'in ilk döneminde başlayan Kuzey ve Güney Arapları arasındaki rekabet İslâm dünyasının diğer yerleri gibi Sind'de de istikrarsızlığa yol açtı; özellikle Hâricî ve İsmâilî-Karmatî faaliyetlerinin yoğunlaşmasına ortam hazırladı. 985'te burayı ziyaret eden Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, bölgede İsmâilî hâkimiyetinin olduğunu ve hutbelerde Fâtımî halifesinin adının okunduğunu söy-

ler. Bununla birlikte X. yüzyılda gelen seyyah ve coğrafyacılar yerli halkla müslümanlar arasında herhangi bir problemin yaşanmadığını ve dostça geçindiklerini vurgulamaktadır.

X. yüzyılın sonlarında Hindistan'a yönelik Gazneli Mahmud 1010'da Sind'i tamamen ele geçirdi. Gazneliler'in zayıflamasıyla Gurlu Muizzüddin Muhammed 1175'ten itibaren bölgeye hâkim oldu ve onun yönetimi 1206'da bir İsmâilî fedaisi tarafından öldürülmesine kadar sürdü. Ardından Sind bir süre kumandanlarından Nâsırüddin Kabâce'nin idaresinde kaldıysa da Kutbüddin Aybeg'in onu ortadan kaldırması üzerine Delhi Sultanlığı'na geçti. Bu dönemde özellikle Türkistan'dan gelen âlim ve sanatkarların katkılarıyla bölge ilim ve kültürde gelişti. 618-620 (1221-1223) yılları arasında Moğollar'dan kaçan Celâled-din Hârizmşah'ın işgaline uğrayan Sind daha sonra Hindu Semmâ kabilesi tarafından zaptedildi (1351) ve XVI. yüzyıla kadar onların hâkimiyeti altında kaldı. XVI. yüzyılda Türk asıllı Argun hânedanının eline geçti. Hânedanın ikiye ayrılmasının ardından Ekber Şah tarafından önce 981'de (1573) merkezi Bakkar olan Yukarı Sind ve 1591'de merkezi Tatta (Thatta) olan Aşağı Sind zaptedilmek suretiyle Bâbürlü topraklarına katıldı. Bölge bu dönemde Portekizliler'in saldırılarına uğradı. 1153'te (1740) Avşarlı hânedanının kurucusu Nâdir Şah'ın, 1754'te Ahmed Şah Dürrânî'nin ele geçirdiği Sind'de İngiliz Doğu Hindistan Şirketi 1772'de ilk fabrikasını kurdu. 1783'te Tâlpûr sülâlesinden Mir Feth Ali Han Sind'e hâkim olduysa da bölge giderek İngilizler'in nüfuzu altına girdi ve nihayet 1843'te imparatorluğun Bombay eyaletine bağlandı.

XX. yüzyılda özellikle Hindistan Hilâfet Hareketi, Sind bölgesinde geniş destek buldu ve Hindistan Müslümanları Birliği güç kazandı. 1936'da müstakil eyalet statüsü verilen Sind, İngiltere'nin Hindistan'dan çekilmesinin ardından kurulan Pakistan'a katıldı (1947) ve eyaletin merkezi Karaçi 1959'a kadar Pakistan'ın başşehri olarak kaldı. Hindistan ile Pakistan'ın ayrılması sırasında yaşanan trajik göç hareketleri Hindistan'ın kuzeyinden ve batısından milyonlarca insanın Sind'e gelmesine yol açtı. Bu büyük nüfus hareketi bölgenin sosyolojik yapısında yoğun değişikliklere ve huzursuzluklara sebebiyet verdi. Sind asıllı kültürlerinin giderek zayıflayıp kaybolmasından dolayı rahatsızlıklarını dile getirirken göçmenler de yerlilerin ekonomik imtiyaz sahibi olmalarına karşı tepki gös-

terdiler ve aralarında günümüze kadar süregelen çatışmalar başladı.

Asya'nın geçiş alanlarından birini teşkil eden Sind'de pek çok kültür iz bırakmışsa da bunların en kalıcısı İslâm kültürü olmuştur. Müslümanlar yerleştikleri topraklarda Mahfûza, Mansûre, Beyzâ ve Cündrura gibi pek çok yeni şehir inşa ettiler, bunlar zamanla birer kültür merkezi haline geldi. Abbâsîler döneminde matematik, astronomi, astroloji, tıp, Hint edebiyatı gibi alanlardan çeşitli kitaplar Sanskritçe'den Arapça'ya tercüme edilmiş, özellikle Sindli hekimler bütün İslâm coğrafyasında tanınarak Bağdat sarayına çağırılmıştır. Matematik alanına en önemli katkı, Batı dünyasında Arap rakamları adıyla bilinen sayı sembollerinin Sind'den Bağdat'a taşınmasıdır ki bunlar Arap kültüründe Hint rakamları olarak tanınır. Sind'de yetişen ünlü sūfî, âlim, şair ve ediplerin bazıları şunlardır: Ebû Ma'şer Necîh b. Abdurrahman es-Sindî, Mevlânâ Ebû Meâsir es-Sindî, Ebû Muhammed Halef b. Sâlim es-Sindî, Bahâeddin Zekeriyâ, Muhammed Abdülhâdî es-Sindî, Muhammed Âbid es-Sindî, Rahmetullah b. Abdullah es-Sindî, Muhammed Hayât es-Sindî, Ubeydullah es-Sindî. Bölge genelinde Ârî dillerden Sindî konuşulur ve müslümanlar tarafından Arap alfabesiyle, Hindular tarafından diğer Hint dilleri gibi Devanagarî yazı sistemiyle yazılır; ikinci yaygın dil Urduca'dır.

*Hudûdü'l-âlem*'de Sind'in ticaret açısından çok cazip bir bölge olduğu kaydedilmektedir. Arap tâcirleri İslâm öncesi dönemlerden beri Sind ticaret merkezlerinden kâfur, ödağacı, karanfil, pamuklu kumaşlar satın alıyordu. Deniz İpek Yolu da kuzeyden sahile gelerek Sind ve Gucerât limanlarından Basra körfezine ve Aden-Kızıldeniz üzerinden Akdeniz'in İskenderiye Limanı'na varıyor, oradan Batı'ya geçiyordu.

Sind'in coğrafi konumu ve topografik yapısı bölgeyi mimari üslûp bakımından Hindistan ve İran'dan ayırmıştır. Sind'in en eski camisi Deybül'de olup bugün mevcut olmayan yapının 109 (727) tarihli bir kitabesi vardır; caminin planı Kûfe ve Vâsit'taki kare planlı erken cami mimarisi tarzında ve revaklıdır. Karaçi-Haydarâbâd yolu üzerinde bulunan Tatta'daki 966 (1558-59) tarihli Dabgîr Camii ile 1053-1058 (1643-1648) arasında inşa edilen Cami-i Mescid ise Lûdî ve Bâbürlü etkilerini yansıtmaktadır. Sind'de tasavvufun etkisiyle türbe mimarisi dikkat çekici boyutlara ulaşmıştır. Özellikle Tatta'da bulunan Câm Nizâ-

meddin. Can Baba, İsa Han, Mirza Canbeg ve Şurfa Han türbeleri yoğun taş işçiliğiyle dikkat çekmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Fütüh* (Fayda), s. 629-651; *Hudûdü'l-âlem* (Sütüde), s. 123-124, ayrıca bk. İndeks; Makdisî, *Ahşenü't-tekâsim*, s. 474-486; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), III, 303-304; Bîrûnî, *Alberuni's India* (nşr. C. E. Sachau), London 1914, I, s. XXXI; Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, Kalküta 1864, s. 115-175; Firişte, *Gülşen-i İbrâhîmî*, Leknev 1867, II, 325-331; *The History of India* (ed. H. M. Elliot – J. Dowson), London 1867-77, I, 151, 183-187, 203, 435, 465, 471-472; J. P. Gulrajani, *Sind and its Sufis*, Madras 1924; A. Z. Nadvi, *Tarikh-i Sind*, Karachi 1947, s. 196; S. S. Nadwi, *Arab wa Hind ke Ta'alluqat*, Allahabad 1950, s. 127, 157-158; Mumtaz Husain Pathan, *Sind Arab Period*, Hyderabad 1978; P. Hiranandani, *Sindh: The Scattered Treasure*, New Delhi 1980; Ansar Zahid Khan, *History and Culture of Sind*, Karachi 1980; K. S. Lal, "The Advent of Islam in Sind", *Studies in Religion and Change* (ed. Madhu Sen), New Delhi 1983, s. 117-128; *Studies on Sind* (ed. M. Yakub Mughul), Karachi 1988; Recep Uslu, *Sind'de İslam Fetihleri* (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sarah Ansari, *Sufi Saints and State Power: The Pirs of Sind*, Cambridge 1992; a.mlf., "Sind (History from 1843)", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 635-636; *Sind Through the Centuries* (ed. Hamida Khuhro), Karachi 1994; M. Laiq Zardari, *History of Sind*, Islamabad 1996, s. 19-35; Arshad Islam, *Islam in Sind*, Kuala Lumpur 2001; S. M. Stern, "Isma'ili Propoganda and Fatimid Rule in Sind", *IC*, XXIII (1949), s. 298-307; M. Hasan Bhutto, "Role of Sind in the Awakening of Indian Muslims (1843 to 1947)", *Sind University Research Journal*, III, Hyderabad 1963, s. 44-61; M. Ishtiaq Khan, "Muslim Architecture of Sind", *Journal of the Regional Cultural Institute*, I/1, Tehran 1967, s. 51-60; Sahip Khan Channo, "Sind Through the Ages", *Sind Quarterly*, XII/3, Karachi 1984, s. 39-45; T. W. Haig, "Sind", *IA*, X, 676-678; a.mlf. – [C. E. Bosworth], "Sind", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 632-635; C. Shackle, "Sind", a.e., IX, 636-637; Y. Crowe, "Sind", a.e., IX, 637-638; Azmi Özcan, "Hindistan", *DİA*, XVIII, 75-76; a.mlf., "Mültan", a.e., XXXI, 548-549; İqtidar Husain Siddiqui, "Muhammed b. Kâsim es-Sekafî", a.e., XXX, 548-549.



AZMİ ÖZCAN

## SİNBÂDNÂME

(سندبادنامه)

Doğu-İslâm edebiyatlarının ortak hikâye mecmualarından biri.

En eski hikâye mecmualarından biri olan *Sindbâdnâme* ahlâkî amaçlarla kaleme alınan halk hikâyelerini içerir. İçindeki hikâyelerin bazılarının konuları birbirine gece masallarında olduğu gibi birbirine bağlıdır. Bir ana hikâye çerçevesinde çeşitli nüshalarında yirmi bir ile otuz beş arasında değişen küçük hikâyeleri içerir. Hikâyelerde anlatılan olayların Hindistan'da geçmesi ve bazı isimlerin Sanskritçe olması dolayısıyla

la eserin orada yazıldığı ileri sürülmüştür. Ali b. Hüseyin Mes'ûdî *Sindbâdnâme*'nin Hint menşeli olduğunu belirtirken İbnü'n-Nedîm, Hint veya İran kökenli olduğu konusunda ihtilâf bulunduğunu söyler (*Fihrist*, s. 305).

Bu eserin çerçeve hikâyesi kısaca şöyledir: Bir hükümdarın dualarla doğan çocuğu uzun zaman hiçbir şey öğrenemez; çok sayıda âlim ve bilgenin arasından seçilen Sindbâd çeşitli usullerle çocuğa birçok ilmi öğretir. Fakat talihinde bir uğursuzluk gördüğü şehzadeye babasının yanında imtihan olacağı gün yedi gün konuşmamasını söyler. Şehzadeyi konuşturmak üzere yanına alan bir câriye kendisini baştan çıkarmaya çalışır, fakat arzularına boyun eğmediğini görünce namusuna el attığını ileri sürerek ona iftira atar, buna inanan babası da çocuğun idam edilmesini emreder. Fakat yedi vezirinden biri müdahale edip kadınların hileleri ve kararında acele etmemesi konusunda hükümdarı uyarır. İki hikâye anlatarak, idam emrini geri aldırır. Ertesi gün câriye, adaletin yerine getirilmemesinin sakıncalarını anlatan bir hikâye ile hükümdarı yeniden ikna eder; fakat bu defa ikinci vezir gelip anlattığı hikâyelerle hükümdarı kararından vazgeçirir. Yedi gün vezirlerle câriyenin bu şekilde karşılıklı ikna edici hikâyeleriyle devam eder. Nihayet yedi gün sonra konuşmaya başlayan şehzade gerçeği anlatır ve câriye cezalandırılır. Hükümdar tahtından vazgeçerek yerini oğluna bira-

*Sindbâdnâme*'nin Türkçe versiyonu *Tuhfetü'l-ahyâr*'dan bir sayfa (Baltimore Walters Art Gallery, nr. 662, vr. 28<sup>b</sup>)



kir. Bu arada câriye ve vezirlerin anlattığı küçük hikâyeler konu bakımından hikâye anlatım sanatının en iyi örnekleri sayılabilecek özelliklere sahiptir.

*Sindbâdnâme*'nin elde mevcut versiyonları Pehlevîce yazılmış olan ve muhtemelen VII. asırdan öncesine ait bir asla kadar çıkmaktadır. Sindbâd hikâyelerinin Arap edebiyatındaki en eski örneği Ebân b. Abdülhamîd el-Lâhikî'nin (ö. 200/815-16) manzum *Sindbâdnâme*'sidir. Sâ mânîler devrinin şairi Rûdekî ve daha sonra Ezrakî-i Herevî de manzum birer *Sindbâdnâme* kaleme almışlardır. Sâ mânî Hükümdarı II. Nûh'un emriyle *Sindbâdnâme*'nin Pehlevîce bir versiyonu Hâce Amîd Ebü'l-Fevâris Fenârûzî (Kanâvûzî, Kanârîzî ?) tarafından Yeni Farsça'ya çevrilip mensur olarak tekrar düzenlenmiştir. Bu tercümenin dilini kötü bulan Muhammed b. Ali ez-Zahîrî es-Semerkindî 556-557 (1161-1162) yıllarında eserin yeni bir versiyonunu meydana getirmiş, aynı yüzyılın sonlarında Muhammed b. Ali Dekâyikî-yi Mervezî de mensur bir *Sindbâdnâme* yazmıştır. Semerkindî'nin eseri Ahmet Ateş (İstanbul 1948) ve Muhammed Bâkır Kemâleddînî (Tahran 1381) tarafından neşredilmiştir.

*Sindbâdnâme* Türkçe'ye de birkaç defa çevrilmiş ve bu dilde yeniden yazılmıştır. Bu tercümelerin en eskisi İftihârüddin Muhammed b. Ebû Nasr Kazvî'ye (ö. 678/1279) ait olup günümüze ulaşmamıştır. İkincisi, Muhammed Abdülkerîm b. Muhammed adlı birinin Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Bayezid adına yaptığı ve aslı Semerkindî'ninkine dayanan *Tuhfetü'l-ahyâr* adlı çeviridir. Müellifi meçhul Türkçe bir *Sindbâdnâme* daha mevcut olup (Rieu, s. 233 vd.) eserin hangi versiyonundan çevrildiği bilinmemektedir. Ayrıca hikâyenin Batı dillerindeki tercümelelerinden birine dayanarak Türkçe'ye *Yedi Âlimler Hikâyesi* adıyla yapılmış bir çevirisi de vardır (İstanbul 1289, 1326; sadeleştirilmiş şekli, İstanbul 1937).

İbrânîce, İspanyolca ve Süryânîce versiyonları da bulunan *Sindbâdnâme* Süryânîce'den Yunanca'ya ve bundan Romence'ye çevrilmiştir (Zâhirî es-Semerkindî, neşredenin girişi, s. 2). Eser İngilizce'ye (trc. W. A. Clouston, *The Book of Sindbad: or, The Story of the King, his Son, the Damsel, and the Seven Vazirs from the Persian and Arabic*, Glasgow 1884), Rusça'ya (trc. M. N. Osmanova, *Sindbad-name: Kniga o kovarstve zhenshchin / Mukhammad az-Zakhiri as-Samarkandi*, Moskva 1960), Fransızca'ya (trc. Dejan Bogdanovic, *Le livre des sept vizirs*, Paris 1976), İtalyanca-

ya (trc. Michele Andreopoulos, *Il libro di Sindbad: novelle persiane medievali*, Torino 1993) ve Almanca'ya (trc. Johann Pögl, *Istoria Syndipii filosofului. Die Geschichte von Syndipa dem Philosophen: eine rumänische Volksbuchversion des Sindbād-Nāme*, Salzburg 1988) tercüme edilmiştir. *Sindbādnāme* hikâyeleri, *Tûtînâme*, *Kırk Vezir* ve *Bahtiyārname* gibi birtakım benzer hikâye mecmualarının meydana gelmesine de sebep olmuştur. Bunun bir örneği Ziyâeddin Nahşebî'nin 730'da (1330) yazdığı *Tûtînâme*'dir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Flügel), s. 304-305; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, s. 233 vd.; Zahîrî es-Semerkandî, *Sindbād-nāme* (nşr. Ahmet Ateş), İstanbul 1948, neşreden giriş, s. 1-104; Rypka, *HIL*, s. 145, 195, 663, 664, 665; M. İsmâilpür, "Sindbād", *Dânişnâme-i Edebî Fârsî* (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381, III, 539-540; İbrahim Kutluk, "Sindbād-nāme", *TDED*, III/3-4 (1949), s. 351-367; M. Celâlî Çime, "Sindbād-nāme-i Manzûm", *İrânnâme*, XIV/2, Bethesda 1375 hş. /1996, s. 217-230; Ali Mohammad Honar, "Persian Verses and Proverlas in Sandbadnameh", *Mecmûa-i Makâlât-ı Mütâla'ât-ı İslâmî*, II, Tahran 1999, s. 1-17; Necme-i Recâî, "Hikâyet-i Sindbād be Rivâyet-i Nây ve Bâd", *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve 'Ulûm-i İnsânî*, XXXVI/141, Meşhed 1382 hş., s. 33-49; Günsel Renda, "Sindbād-nāma: An Early Ottoman Illustrated Manuscript Unique in Iconography and Style", *Muqarnas*, XXI, Leiden 2004, s. 311-322; Muhtâr Kümeylî, "Nigâhî be Çâp-i Tâze-i Sindbādnāme-i Zahîrî Semerkandî", *Âyine-i Mirâs*, III/3-4, Tahran 1384 hş., s. 239-248; Ahmet Ateş, "Sindbād-nāme", *İA*, X, 678-680; J.-P. Guillaume, "Sindbād al-Ḥakīm", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 640.



RIZA KURTULUŞ

### SİNDİ, Muhammed b. Abdülhâdî

(محمد بن عبد الهادي السندي)

Ebü'l-Hasen Nürüddîn Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî et-Tettevî (ö. 1138/1726)

Hindistanlı muhaddis.

Hint alt kıtasının kuzeybatısında Pakistan'ın Sind bölgesinde Karaçi yakınlarındaki Tette beldesinde doğdu. Kendisini aynı künye ve nisbeyle tanınan Ebü'l-Hasan Gulâm Hüseyin b. Muhammed Sâdik es-Sindî es-Sagir'den (ö. 1187/1773) ayırmak için adına "Kebîr" sıfatı eklenmiştir. Bununla birlikte bu iki âlimin eserleri zaman zaman birbirine karıştırılmış, meselâ Bağdatlı İsmâil Paşa, Sindî es-Sagir'e ait *Nüzhetü'n-nazar* şerhi *Behcetü'n-nazar*'ı (nşr. Gulâm Mustafa el-Kâsımî, Haydarâbâd-Sind, ts.) Sindî el-Kebîr'e nisbet etmiştir (*İzâhu'l-meknûn*, I, 204), Sindî o dönemde

önemli ilim merkezlerinden olan Tette'de yetiştirdi. Ardından Tüster'e giderek oradaki âlimlerden ders aldı. Muhtemelen 1102'de (1691) Hicaz'a gitti. Medine'de Seyyid Muhammed el-Berzencî, Molla İbrâhim b. Hasan el-Kürânî gibi âlimlerden faydalandı; tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerde önemli birikime sahip oldu. Devrin muhaddisleri Abdullah b. Sâlim el-Basrî ve Hasan b. Ali el-Uceymî'den hadis icâzeti aldıktan sonra Mescid-i Nebevî'de ders okutmaya başladı. Medine'ye yerleşerek hayatının daha sonraki kısmını tedris ve telif faaliyetleriyle geçirdi. Ayrıca Dârüşşifâ Medresesi'nde temel hadis kaynaklarını, özellikle *Kütüb-i Sitte*'yi ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ini okuttu (M. İshak el-Battî, V/2, s. 179). Onun derslerine Hindistan, Afganistan ve Anadolu'dan gelen öğrenciler katılıyordu. *Kütüb-i Sitte*'ye ve *el-Müsned*'e yazdığı hâşiyeleri bu sırada kaleme aldı. Muhammed Hayât es-Sindî, Keşmirli âlim Abdülvelî Tarhânî onun derslerinden faydalananlar arasındadır. *Keşfü'l-hafâ'* müellifi İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî de ondan icâzet almıştır.

Sindî'nin devrin âlimleriyle yaptığı ilmi münazaralar meşhurdur. Kendisi Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte, mezhebin hadise aykırı kabul ettiği görüşlerini benimsemeyip hadisle ameli tercih etti. Özellikle namazda ellerin iftitah tekberi dışındaki yerlerde de kaldırılması, ellerin göğüs üzerine bağlanması gibi uygulamalarıyla mezhep görüşüne aykırı davrandı. Ancak bu uygulamalarıyla Medine'de bulunan hemşehrisi Ebü't-Tayyib es-Sindî'nin şiddetli muhalefetiyle karşılaştı. Ebü't-Tayyib'in münazaralarda ikna edemediği Sindî'yi Medine'ye görevli olarak gelen Osmanlı kadılarına şikâyet ettiği, görüş ve uygulamalarından vazgeçmediği için altı gün hapiste kaldığı, Medine halkının araya girmesiyle serbest bırakıldığı, bir süre sonra kadının vefat etmesi üzerine aynı uygulamalarına devam ettiği belirtilmektedir (a.g.e., V/2, s. 174-176, ikinci kısım). Sindî, 1132'de (1720) hacca gelen Yemenli âlim Emîr es-San'ânî ile de müşriklerin ölen çocuklarının durumu konusunda münazaraya yaptı. İki âlimin daha sonra yazıştığı, bu yazışmaların birinde, Sindî'nin kulların fillerinin yaratılmışlığıyla ilgili *el-İfâzâtü'l-medeniyye* adlı risâlesine San'ânî'nin *el-Enfâsü'r-rahmâniyye fi'l-eb-hâş 'ale'l-İfâdati'l-medeniyye* adıyla bir cevap yazdığı kaydedilmektedir (Abdurrahman Tayyib Ba'ker, s. 70). Fazilet ve zekâsı, zühd ve takvâsıyla tanınan Sindî 12 Şevval 1138'de (13 Haziran 1726) Medine'de

vefat etti ve Cennetü'l-baki'da defnedildi (Murâdî, IV, 66). Hadisle amel düşüncesini öne çıkaran Sindî'nin Hanefî mezhebinde hadisçi bir çizgiyi temsil ettiği söylenebilir. Nitekim onun mezhep içinde ashâbü'l-vücûhtan olduğu yolunda değerlendirmeler yapılmıştır (Muhammed b. Yahyâ et-Tirhetî, s. 33). Sindî özellikle *Kütüb-i Sitte* üzerine yazdığı hâşiyelerde Süyûtî'nin eserlerinden faydalanmakla birlikte yer yer onun görüşlerini tenkit etmiş, hâşiyelerinde nakille yetinmemiş, mânânın anlaşılması ve maksadın açıklığa kavuşması yönünde akf yorumlar da yapmıştır (M. Abdürreşîd en-Nu'mânî, *First National Congress*, s. 33).

**Eserleri.** 1. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Şa-hîhi'l-Buḥârî*. Kısa açıklamaların yer aldığı eser Kahire'de yayımlanmış (I-IV, 1320, 1327, 1351; *el-Câmi'u's-şâhih* ile birlikte, 1372/1953), Beyrut'ta, Hindistan ve Pakistan'da çeşitli baskılarının yapıldığı belirtilmiştir. 2. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Şaḥîhi Müslim*. Bu eser de kısa bir şerh olup Abdüttewâb Mültânî tarafından neşredilmiştir (Mültan, ts.). 3. *Fethu'l-vedûd bi-şerhi Süneni Ebî Dâvûd*. Türkiye kütüphanelerinde (İÜ Ktp., nr. 1897; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 1117; Râgib Paşa Ktp., nr. 275; Antalya Akseki İlçe Halk Ktp., nr. 208) ve Kahire'de (Dârü'l-kütübi'l-Mısıriyye, Hadis, nr. Kâf, 87) nüshaları bulunan eserin Pakistan'da da bazı yazmalarının olduğu zikredilmektedir. 4. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*. Bu çalışmanın yarım kaldığı belirtilmektedir. 5. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâ'i* (I-II, Kahire 1281; I-II, Delhi 1315; I-VIII, Kahire 1348, 1383, 1406/1986; eser bu baskıda ve aşağıdaki neşirlerde *es-Sünen* ve Süyûtî'nin *Zehrü'r-rubâ* adlı şerhiyle birlikte yayımlanmıştır; I-VIII, Beyrut 1406/1986; nşr. Abdülfeṭṭâh Ebû Gudde, I-IX, Beyrut 1409/1988). 6. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni İbn Mâce* (*es-Sünen* ile birlikte, I-II, Kahire 1313; nşr. Halîl Me'mûn Şîha, *Şerhu Süneni İbn Mâce* adıyla ve Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî'nin *Mişbaḥu'z-züccace fi zevâ'id İbni Mâce* siyle birlikte, I-IV, Beyrut 1416/1996). Eser *Kifâyetü'l-hâce* ve *Keşfü'l-hâce* (I-II, Kahire 1349) adlarıyla da anılmaktadır. 7. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Müsnedi'l-İmâm Ahmed*. Murâdî'nin nefis bir hâşiyeye dediği (*Silkü'd-dürer*, IV, 66) Abdülhay el-Kettânî'nin okuyucunun müstaḥni kalamayacağını söylediği (*Fihristü'l-fehâris*, I, 148) eserin elli cüz kadar olduğu kaydedilmektedir. İbnü's-Şemmâ diye bilinen Ömer b. Ahmed el-Halebî bu hâşiyeyi *ed-Dürü'l-munaḍḍad min Müsnedi'l-İmâm Ahmed* adıyla ihtisar etmiştir. 8. *el-Bed-*

rü'l-münîr fi'l-keşf 'an mebâhişi Fet-hi'l-kadir. İbnü'l-Hümâm'ın eseri üzerine kaleme alınan bu hâşiye nikâh bahsine kadar yazılabılmıştır. **9.** *Hâşiye 'alâ Hâşi-yeti Şerhi Cem'î'l-cevâmi'*. İbn Kâsım el-Abbâdî'nin usûl-i fıkha dair *Cem'u'l-cevâmi'* şerhi üzerine kaleme aldığı *el-Âyâtü'l-beyyinât* adlı hâşiyenin hâşiyesidir. **10.** *Behcetü'n-nazar 'alâ şerhi Nuḥbeti'l-fiker* (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 782; Mektebetü Medreseti Beşir Ağa [Medine], usûlü'l-hadis, nr. 7). **11.** *el-Füyûzâtü'n-nebeviyye fi halli'l-elğâzi'l-Birgi-viyye* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1410, vr. 1-10). Bazı kayıtlarda *el-Fütûhâtü'n-nebeviyye* adıyla geçen eserin Bengal'de nüshaları bulunmaktadır. **12.** *Menhelü'l-hüdât ilâ mu'addilî's-salât*. Namazda ta'dîl-i erkânla ilgili olduğu anlaşılan eserin İstanbul'da bir nüshası mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1138). **13.** *el-Vicâze fi'l-icâze li-kütübü'l-hadîs ma'a zikri ba'di'l-eḥâdîsi'l-mümtâze*. Kettânî bu eserin Sindî'nin isnadlarını topladığı sebebi (Fehrese) olduğunu, bunu öğrencisi Muhammed Hayât es-Sindî'ye varan isnadlarla rivayet ettiğini kaydetmektedir (*Fihrisü'l-fehâris*, II, 1130). **14.** *el-Fevâ'idü'l-müte'allika bi-Şaḥîḥi'l-Buḥârî. Şaḥîḥ-i Buḥârî'nin bablarına dair bir ta'likat olup bir nüshası Kahire'de bulunmaktadır* (GAS, I, 250). **15.** *Erba'üne ḥadîsen mine'l-eḥâdîsi'l-kudsîyye* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1410, vr. 19-22). **16.** *el-İfâzatü'l-medenîyye fi irâdeti'l-cüz'îyye* (Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 341). **17.** *Ecvibe 'ale'l-mesâ'ili'l-fıkhiyye* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1410, vr. 24-25). Sindî ayrıca Zekeriyâ el-Ensârî'nin *Tuḥfetü'l-bârî 'alâ Şaḥîḥi'l-Buḥârî* adlı eserini (Kahire 1300) ihtisar etmiş, Nevevî'nin *el-Ez-kârî*' üzerine bir şerh yazmış, Ali el-Kârî'nin *Zehrâveyn* adlı eseriyle Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'i ve *Celâleyn* tefsiri üzerine de birer hâşiye kaleme almıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Sindî, *Hâşiye 'alâ Süneni'n-Nesâ'i* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, *es-Sünen* içinde), Beyrut 1409/1988, I, 2; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 260; IV, 66; Füllânî, *Katfû's-semer fi ref'i esânidi'l-muşannefat fi'l-fünûn ve'l-eşer*, Haydarâbâd 1328, s. 19, 21, 25; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âşâr*, I, 135; Sıddîk Hasan Han, *el-Hıttâ fi zikri's-sihâhi's-sitte*, Beyrut 1405/1985, s. 225; Muhammed b. Yahyâ et-Tirhetî, *el-Yâni'u'l-cenî fi esânidi's-Şeyḥ 'Abdîlganî* (Heysemî, *Keşfü'l-estâr* içinde), Delhi 1341, s. 33; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir*, VI, 5-6; Serkis, *Mu'cem*, I, 1056-1057; İzzâhu'l-meknûn, I, 140, 204; II, 175; *Hedîyyetü'l-'arifîn*, II, 318; Rahmân Ali, *Tezkire-i 'Ulemâ-i Hind* (trc. M. Eyyûb Kâdirî), Karaçi 1961, s. 332, 427; Zubaid

Ahmad, *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, Lahore 1968, s. 44, 300-301, 328, 362; M. Abdürreşid en-Nu'mânî, "Berr-i Saḡîr key 'Ulemâ or unki Ḥidmât", *First National Congress for Promotion of Arabic in Pakistan*, Karachi 1975, s. 33; a.m.f., *el-İmâm İbn Mâce ve kitâbühü es-Sünen* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1419, s. 271-273; Ubeydullah es-Sindî, *et-Temhîd li-ta'rifî e'immeti'l-tecdîd* (nşr. Gulâm Mustafa el-Kâsimî), Haydarâbâd-Sind 1976, s. 182-184; Muhammed İshak, *'İlm-i Hadîs mey Pâk u Hind kâ Hîşşe* (trc. Şâhid Hüseyin Rezzâkî), Lahor 1977, s. 280-281; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 148; II, 1130; Sezgin, *GAS* (Ar.), I, 250, 270, 287, 294, 329; M. İshak Battî, *Fukahâ-i Hind*, Lahor 1979-81, V/1, s. 86-87; V/2, s. 170-179; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 253; Abdurrahman Tayyib Ba'ker, *Muşliḥu'l-Yemen Muḥammed b. İsmâ'îl el-Emîr eş-Şan'ânî*, Taiz-Dımaşk 1408/1988, s. 70; M. Sa'd Sıddîkî, *'İlm-i Hadîs or Pâkistân mey uski Ḥidmet*, Karaçi 1988, s. 282-290; Seyyid Süleyman Nedvî, "Hindustân mey 'İlm-i Hadîs", *Ma-kâlât-i Süleyman* (nşr. Şâh Muînüddin Ahmed Nedvî), Karaçi 1989, II, 38; Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 56-57; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, Beyrut 1414/1993, III, 468; Halid Zaferullah Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî'den Günüümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 84-85.



MEHMET ÖZŞENEL

#### SİNDİ, Muhammed Âbid

(محمد عابد السدي)

Muhammed Âbid b. Ahmed Ali b. Muhammed Murâd el-Eyyûbî el-Ensârî es-Sindî (ö. 1257/1841)

#### Hanefî fakihî ve muhaddis.

1190 (1776) yılında Sind bölgesinde Haydarâbâd'ın kuzeyindeki Siyven kasabasında doğdu. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin soyundan gelen ve ilim geleneğini uzun nesiller boyu sürdürmüş olan bir aileye mensuptur. Şeyhülislâm İakabîyla anılan dedesi Muhammed Murâd ailesiyle birlikte 1190'lı (1776) yıllarda Hicaz'a göç etti ve Cidde'ye yerleşti. Muhammed Âbid babasının 1202 (1787) yılında vefatından birkaç yıl sonra amcası Muhammed Hüseyin ile birlikte Yemen'e giderek Hudeyde'ye yerleşti. Uzun süre Zebîd'de kaldı, kadılık yaptı. Özellikle fıkıh ve diğer İslâmî ilimler yanında tıp ilmindeki bilgi ve becerisiyle de şöhret kazanan amcasından ve daha sonra Hicaz ve Yemen âlimlerinden ders aldı. Amcasının tıp bilgisinden geniş ölçüde faydalanan Sindî, Muhammed Mü'min ed-Deylemî el-Mâzenderânî tarafından Safevî Hükümdarı Şâh Süleyman zamanında (1666-1694) Farsça kaleme alınan *Tuḥfetü'l-mü'mînîn* adlı tıp eserini Yemen'e ilk getiren kişi

olarak tanınır. Bu konudaki şöhreti sayesinde 1213 (1798) yılında Yemen hâkimi İmam Mansûr-Billâh tarafından San'a'ya çağırıldı. Burada tabiplik yaptı. Bu sırada Muhammed b. Ali eş-Şevkânî ile tanıştı ve Esîrüddin el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-ḥikme* adlı eseri ve Kâdî Mir Meybüdî şerhi üzerine verdiği derslerine katıldı. Şevkânî ile ilişkisi daha sonra devam etti. İmam tarafından kendisine dolgun bir maaş bağlandı ve aynı yıl Hudeyde'ye döndü. Mansûr-Billâh ve onun ardından Mütevekkil ve Mehdi dönemlerinde birçok defa San'a'ya gidip geldi. Bu arada İmam Mansûr'un vezirlerinden birinin kızıyla evlendi. 1232'de (1817) Yemen imamı tarafından elçi olarak Mehmed Ali Paşa'ya hediyeler sunmak üzere Mısır'a gönderildi. Yemen'de Sünnî ulemâ ile Zeydî ilim çevreleri arasında birinci Osmanlı hâkimiyetinin sona erdiği ve Zeydî hâkimiyetinin başladığı XVII. yüzyıl ortalarından itibaren beliren ve bu dönemde yoğunlaşan ilişkiler sayesinde geniş bir etkileşim ağı oluşmuştu. Muhammed Âbid bu çevrelerle hem öğrenci hem hoca olarak geniş ilişkiler kurdu. Özellikle San'a âlimlerini hadislerle yaklaşımlarında ve sahih hadislerle amel konusundaki tutumları sebebiyle ilmî bakımdan diğerlerine üstün gördüğü, 1233 (1818) yılında Mısır'dan dönüşünde Şevkânî'ye ilmin Mısır'da yok olup gittiğini ve geriye taklit ve tasavvuf-tan başka bir şey kalmadığını söylediği nakledilir.

Muhammed Âbid, Yemen'e yerleştikten sonra birçok defa hac için Hicaz'a gitti ve oradaki âlimlerden de icâzet aldı. Mekte'de Muhammed Tâhir Sünbül, Abdülmelik el-Kalaî, Yemen'de Abdurrahman b. Süleyman el-Ehdel, Yûsuf b. Muhammed el-Mezcâcî ve Medine'de mezhep görüşleri karşısında hadislerle amel etmenin gerekliliğini savunan Sâlih b. Muhammed el-Füllânî tanınmış hocalardır. Yetiştirdiği birçok talebe arasında da Muhammed b. Halîl el-Kavukcî, Hasan el-Hulvânî el-Medenî, Abdülganî b. Ebû Saîd ed-Dihlevî, İbn Humeyd, Muhammed b. Ali es-Senûsî bulunur. Medine'ye yerleşmeyi düşünen Sindî muhtemelen şehrin Vehhâbîler tarafından işgal edildiği dönemde oraya giderek öğretim ve irşad faaliyetlerinde bulunmak istediye de büyük bir mukavemetle karşılaşılarak geri dönmek zorunda kaldı. Vehhâbî hareketinin Mehmed Ali Paşa tarafından bastırılmasından sonra Hicaz'a gitti, bir ara memleketi Sind'e yaptığı seyahatten sonra 1243 (1827) yılında Medine'ye yerleşti ve reisülulemâ sıfatıyla 17 Rebübülevvel 1257 (9 Mayıs 1841) tarihinde ve-

fatına kadar ilmi faaliyetlerini sürdürdü. Cennetü'l-bakî'a defnedildi.

Nakşibendiyye tarikatına mensup olan Sindî hadis ilimleri konusunda geniş bilgiye sahip olup fikhî konularda genelde Hanefî mezhebinin görüşlerine bağlı kalmıştır. Yakın ilişkide bulunduğu, özellikle mezhep görüşleri karşısında hadis metinlerinin zâhirî anlamlarına öncelik verilmesi gerektiği yönündeki görüşleriyle tanınan âlimlerle mukayese edildiğinde bu tutumu bazıları tarafından tutuculuk diye tanımlanmıştır (Siddîk Hasan Han, III, 172). Bu yönüyle kendisi gibi Sind'den gelip Medine'ye yerleşen ve hadis ilimleri üzerinde yoğun çalışmaları yanında mezhep görüşlerinin hadisler ışığında eleştirel bir şekilde ele alınmasını açıkça savunan XVIII. yüzyıl âlimlerinden Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî el-Kebîr, Muhammed Hayât es-Sindî ve Ebü'l-Hasan Muhammed b. Sâdık es-Sindî es-Sagîr'den belirgin bir şekilde ayrılır. Hacimli eserlerinin yanı sıra ağırlıklı olarak fikhî konularla ilgili kaleme aldığı çok sayıda risâle ve fetvası bulunmaktadır. Bunlardan biri Osmanlı ülkesine II. Mahmud döneminde başlayan reformlar çerçevesinde Batılı tarzda düzenlenen yeni askerî üniformaların giyilmesinin câiz olup olmadığı sorusu üzerine kaleme aldığı *İlzâmü 'asâkiri'l-İslâm bi'l-iktisârî 'ale'l-kalensuveni tâ'aten li'l-îmâm* adlı risâledir. Zengin kütüphanesiyle de şöhret bulan Sindî'nin eserlerinin ve şahsî kütüphanesine ait kitapların önemli bir bölümü Medine'de II. Mahmud tarafından inşa ettirilen el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye'de bulunmaktadır.

**Eserleri.** 1. *Minhatü'l-bârî fî cem'i rivâyâtî (... bi-mükerrerâti)'l-Buhârî*. Buhârî'de aynı konuyla ilgili farklı lafızlarla değişik başlıklar altında zikredilen hadisleri fikhî hüküm çıkarmada kolaylık sağlamak amacıyla bir araya getirdiği eseri olup müellif hattı nüshası Medine'de el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye'de bulunmaktadır (nr. 610). 2. *Tertibü Müsnedi'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Ebü Hanîfe'nin Mûsâ b. Zekeriyâ el-Haskefî rivayetiyle ulaşan *el-Müsned*'inin fikhî konulara göre tasnif edilmiş şeklidir (Hint 1304; Leknev 1318; Kahire 1327). 3. *el-Mevâhibü'l-laîfe 'alâ Müsnedi'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Bir önceki eser üzerine kaleme aldığı hadis ve fikhî ilmiyle ilgili geniş izahlara yer verilen bir şerhtir (TSMK, Mehmed Reşad, nr. 297). 4. *Tertibü müsnedi'l-İmâmî's-Şâfi'i*. İmam Şâfi'i'nin *el-Müsned*'inin fikhî konularına göre tasnifidir (M. Zâhid el-Kevserî'nin önsözünde, nşr. Yûsuf Ali ez-Zevâvî – İzzet

el-Attâr, I-II, Kahire 1369/1950 → Beyrut 1370/1951). Ebû Umeyr Mecdî b. Muhammed el-Mısrî, eserin hadislerini tahrîc ederek *Şifâ'ü'l-iy bi-tahrîci ve tahkiki Müsnedi'l-İmâm eş-Şâfi'i* adıyla yayımlamıştır (I-II, Kahire 1416). 5. *Mes'adü'l-el-ma'iyi'l-mühezzeb fi halli müsnedi'l-İmâmî's-Şâfi'iyyi'l-müretteb*. Bir önceki eserin tamamlanmamış şerhi olup (TSMK, Medine, nr. 299) bunu Yûsuf b. Abdurrahman es-Sünbülâvî'nî el-Mekki tamamlamıştır (Abdullah Merdâd, s. 520). 6. *Şerhu Teysiri'l-vüşûl*. İbnü'd-Deyba' tarafından Mecdüddin İbnü'l-Esir'in *Câmi'u'l-uşûl*'ü üzerine yapılan ihtisarin "kitâbü'l-hudûd" bölümüne kadar olan şerhidir (Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmi'u's-şürûh*, I, 713). 7. *Haşrû's-şârid min (fi) esânidi Muhammed 'Âbid*. Müellifin tahsil ettiği ilimler ve rivayet ettiği kitapların isnadlarını bir araya getirdiği eseridir (nşr. Halîl b. Osman es-Sebîî, Riyad 1424). 8. *Ṭavâli'u'l-envâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Adana İl Halk Ktp., nr. 1053; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmi'u's-şürûh*, I, 678; *Mu'cemü'l-mahtûât*, III, 1464). Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî'nin Hanefî fikhına dair *Tenvirü'l-ebşâr*'ü üzerine Haskefî tarafından *ed-Dürri'l-muhtâr* adıyla kaleme alınan şerhin kapsamlı bir şerhidir. Müellif bu şerhle ilgili ilk çalışmalarında oldukça kısa açıklamalarla yetinmiş, ancak Medine'ye yerleşmesinin hemen ardından geniş bir şerh kaleme almaya başlamış, çağdaşı Hanefî fıkıh bilginlerinden Ahmed b. Muhammed et-Tahâtâvî, Mustafa er-Rahmetî ve İbn Âbidîn'in aynı eser üzerine yapmış oldukları hâşiyelerinden geniş ölçüde yararlanmıştır. Eserin müellif nüshası sekiz cilt halinde Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Medine, nr. 364-371). 9. *Şerhu Bulûği'l-merâm*. İbn Hacer el-Askalânî'nin ahkâm hadislerini bir araya geldiği eseri üzerine kaleme aldığı yarım kalmış bir şerhtir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Siddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ülüm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye), III, 171-172; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 227-228; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir*, VII, 446-449; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 286-287, 951; II, 428; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 720-722, 759; Sezgin, *GAS*, I, 117, 416; Yûnus İbrâhim es-Sâmerâî, *'Ulemâ'ü'l-'Arab fi şibhi'l-kâretü'l-Hindiyeye*, Bağdad 1986, s. 682-683; Abdullah Merdâd Ebü'l-Hayr, *el-Muhtaşar min Kitâbi Neşri'n-nevr ve'z-zeher* (nşr. M. Saîd el-Âmûdî – Ahmed Ali), Cidde 1406/1986, s. 419, 520, ayrıca bk. İndeks; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Fihrisü mahtûâtü ba'zi'l-mektebâti'l-hâşşa fi'l-Yemen*, London 1994, s. 147; a.mlf., *Câmi'u's-şürûh ve'l-havâşî*, Ebûzabî 1425/2004, I, 678, 713; III, 1702, 1704; Saîd Bek-

dâş, *Muhammed 'Âbid es-Sindî el-Enşârî*, Beyrut 1423; Muhammed b. Muhammed Zebâre, *Neylü'l-vaşar min terâcimi ricâli'l-Yemen fi'l-karni's-şâliş 'aşer*, San'a, ts. (Merkezü'd-Dirâsât ve'l-eb-hâsi'l-Yemeniyye), II, 279-281; Zübeyd Ahmed, *el-Âdâbü'l-'Arabiyye*, II, 302-303, 327; *Mu'cemü'l-mahtûâtü'l-mevcûde fi mektebâti İstânbûl ve Anâtüli* (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1463-1464.



İRFAN İNCE

#### SİNDİ, Rahmetullah b. Abdullah

(رحمة الله بن عبد الله السندي)

Rahmetullah b. Abdillâh b. İbrâhîm es-Sindî el-Ömerî el-Medenî (ö. 993/1585)

**Hacla ilgili eserleriyle tanınan Hanefî âlimi.**

930 (1524) yılı dolaylarında Sind'de Derbile adlı yerde doğdu. Hz. Ömer'in soyundandır. Bâbü'r Şah, Kâbil'den hareketle Kandehar'ı işgal edince Argunlu lideri Şah Şücâ' Bey 928'de (1522) Sind bölgesinin hâkimi olan Câm Firûz'u Tatta'yı terketmeye zorladı. Muhtemelen kadılık görevi sebebiyle idareyle sıkı bağı bulunan Rahmetullah es-Sindî'nin babası Abdullah'ın malları yağmalandı. Bunun üzerine Abdullah ailesiyle birlikte 934 (1527) yılında Hindistan bölgesinde dönemin en güçlü ve zengin ülkelerinden olan Gucerât'ın başşehri Ahmedâbâd'a gitti. Burada sarayla yakın ilişki içinde oldu ve tanınmış sûfi ve hadis âlimi Müttakî el-Hindî ile yakın dostluk kurdu. Gucerât hâkimi Sultan Bahadır Şah'ın 942'de (1536) Hümâyun'un güçlerine yenilmesi üzerine Müttakî el-Hindî ile birlikte Mekke'ye gitti ve ardından Medine'ye yerleşti. Rahmetullah es-Sindî eğitimini babasının ve Gucerât'taki ikamet esnasında burada bulunan âlimlerin yanında tamamladı. Hicaz'a yerleştikten sonra Müttakî el-Hindî ile yakın ilişkisini sürdürdü. Medine'de ders aldığı hocaları arasında Ebü'l-Hasan İbn Arrâk önemli bir yer tutar. Bir diğer tanınmış hocası da İbn Hacer el-Heytemî'dir. 977'den (1569) sonra iki defa gittiği Gucerât'ta ikinci ikameti uzun sürdü ve burada ders verip çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Vefatından kısa bir süre önce Hicaz'a dönerek Medine'ye yerleşti. Ardından gidip ikamet ettiği Mekke'de 18 Muharrem 993'te (20 Ocak 1585) vefat etti ve Cennetü'l-muallâ'da defnedildi. Ölüm tarihi 8 Muharrem 994 (30 Aralık 1585) olarak da kaydedilir.

**Eserleri.** 1. *Cem'u'l-menâsik ve nef'u'n-nâsik*. Müellif bu eseriyile yaygın bir şöhret kazanmıştır. Kitap, bazı kay-

naklarda ve kütüphane kayıtlarında *Mecma'u'l-menâsik* (*Mecâmî'u'l-menâsik*) diye anılmaktaysa da bu doğru değildir. Eserin ilk baskısının (İstanbul 1289, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin *Câmî'u'l-menâsik*'i ile birlikte) kapağında görülen bu son isim nâşir tarafından yazılmıştır. Eserde hacla ilgili konuların etraflı şekilde ele alınması amaçlandığından delillere pek yer verilmemiştir. Sindî bu eserini biri *Lübâbü'l-menâsik* (Kahire 1319; nşr. Abdürrahîm b. Muhammed Ebû Bekir, Beyrut 1421) adıyla olmak üzere iki ayrı çalışmada kısaltmıştır. *Cem'u'l-menâsik* adlı en hacimli eseri *el-Mensekü'l-kebir*, ikincisi *el-Mensekü'l-mütevassıt* (*Lübâbü'l-menâsik*) ve daha kısa olanı ise *el-Mensekü's-şagîr* (yazması için bk. Brockelmann, II, 524) adıyla tanınmıştır. Bu eserleri hac farızasını yerine getirirken sıkça karşılaşılan konuları özetlediği için büyük ilgi görmüş, Ali el-Kârî *Lübâbü'l-menâsik*'i *el-Meslekü'l-mütekaşşıt bi'l-Menseki'l-mütevassıt* (Bulak 1288; Kahire 1303; Mekke 1319), üçüncü eseri *Bi-dâyetü's-sâlik fi nihâyeti'l-mesâlik* adıyla şerhetmiştir. Bu iki eser Hanîfüddin b. Abdurrahman el-Mürşidî ve Muhammed b. Muhammed el-Ensârî el-Mekkî tarafından da ayrı ayrı şerhedilmiştir. Pîrîzâde İbrâhîm'in üzerine şerh yazdığı *el-Mensekü's-şagîr*'i Yûsuf b. Abdülkerîm el-Ensârî el-Medenî manzum hale getirmiş, Mustafa er-Rahmetî de bunu şerhetmiştir. 2. *Telhîşu Tenzîhi's-şerî'a ani'l-eĥâdîşil-mevzû'a*. Hocası Ebû'l-Hasan İbn Arrâk'ın eseri üzerine yaptığı bir ihtisardır. 3. *Gâyetü't-tahkîk ve nihâyetü't-tedkîk fi mesâ'ile übtüliye bihâ ehlü'l-Ĥaremeyni's-şerîfeyn* (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2068, vr. 207-223). Sindî bu eserinde, yaşadığı dönemde özellikle Haremeyn halkı arasında farklı mezhepten bir imama uyararak namaz kılmama, bir mescidde birden fazla cemaatle namaz kılınması, ikinci namazının vakti, cemaatle kılınan namazda muktedînin kıraati, cuma namazından sonra zuhr-i âhir kılınması, cenaze namazının mescid içerisinde kılınması gibi konularda ortaya çıkan tartışmaları ele alır. Hicaz ulemâsı arasında hemen her dönemde tartışılmış bir uygulama olarak Kâbe etrafında tesis edilen farklı mezheplere ait makamlar arkasında dört mezhep mensuplarının ayrı ayrı cemaatler halinde namaz kılmaları bu çalışmanın ağırlıklı konusunu teşkil eder. Daha sonra Mescid-i Nebvî'de de başlatılan bu uygulama her ne kadar son dönemlere kadar sürmüşse de önde gelen Hicaz ulemâsı ta-

rafından hemen her zaman tenkit edilmiştir. Sindî eserinde bu uygulamayı fikhî açıdan değerlendirir ve sonuç olarak meşruyetini savunur. Rahmetullah es-Sindî'nin *Risâle fi ĥükmi'l-iktidâ'i bi'l-muĥâliif*, *Risâle fi kerâheti tekrâri's-semâ'a bi'l-mescid* ve *Risâle fi te'yîdi'l-kavl bi'l-'aşri's-şânî* adlı çalışmaları da muhtemelen bu kitabın ayrı istinsah edilmiş bölümleridir. *Gâyetü't-tahkîk* yanlışlıkla Muhammed Hayât es-Sindî'ye (ö. 1163/1750) nisbet edilerek basılmıştır (İstanbul 2000). Muhammed Hayât, hocası Ebû'l-Hasan es-Sindî'nin çizgisini devam ettiren ve Rahmetullah es-Sindî'nin farklı mezhep mensuplarının ayrı cemaatler halinde namaz kılmaları konusundaki görüşü ve genel olarak taklit anlayışının tam karşısında yer alan bir Hanefî eğiliminin ileri gelen temsilcilerindedir. 4. *Lübâbü'l-merâm fi ziyâreti kabri'n-nebî 'aleyhi's-selâm* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 386, vr. 92-110; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 784).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Rahmetullah b. Abdullah es-Sindî, *Lübâbü'l-menâsik* (nşr. Abdürrahîm b. Muhammed Ebû Bekir), Beyrut 1421, neşredenin girişi, s. 13-40; Muhammed b. Ömer et-Tayyib Bâfakih, *Târîhu's-Şahr ve aĥbârü'l-karni'l-'âşir* (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), Beyrut 1419/1999, s. 444; Abdülkâdir el-Ayderûsî, *el-Nürü's-sâfir*, s. 392; Abdülhak ed-Dihlevî, *Aĥbârü'l-aĥyâr* (trc. Sübhân Mahmûd – Mevlânâ Muhammed Fâzıl), Delhi 1414/1994, s. 563; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, III, 152; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1831; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhêtü'l-ĥavâtir*, IV, 112-113; Serkîs, *Mu'cem*, I, 930; II, 1793-1794; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 524; M. İshak Battî, *Fukahâ-i Hind*, Lahor 1976, III, 177-179; Abdullah Mirdâd Ebû'l-Hayr, *el-Muĥtaşar min Kitâbi Neşri'n-nevr ve'z-zeher* (nşr. M. Saîd el-Âmûdî – Ahmed Ali), Cidde 1406/1986, s. 183, 184, 195-196, 278, 366, 405; Yûnus İbrâhîm es-Sâmerrâî, *'Ulemâ'ü'l-'Arab fi şibhi'l-kârreti'l-Hindiyye*, Bağdad 1986, s. 274; Zübeyd Ahmed, *el-Âdâbü'l-'Arabiyye*, II, 312-313.

 İRFAN İNCE

### SİNEKLİ BAKKAL

Halide Edip Adıvar'ın  
(ö. 1964)

II. Abdülhamid devri İstanbul'unun  
sosyal ve siyasal hayatını anlatan  
romanı.

Romandaki olaylar İstanbul Aksaray'da Sinekli Bakkal mahallesinde geçer. Mahallenin imamı İlhâmi Efendi'nin kızı Emine, babası istemediği halde aynı mahallede orta oyuncu-Karagözcü Tefvik'le evlenince babası tarafından evlâlıktan reddedilir. Orta oyununda zenne rolüne çıktığı için "Kız Tefvik" diye tanınan Tefvik, evlendikten sonra Emine'nin ısrarı ile oyunculuğu bırakıp dayısından kalan bakkal dükkânını işletir, ancak bakkallık ona göre bir iş değildir. Sıkı bir dinî terbiye ile yetiştirilen Emine, Tefvik'le anlaşamayınca babasının evine döner. Tefvik ise kısa zamanda İstanbul'un tanınmış bir oyuncusu olur. Ancak bir oyunda karısının taklidini yaptığı için sürgüne gönderilir. Emine'nin Tefvik'ten Râbia adlı bir kızı dünyaya gelir. İlhâmi Efendi güzel sesli torununu da sıkı bir dinî terbiye altında hâfiz olarak yetiştirir. Ramazan ve kandillerde camilerde, konaklarda mukabele ve mevlid okuyan Râbia'nın şöhreti çevrede yayılır. Aynı sokakta oturan Zaptiye Nâzırı Selim Paşa'nın karısı Sabiha Hanım, Râbia'yı dinler ve çok beğenir. Râbia'ya aynı konağa gidip gelen Mevlevî şeyhi Vehbi Dede mûsikî dersleri vermeye başlar. Selim Paşa'nın oğlunun İtalyan asıllı piyano hocası Peregrini de bu vesileyle dinlediği kızın sesine hayran olur.

Bir gün Tefvik sürgünden döner ve tekrar bakkal dükkânını işletmeye başlar. Râbia annesiyle dedesinin engellemelerine rağmen babasını arar; karşılaştığında onu çok sever ve dedesinin evinden ayrılıp babasıyla yaşamaya başlar. Farklı bir tarzda okuyan ve alaturka mûsikide âdeta çığır açan Râbia'yı dinlemek için Vehbi Dede ile Peregrini, Tefvik'in dükkânına gidip gelmeye başlar. Bu arada Selim Paşa'nın oğlu Hilmi rejim muhalifleriyle birlikte Abdülhamid istibdadını yıkmak için gizlice çalışmakta, Avrupa'da faaliyette bulunan Jön Türkler'in neşriyatını takip etmektedir. Bir ihbar üzerine kendisine yardım eden Tefvik'le birlikte tutuklanarak Şam'a sürülür. Babasının oyun arkadaşı Cüce Râkım ile yalnız kalan Râbia bakkallık ve hâfizlikle hayatını sürdürür. Bu arada Râbia ile Peregrini arasındaki hoca-talebe ilişkisi bir süre sonra aşka dönüşür. Peregrini ölen annesinden kalan serveti alarak İstanbul'a gelir, müslüman olur ve Osman adını alır. Râbia ile evlendikten sonra Sinekli Bakkal sokağına, o sırada ölen imanın evine yerleşir. Abdülhamid rejimine tam bir sadakatle bağlı bulunan ve padişah aleyhindeki faaliyetleri acımasızca cezalandıran Selim Paşa oğlunu sürgüne gönderdikten sonra babalık duygusuyla değişmeye başlar ve görevinden ayrılır. 1908'de Meşrutiyet'in ilânıyla sürgünden dönenler arasında Tefvik de vardır. Bu arada bir çocuğu olan Râbia eşi ve oğluyla birlikte Sinekli Bakkal'da mutluluk içinde geleceğe dair planlar yapmaya başlar.

Önceki romanlarından farklı olarak Halide Edip burada, gençlik yıllarını geçirdi-



ği II. Abdülhamid devri İstanbul'unun arka sokaklarında yaşayan fakir halkın sosyal problemleriyle birlikte devrin siyasi meselelerini farklı bir bakış açısıyla ele almıştır. Tema ve yapı bakımından Karagöz kişilerinin temel karakter özelliklerini taşıyan kalabalık kadrosuyla bir toplumda geçici ve sabit değerlerin başarıyla işlendiği *Sinekli Bakkal* ihtilâlcisinden paşalarına, şehzade ve câriyelerden kambur ve Çin-gene oyuncularına, jurnalcilerden tulum-bacılar kadar toplumun hemen her kesiminden insanların yer aldığı şahıslar kadrosuna ve birbirinden farklı meselelerin tartışıldığı oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir. Roman, İstanbul'un modernleşme sürecinin henüz başlamadığı tipik bir sokağını Batılılar'a tanıtmaya amacıyla yazılmış olsa da Türk roman geleneğinde bir merhale teşkil etmektedir. Yazar, Türk-Osmanlı ile Batı kültür ve medeniyeti arasında mukayeseler yapmış ve asırlardır mücadele eden unsurların bir araya gelebileceğini göstermek istemiştir. Doğu ve Batı'ya mensup iki insanın evlenmesiyle roman bu iki dünyanın birleşebileceğini ortaya koymasına bakımından önemli bulunmuştur.

Ekseninde din ve müzik bulunan romanın yazar İslâmiyet'in taassup ve tasavvuf yorumlarıyla farklı iki yönünü vermeye çalışmış, dinin yasakçı ve korkutucu yönünü İlhâmi Efendi'ye, sevgi ve hoşgörü tarafını Vehbi Dede'ye temsil ettirmiştir. Kâinatı bir gölgeler âlemi olarak gören Vehbi Dede'nin bilerek, Tevfik'in ise yaşayarak Râbia'ya öğrettiği sevgi belki de dünyayı kurtaracak tek değerdir. Romanda İslâmiyet'i ve dinî müziği temsil eden aslı karakter Râbia'dır. Esasen ferdin hürriyetine inanan Halide Edip, Türk kültürünün birleştirici unsurlarını din, müzik ve seyirlik oyunlarında bulur.

Halide Edip'in olgunluk döneminin örneği kabul edilen romanda onun ferdiyetten toplum hayatına geçtiği, yakın mâziye ve onun kültürel değerlere karşı saygıyla baktığı görülür. *Sinekli Bakkal*, bir bakıma mâzinin bugün için kaybolmuş bazı değerlerine karşı hasreti de ihtiva etmektedir. Bu hasret, yazarın eserini kaleme aldığı sırada memleketinden uzakta bulunuşuyla da izah edilmiştir. Romanında mâziye ait değerleri Batı kültür değerleriyle mukayese etmiş ve Türklüğün değerlerini Batılılar'ın değerlerinden üstün bulmuştur. Ahmet Hamdi Tanpınar da romanı "kaybedilmemesi lâzım gelen değerlerin ve yeni kurtarıcı düşüncelerin sentezi" olarak değerlendirmiştir.

1935 yılında *The Clown and His Daughter* adıyla Londra'da basılan roman, aynı yıl *Haber* gazetesinde tefrika edildikten sonra (nr. 1352-1485, 11 Ekim 1935 – 24 Şubat 1936) *Sinekli Bakkal* adıyla kitap halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1936). 1942 yılı Cumhuriyet Halk Partisi roman ödülünde birinci olan eser 1967'de sinemaya uyarlanmış, Sırpça, Portekizce, Fince ve Fransızca'ya da çevrilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi* (haz. Birol Emil), İstanbul 1970, s. 304-308; İnci Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, İstanbul 1978, s. 244-295; Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İstanbul 1983, I, 129-150; Samet Ağaoğlu, "Sinekli Bakkal", *Yücel*, sy. 85-87, İstanbul 1942, s. 5-9; Tülay Er, "Sinekli Bakkal Romanında Kültürel Ögeler ve Kültürel Süreçler", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, III/1, Ankara 1987, s. 49-65; İsmail Parlatur, "Türk Romanında Tipler: Rabia", *TDL*, sy. 500 (1993), s. 299-307; Zeynep Uysal, "Bir Toplum Projesinin Peşinde Halide Edip Adıvar", *Doğu Batı*, s. 35, Ankara 2006, s. 87-107.



İNCİ ENGİNÜN

## SİNGAPUR

Asya'nın güneydoğusunda  
bir ada devleti.

### I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

#### II. TARİH

#### III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

### I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Adı, Malayca "aslanlar şehri" anlamına gelen Singapur, Malay yarımadasının güney ucunda bulunan Singapur adası ile çevresindeki çoğu ıssız elli dört adacıktan oluşmuş küçük bir ülke ve başşehir Singapur'un metropoliten alanının Singapur adasının tamamını kapsaması sebebiyle de bir şehir devletidir. Resmî adı resmî dillerine göre İngilizce Republic of Singapore, Çince (Mandarin) Hsin-chia-p'o Kung-ho-kuo, Tamilce Singapore Kudiyarasu ve Malayca Republik Singapura olan ülkenin yüzölçümü 648 km<sup>2</sup>, nüfusu 4.553.000'dir (2007 tah.). Johor Boğazı ile Malay yarımadasından (Malezya), Malaka Boğazı ile de Sumatra adasından (Endonezya) ayrılan Singapur adası günümüzde 14 km. uzunluğundaki, üzerinden kara ve demir yolları geçen geniş bir köprü ile fizikî ve beşerî coğrafya bakımından uzantısı olduğu Malay yarımadasına bağlanmış durumdadır.

Adanın merkezî kısmındaki granit türü kayaçlardan meydana gelen yassı tepelerin yükseltisi Bukit Timah zirvesinde 170 metreye ulaşır. Toprak setlerle korunan ba-

zı kıyı kesimleri ise deniz seviyesinin 15 m. kadar altındadır. Ülkede ekvatorial iklim hüküm sürer. Yıl boyunca yüksek sıcaklık, nemlilik ve bol yağış etkilidir; mevsim farkı yoktur. Yıllık ortalama sıcaklık 26 °C, yıllık ortalama yağış 2200 milimetredir. Aralık-mart arası dönemde kuzeydoğu musonlarının etkisiyle yağışların arttığı görülür.

XIX. yüzyılın başlarına kadar genelde bataklık ve tenha bir ada olan Singapur'un kıyı şeridi ve bataklık kesimleri mangrov ormanları, merkezî toprakları ise yoğun yağmur ormanlarıyla kaplıydı. Fakat nüfus artışıyla birlikte yerleşme sahalarının genişlemesi ve kauçuk, hindistan cevizi, sakız, karanfil, kara biber ve kakao gibi ürünlerin elde edilebilmesi için ormanların ortadan kaldırılmasına başlandı. Buna karşılık doğal bitki örtüsünü korumak amacıyla millî parklar kuruldu.

Önceleri yalnız Malay kökenli yerlilerin yaşadığı Singapur'a 1820'li yıllardan itibaren Çin, Hindistan, Malezya ve Endonezya'dan göçmenler akın etmeye başladı ve on yıl içerisinde Çinliler en büyük etnik grup düzeyine yükseldi. 1860'ta yapılan ilk sayımda 81.000 olan nüfus hızla artarak 1950'de 1.022.000'e, 1970'te 2.075.000'e, 1990'da 3.016.000'e, 2000'de 3.567.000'e çıktı ve şehir dünyanın en kozmopolit şehirlerinden biri haline geldi. Bugün Singapur km<sup>2</sup> başına düşen 7200 kişiyle dünyanın en yoğun nüfuslu ülkelerinden biridir. Etnik yapı Çinliler (% 76,8), Malaylar (% 13,9), Hintliler ile (% 7,9) buraya yerleşen çoğu Batılı diğer milletlerden (% 1,4) oluşur. Dinî bakımdan nüfusun % 51'i Budist ve Taoist (Çinliler), % 16'sı müslüman (Malaylar), % 15'i hristiyan (genellikle Çinli ve Hintliler), % 15'i ateist ve % 3'ü Sih ve Hindu'dur; ülkedeki resmî diller Çince, İngilizce, Tamil dili ve Malayca'dır.

Singapur, XIX. yüzyılın başlarında bölge ülkelerinden topladığı kauçuk, kereste, palmye yağı gibi maddeleri dünya pazarlarına sunan bir antrepo işlevi görürken bağımsızlık döneminde önceleri hükümet tarafından yaygın olan işsizliğin azaltılması, hayat standardının yükseltilmesi ve konut yapımı için çeşitli programlar uygulanarak ekonomik alt yapısı geliştirildi ve bunun sonucunda ülke bir antrepodan ziyade ihracata dayalı imalât sanayiinin bölgedeki merkezi haline geldi. Çok büyük bir ekonomik gelişme göstererek kişi başına düşen 26.833 Amerikan doları millî gelire (2005) dünyada on sekizinci sırada yer aldı ve Japonya'dan sonra Asya'nın en zengin ülkesi oldu. Günümüzde Singapur'a Tayvan, Güney Kore ve Hong Kong'la bir-

likte Asya'nın dört kaplanından biri denilmektedir. Ülke ekonomisinin gelişmesinde stratejik konumunun yanı sıra girişimci ve iyi eğitilmiş nüfusu büyük rol oynar; devletin de ekonomi üzerinde sıkı bir kontrol ve yönlendirmesi vardır. Singapur, halen komşuları Malezya ve Endonezya ile birlikte yeni bir kalkınma modeli geliştirmektedir. Komşu ülkelerden gelen işçilerin oluşturduğu ucuz iş gücüne, dışarıdan aldığı ham madde ve yarı mâmul maddeleri kendi teknolojiyle işlemekten geçirtip ihraç etmekte, liman tesisleriyle de başka ülkelerin ihraç ürünlerine transit ticaret hizmeti vermektedir. Petrolü olmamasına rağmen Jurang adasındaki rafinerileri ve petrokimya tesisleriyle önemli bir kazanç sağlayan ve özellikle finansal hizmetler, ulaşım, enformasyon teknolojisi, otomasyon ve bioteknik sektörlerinde hızla gelişen ülke halen çok uluslu şirketlerin bölge merkezi durumundadır ve Londra, New York, Tokyo'dan sonra dünyanın en büyük finans merkezi olarak tanınmaktadır.

Batı ülkeleriyle çok iyi ilişkiler kuran Singapur, parlamenter demokrasiyle yönetilen bir ülke olup Güneydoğu Asya Uluslar Birliği (ASEAN) üyesidir. Ülkede dört üniversite ve beş teknik üniversite (politeknik) bulunmaktadır. Havayollarının kavşak noktasında yer alması sebebiyle aktarma yapmak için gelen turistleri uzun süre tutmaya çaba harcayan Singapur tapınakları yanında Jurong Kuş Parkı, Japon ve Çin bahçeleri, plajları, alışveriş yerleri, metrosu ve uygun konaklama tesisleriyle dünyanın en önde gelen turizm merkezlerinden biridir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Nazmiye Özgüç, *Turizm Coğrafyası*, İstanbul 1994, s. 254-255; a.mlf. – Erol Tümertekin, *Beşeri Coğrafya: İnsan, Kültür, Mekan*, İstanbul 2002, s. 323-324; *Geography and Development: A World Regional Approach* (ed. J. S. Fisher), New Jersey 1995, s. 665; Ayşe Nur Timor, *Güneydoğu Asya: Özellikler, Ülkeler*, İstanbul 2002, s. 251-254; H. J. de Blij – P. O. Muller, *Geography: Realms, Regions and Concepts*, New York 2006, s. 523-524; C. O. Blagden – [Besim Darkot], "Singapur", *IA*, X, 680-681; Sharon Siddique, "Singapore", *The*

*Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, IV, 73-75; S. C. Smith, "Singapore", *EI<sup>2</sup>* (İng.), IX, 646-647; Singapur Cumhuriyeti'nin internet web sitesi: <http://www.gov.sg>.



HALİL KURT

## II. TARİH

Eski adı Tumasik / Temasek olan Singapur adasının tarihi hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Önceleri Sumatra'daki Srivicaya, XIV. yüzyıldan itibaren Cava'daki Macapahit devletlerinin hâkimiyeti altında kalan adanın, o dönemlerde uzun yol ticaret gemilerinin su ve diğer ihtiyaç maddelerini sağlamak için uğradıkları küçük bir liman olduğu bilinmektedir. XIV. yüzyılın ortalarında Malaka Krallığı'nın eline geçmesinden sonra bugünkü adını alan limanın 1377'de Macapahitler tarafından tahrip edilmesi öneminin giderek azalmasına yol açmışsa da Portekiz ve Hollanda sömürgecilik dönemlerinde yine ticaret gemileri uğramaya devam etmiştir.

Güneydoğu Asya'da uluslararası deniz yollarının kavşak noktasında yer alan Singapur'un gerçek tarihi, 1818 yılında Sir Thomas Stamford Raffles tarafından İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin Çin ile olan ticaretini geliştirmek için burada bir üs kurmasıyla başlar. Ertesi yıl Johor (Cohor) Hükümdarı Sultan Hüseyin ile yaptıkları bir antlaşmayla da adada kalıcı yerleşim kurma izni alan İngilizler kısa süre sonra Singapur'u işgal ettiler ve 1824 tarihli İngiliz-Hollanda Antlaşması'yla bu fiilî durumu resmîleştirip Malaylı yetkililere de onaylattılar. Bu tarihten sonra önemi gittikçe artan Singapur, XIX. yüzyılın ortalarında bölgede üretilen ticaret mallarının dünyaya pazarlandığı önemli bir ticaret merkezi haline geldi. Böylece her türlü vergi ve harçlardan muaf tutulan Singapur Limanı mal ve hizmetlerin özgürce dolaştığı bir yer ve Doğu-Batı ticaretinin üssü oldu; Hindistan ve İngiltere'den gelen Avrupalı tüccarlar burada birer şube açarak Asya mallarını dünyaya pazarlamaya başladılar.



Modern Singapur şehrinden bir görünüş

İngilizler 1826'da Singapur, Malaka ve Penang adası ile Malay yarımadası üzerindeki Wellesley bölgesini Straits Settlements (boğazlar idaresi) adıyla bilinen bir İngiliz kolonisi haline getirdiler. Lağvedilmesine kadar (1858) İngiliz Doğu Hindistan Şirketi ve daha sonra Hindistan sömürge hükümeti tarafından bir İngiliz valisiyle yönetilen Singapur, 1867'de bölgedeki diğer İngiliz kolonileriyle birlikte doğrudan Londra hükümetinin Sömürge Bakanlığı'na bağlandı. II. Dünya Savaşı sırasında Japon işgalinde kaldı (1942-1945) ve Filipinler'in savunmasında üs olarak kullanıldı; Eylül 1945'te tekrar İngilizler'in yönetimine geçti. 1946 yılında İngilizler tarafından Malay Birliği kurulurken ayrı bir özerk birim yapılan Singapur, 1959'da yine İngilizler tarafından kurulan Malaya Federasyonu'na bağlı özerk bir devlet haline getirildi. 1963'te Malezya Federasyonu bünyesinde bağımsızlığını kazandı; 9 Ağustos 1965'te federasyondan ayrılarak tamamen bağımsız bir devlet oldu.

## III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Singapur'un müslüman nüfusu, genelde yerli Malaylar'la sömürge döneminde buraya yerleşen Hintli (Tamil) ve Araplar'dan meydana gelmektedir. Bunların % 90'dan fazlası Malay kökenlidir ve ülkede Malay olmak müslüman olmakla özdeştir. Yaygın mezhep Şâfiilik'tir; çok az da Hanefî bulunur. Sömürge döneminden itibaren ülke genelinde çoğunluğunu kaybeden müslümanlar arasında; Araplar ve Hintliler gibi sonradan buraya yerleşen göçmenlerle onların soyundan gelen Jawi Peranakan adı verilen melezler yerli Malaylar'a oranla daha aktif rol oynamaya başladılar. Sosyoekonomik hayat ve aldıkları eğitim bakımından daha ileri seviyede olan Arap, Hint ve melez asıllı müslümanlar İngiliz yönetimine karşı bir yandan müslüman toplum temsilciliğini yapar ve aracı rolü oynarken bir yandan da Singapur'u Ortadoğu menşeli yenilikçi dinî düşüncelerin bölgeye yayıldığı bir eğitim ve yayıncılık merkezi haline getirdiler. Ayrıca Singapur, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Hollandalılar'ın Endonezya'da hacca koydukları kısıtlamalar sebebiyle hacca gidecekler için bir üs oluşturdu. Bu arada, özellikle XX. yüzyılın başlarında yerli Malaylar'da görülen millî bilinçlenmeye paralel olarak onlarla göçmen asıllı müslümanlar arasında rekabet başladı ve Malaylar diğerlerine kapalı tuttukları bazı cemiyetler kurdular.

XIX. yüzyılın sonlarına kadar müslüman halkın dinî işleri kendi toplum liderleri tarafından yürütülmekteydi. Daha sonra sö-

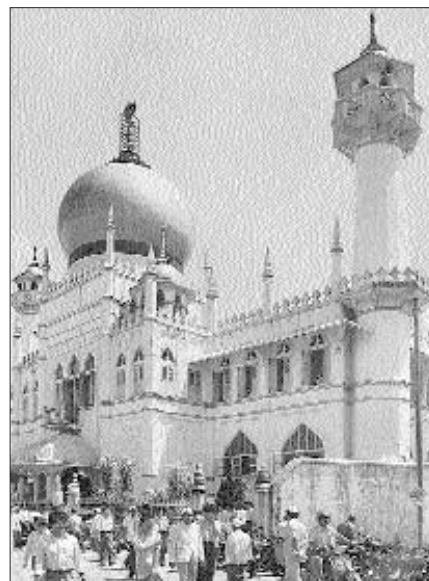
mürge hükümeti bazı düzenlemeler yaptı ve öncelikle evliliklerin tescili için 1880'de Mohammedan Marriage Ordinance adlı bir kanun çıkardı. 1906'da da dinî ve hayrî vakıfların idaresini düzenleyen Moham-medan Endowments Board, 1915'te müs-lüman toplumu ilgili işlerde hükümete tavsiyelerde bulunmak ve onların sorunlarıyla ilgilenmek üzere Mohammedan Advisory Board adlı kurullar oluşturuldu. Bağımsızlıktan sonra 1966'da Singapur Parlamentosu tarafından Administration of Muslim Law Act adlı bir kanunla müs-lümanların dinî hukukla ilgili işleri yeniden düzenlendi. 1968 yılında müs-lümanların din işlerinin yürütülmesinden sorumlu ve devlet başkanına onlarla ilgili hususlarda danışmanlık yapmakla görevli Islamic Religious Council of Singapore (Majlis Ugama Islam Singapura [MUIS]) adlı bir konsey oluşturuldu. Singapur'un en yüksek İslâmî otoritesi olan bu konsey, devlet başkanınca tayin edilen farklı etnik gruplara mensup üyelerden meydana gelmekte ve dinî, sosyal, kültürel faaliyetlerin yürütülmesiyle sorumlu çeşitli alt komisyon ve birimlere sahip bulunmaktadır. Boşanmalarla ilgili davalara bakan dinî mahkemelerin verdiği kararların temyizi de yine bu konseyin temyiz kurulunda sonuçlandırılmaktadır.

Hükümet, 1970'li yılların sonundan itibaren bütün çalışan müs-lümanların kendi dinî, eğitim ve sosyal faaliyetlerinde kullanılmak üzere maaşlarından gönüllülük esasına dayalı olarak ve onların yazılı izniyle aylık aidat kesintisi uygulaması getirdi. Majlis Ugama Islam Singapura'ya bağlı Muslim Building Fund tarafından yapılan bu kesintilerle altı yeni cami inşa edildi. Ayrıca hükümet diğer etnik gruplara göre düşük kalan müs-lüman Malaylar'ın sosyal, ekonomik ve eğitim durumlarını düzeltmek için önce 1980'de çocukların eğitimine yönelik Council on Education for Muslim Children / Majlis Pendidikan Anak-Anak Islam adıyla bir organ kurdu. Bu organ öğrencilerin eğitimleriyle ilgilenmekte, onlara burs ve krediler vermektedir. Hükümet müs-lüman toplumun sosyal kalkınması ve insan kaynaklarını geliştirmesi için 1991'de kurulan Association of Muslim Professionals adlı cemiyete de destek oldu ve bu cemiyete bağlı Centre for Research on Islamic and Malay Affairs adında bir araştırma merkezi oluşturdu. Ancak uygulanan bütün programlara rağmen toplumun konumunda fazla bir ilerleme kaydedilemedi. Malaylar hâlâ ortalama gelirin altında bir gelir düzeyine sahiptir. 2005 yılı is-

tatistiklerine göre aylık hâne başına düşen millî gelir Çinliler'de 4570, Hintliler'de 4120 dolar iken Malaylar'da 3050 dolardır.

Singapur'daki müs-lümanların dinî eğitimi sömürge döneminde tamamen kendilerine bırakılmıştı. Çocuklar önce ailede ve "pondok" adı verilen geleneksel Malay eğitim kurumunda yahut bir hocanın evinde veya evinin yanında açmış olduğu derslikte Kur'an okumayı ve ilk dinî bilgileri öğrenirlerdi. Daha ileri seviyede ise medrese denilen modern dinî okullara gidilirdi. XX. yüzyılın başlarında Ortadoğu'dan birçok din hocasının gelmesi sebebiyle adada çeşitli medreseler açıldı. Singapur'a yerleşen göçmen Arap aileleri kendi aile adlarıyla Madrasah Alsagoff Al-Arabiah (1912), Madrasah Aljuneid Al-Islamiah (1927) ve Madrasah Almaarif Al-Islamiah (1936) gibi yeni medreseler kurdular. Bu okullarda temel dinî derslerin yanı sıra genel kültür dersleri de okutuluyordu. Sömürge dönemi boyunca devam eden medrese eğitiminin önemi, bağımsızlık döneminde zorunlu ilköğretime geçilmesi ve devlet okullarından mezun olanların daha iyi iş bulabilmeleri sebebiyle giderek azaldı. Müslüman toplumun temsilcileriyle hükümet arasında yapılan görüşmeler neticesinde hükümet, kökleri bağımsızlık öncesine kadar uzanan altı örgün medresede yapılan eğitimi 1980'li yılların sonunda ilköğretim bi-

Singapur'da müs-lümanların yaşadığı bölgedeki Sultan Camii



tirme sınavına hazırlama eğitimi vermesi şartıyla tanımak zorunda kaldı. 1962-1966'da ülkedeki yirmi altı medresede 4173 öğrenci bulunurken 1991-1996 arasında bu altı dinî okulda 2057 öğrenci okumaktaydı. Singapur'da hayat standardının yükselmesine paralel olarak müs-lümanların yaygın dinî eğitim ve öğretiminde de iyileşmeler oldu. Din öğretmenleri ve hocalar Persatuan Ulama dan Guru Guru Agama Islam Singapura adı altında bir cemiyet kurarak teşkilâtlandılar. 1997 yılında müs-lüman akademisyenlerin öncülüğünde bilimsel faaliyetler ve yayıncılık yapmak üzere Centre for Contemporary Islamic Studies adlı bağımsız bir araştırma merkezi açıldı. Muslim Missionary Society of Singapore (Jamiyah), Muhammediyah, Darul Arqam, Singapore Dakwah Movement (PERDAUS) vb. dinî cemiyetler de eğitim öğretim faaliyetlerine katkıda bulunmaktadır. Müslümanlarla ilgili önemli sorunlar arasında toplumun eğitim ve sosyoekonomik seviyelerinin yükseltilmesi, laikleşme, küreselleşme ve devlet okullarında okuyan kız öğrencilerin baş örtüsüyle derslere girebilmesi gibi konular yer almaktadır.

Singapur'daki camiler mimari açıdan eski ve yeni olmak üzere iki türdür. Eski camiler (en eskisi 1826'da yapıp 1928'de yenilenen Sultan [Hüseyin] Camii) genellikle Hint ve Arap tarzında kubbeli ve minareli iken yenileri kademeli çatı sistemine sahip kırmızı kiremitli, modern ve mahallî özellikler yansıtan binalar şeklindedir. Yeni camiler, ibadethane olmalarının yanı sıra medrese, kütüphane, konferans salonu ve çalışma ofisleri gibi toplumun diğer sosyal, kültürel ve eğitim faaliyetlerine de hizmet veren birimleriyle birer kültür merkezi niteliğindedir. Camiler, Majlis Ugama Islam Singapura'nın tayin ettiği din görevlilerinden oluşan kurullar tarafından idare edilir. Bugün ülkede kayıtlı altmış dokuz cami vardır ve bunların otuz beşi medreselidir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ahmad bin Mohamed Ibrahim, *The Legal Status of the Muslims in Singapore*, Singapore 1965; M. Yegar, *Islam and Islamic Institutions in British Malaya*, Jerusalem 1979; C. M. Turnbull, *A History of Singapore: 1819-1975*, Singapore 1985; Sharon Siddique, "The Administration of Islam in Singapore", *Islam and Society in Southeast Asia* (ed. Taufik Abdullah - Sharon Siddique), Singapore 1986, s. 315-331; a.mf. - Yang Razali Kassim, "Muslim Society, Higher Education and Development: The Case of Singapore", *Muslim Society, Higher Education and Development in Southeast Asia* (ed. Sharom Ahmat - Sharon Siddique), Singapore 1988, s. 128-176; Wan Hussin Zoohri, *The Singapore Malays: The*

*Dilemma of Development*, Singapore 1990; Zuraidah Ibrahim, *Muslims in Singapore: A Shared Vision*, Singapore 1994; Hussin Mutalib, "Muslim Studies in Singapore", *Muslim Social Science in ASEAN* (ed. Omar Farouk Bajunid), Kuala Lumpur 1994, s. 1-20; a.mlf., "Islamic Education in Singapore: Present Trends and Challenges for the Future", *JIMMA*, XVI/2 (1996), s. 233-240; a.mlf., "Singapore Muslims: The Quest for Identity in a Modern City-State", a.e., XXV/1 (2005), s. 53-72; a.mlf. v.dğr., *Singapore Malay / Muslim Community, 1819-1994: A Bibliography*, Singapore 1995; "Singapore's Islamic Council: Objectives and Achievements", *The Muslim World League Journal*, VIII/12, Makkah 1981, s. 54-58; A. Mani, "Aspects of Identity and Change among Tamil Muslims in Singapore", *JIMMA*, XIII/2 (1992), s. 337-357; Husain Haikal – Atiku Garba Yahaya, "Muslim Organizations in Singapore: An Historical Overview", *IS*, XXXV/4 (1996), s. 434-447; a.mlf.ler, "Muslims in Singapore: The Colonial Legacy and the Making of a Minority", *JIMMA*, XVII/1 (1997), s. 83-88; Suzaina Kadir, "Islam, State and Society in Singapore", *Inter-Asia Cultural Studies*, V/3, Basingstoke 2004, s. 357-371; Syed Muhd Khairudin AlJunied-Dagang Istiaiyah Hussin, "Estranged from the Ideal Past: Historical Evolution of Madrassahs in Singapore", *JIMMA*, XXV/2 (2005), s. 249-261; Syed Muhd Khairudin AlJunied, "Making Sense of an Evolving Identity: A Survey of Studies on Identity and Identity Formation among Malay-Muslims in Singapore", a.e., XXVI/3 (2006), s. 371-382; C. O. Blagden – [Besim Darkot], "Singapore", *IA*, X, 680-681; Cc. A. Trocki, "Singapore", *Encyclopedia of Asian History*, New York 1988, III, 472-474; S. C. Smith, "Singapore", *EP<sup>2</sup>* (İng.), IX, 646-647; Singapur İslâm İşleri Konseyi'nin (MUIS) internet web sitesi: <http://www.muis.gov.sg>.



İSMAIL HAKKI GÖKSOY

## SİNİYYE

( السينية )

Selmân-ı Fârisî'yi  
(ö. 36/656 [?])

yücelterek onun hakikatlere  
giriş kapısı olduğunu iddia eden  
fırkalara verilen isim

(bk. GÂLİYYE; SELMÂN-ı FÂRİSİ).

## SİNKİANG

Çin Halk Cumhuriyeti'nin  
kuzeybatı kesiminde bulunan  
Doğu Türkistan'daki  
Uygur Özerk Bölgesi'nin resmî adı  
(bk. TÜRKİSTAN).

## SİNOD

Hristiyanlık'ta  
dinî veya idarî problemleri  
çözmek için din adamlarının  
oluşturduğu genel ya da yerel kurul  
(bk. KONSİL).

## SİNOP

Karadeniz bölgesinde şehir  
ve bu şehrin merkezi olduğu il.

Anadolu'nun kuzey yönünde uç noktası olan İnceburun'a doğu yönünden bağlanan Boztepe Burnu berzahında bir kale-şehir olarak kurulmuş ve bir liman şehri numunda tarih boyunca doğu yönünde gelişmiştir. Berzahın kuzeydoğusundaki dış liman fırtınalara açık olduğu ve denizcilik bakımından kullanışlı sayılmadığı halde Antikçağ'da daha çok bu limanın kullanıldığı bilinir. Yarımada'nın güney yönündeki iç liman ise rüzgârlara kapalı konumuyla ve sakin deniziyle Karadeniz'in Anadolu kıyıları'nın en önemli doğal limanı olup Akliman ismini almıştır. Sinop'un eski adı Yunanca Sinopoli'dir. Müslüman yazarlar şehrin adını "Sanub" olarak yazmışlardır. Erken Osmanlı kroniklerinde ise bu ad "Sinab" veya "Sinub" şeklinde geçer. Şehrin adının kökeni konusunda çeşitli görüşler vardır. Yunan efsanelerinde şehrin kurulması meşhur Argonautlar'dan Tesalyalı Autolykos'a atfedilir ve adının da bir Amazon kraliçesinin isminden geldiği söylenir. Şehrin adını Asur tanrılarında Sin'den, Hititçe Sino-va'dan geldiğini öne sürenler olduğu gibi milâttan önce I. yüzyıla ait bir kaynak, İrmak Tanrısı Osopos'un Apollo tarafından yakalanarak getirildiği yere (Sinop) adını veren Sinopi isimli kızından geldiğini yazmıştır.

Sinop yöresinde Kalkolitik (m.ö. 5500'lerden itibaren), Tunç çağı ve Demir çağı yerleşimleri tesbit edilmiştir. Gaşka, Hitit, Frig hâkimiyeti sonrasında Kimmerler'in Sinop'u denetimleri altına aldıkları, bu arada daha önce başlamış olan Grek kolonizasyonunun Kimmerler sayesinde kolaylaştığı ileri sürülür. Esasen Sinop, milâttan önce VIII. yüzyılda bir Grek kolonisi haline gelmeden çok önceleri Mezopotomya ve Kilikya'dan gelen kervan ticareti için önemli bir iskele durumundaydı. Strabon bu şehri Miletliiler'in kurduğunu, uzun süre bağımsız kaldıktan sonra Pontus Krallığı, ardından Romalılar tarafından ele geçirildiğini belirtir. Milâttan önce VIII. yüzyılın ortalarında Milet'ten gelen tâcirler buraya yerleştiler. Sinop, Mezopotomya ve Anadolu'nun iç kesimleriyle Karadeniz çevresi arasındaki ticarete bir üs olarak kullanıldı. Miletliiler yakın çevredeki ormanlardan sağladıkları iyi kalitedeki çam kerestelerini kullanıp donanmalarını güçlendirdiler ve Karadeniz kıyılarında Trapezus (Trab-

zon, m.ö. 757), Kerasus (Giresun) ve Kotyora (Ordu'nun batısında Bozukkale) gibi şehirleri kurdular. Sinop milâttan önce IV. yüzyılda bir ara Persler'e, ardından Kapadokya Krallığı'na bağlandı. İskender döneminde Makedonya egemenliği altına girdi. Meşhur Diogenes'in doğduğu şehir olarak ün kazanan Sinop milâttan önce 220'de Pontus Kralı II. Mithridates tarafından zapt edildi ve krallığın başşehirlerinden biri sayıldı. Sinop Kalesi'nin ilk defa bu dönemde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Milâttan önce 69 yılında Lucullus tarafından alınan şehir Colonia Julia Felix Sinope diye adlandırıldı ve Roma egemenliği döneminde yaklaşık 350 yıl boyunca serbest ve özerk şehir statüsünü sürdürdü.

Coğrafyacı Strabon'a göre balıkçılıkta önde olan Sinop'un etrafı bostanlarla bezlenmişti. İyi tahkim edilmiş olan ve karadan surlarla, deniz kıyısında dik yamaçlarla korunan Sinop'un Kırım kıyıları ile ticarî ilişkileri sıkı idi. Şehrin civarının toprakları verimli olup zeytin ağaçları vardı. Fakat o döneme gelindiğinde kervan yolları Amisos'ta (Samsun) sona eriyordu; ticarî faaliyet de Ege kıyılarına intikal etmişti. Bunlara rağmen Sinop deniz ticareti bakımından Bizans döneminde de önemini korudu.

İmparator Trajan zamanında (m.s. 98-117) başladığı anlaşılan Sinop'un hıristiyanlaşması şehrin ilk piskoposu olan Saint Phokas'a atfedilir. Aziz Phokas etrafında oluşan kült bütün Karadeniz çevresinde yayıldı. Bizans döneminde Armeniak "thema"sına bağlı olan Sinop dinî bakımdan Amasya metropolitliğine dahildi.

Sinop Kalesi'nin kalıntıları



Daha sonraki yüzyıllarda müslümanların Bizans'a yönelik faaliyetlerinin etkileri Sinop'a da uzandı. Bizans kaynakları (Symeon Magister ve Theophanes Conrinuatus) 832'de Sarazenler'in (müslüman Araplar) Anadolu'ya akınları sırasında Bizans imparatorunun İranlı yardımcı kuvvetlerinin kumandanı olan Theophobos'un kısa bir süre için Sinop kralı ilân edildiğini yazar.

XI. yüzyılın son çeyreğinde Anadolu'nun Türkler tarafından fethi sürecinin ilk döneminde diğer kıyı şehirleri gibi Sinop da Bizans egemenliğinde kaldı. Bu arada Çankırı, Kastamonu ve Sinop yörelerinin Kara Tegin tarafından fethedildiği *Dânişmendnâme* ve *Anna Komnena*'ya dayanılarak belirtilir. Süleyman Şah'a karşı Melikşah'ın Bizans ile anlaşması üzerine Kara Tegin sahillerden çekilmek durumunda kaldı. XIII. yüzyıl başlarında Trabzon'daki Komnenoslar'ın egemenliğine giren Sinop, I. İzzeddin Keykâvus tarafından fethedildi (26 Cemâziyelâhir 611 / 2 Kasım 1214). Sinop tekfuru Kir Aleksî, Canit (Canik) bölgesi uhdesinde kalmak ve sultana vergi vermek şartıyla serbest bırakıldı. Ardından Selçuklular tarafından tahkim edilen Sinop surlarında İzzeddin Keykâvus'a ait 612 (1215) tarihli Arapça ve Grekçe bir kitâbe bulunmaktadır. Selçuklu döneminde şehir bir yandan Kırım ile Anadolu arasındaki bir ihracat ve ithalât limanı rolünü oynarken öte yandan Bizans ve Trabzon kuvvetlerine karşı bir üs hizmeti gördü. Pisa, Ceneviz ve Venedik gibi İtalyan şehir devletleri buraya ilgi gösterdiler, ancak büyük koloni kurmadılar.

I. Alâeddin Keykubad devrinde Kastamonu Emîri Hüsâmeddin Çoban'ın kumandasında yapılan Suğdak seferi Sinop'ta kurulan donanmanın gücü bakımından belirleyicidir. Köseadağ Savaşı (1243) sonrasında başlayan Moğol vesayeti döneminde Batu Han'dan aldıkları yarlıklarla devletin çeşitli görevlerine talip olanların tepkileri üzerine merkezden iktâ bölgelerine çekilmesi sırasında nâiblik için yarlık almış olan Şücâüddin Abdullah, Sinop'a donanma kumandanı olarak geldi. Yine aynı dönemde IV. Kılıcarslan – II. İzzeddin Keykâvus arasındaki rekabet sırasında Trabzon Rumları kısa bir süre Sinop'ta tekrar egemenlik kurdu (657/1259). Ancak şehir, Abaka Han'dan kaybedilen toprakları ele geçirmek için izin alan Muînüddin Süleyman Pervâne tarafından geri alındı (664/1266). IV. Kılıcarslan bir menşurla burayı ona temlik etti (İbn Bîbî, II, 165; Aksarâyî, s. 62-64). Böylece Sinop'taki Pervâneoğulları Bey-

liği'nin temeli atılmış oldu. Pervâneoğulları döneminde Sinop'ta önemli eserler yapıldı, Fahreddîn-i Irâkî, Şeyh Müeyyedüddin Mahmûd el-Cendî gibi bazı tanınmış bilim ve düşünce adamları buraya geldi. Daha sonra şehirde Kastamonu beylerinin etkisi arttı. Bu arada Gazi Çelebi faaliyetleriyle öne çıktı. Gazi Çelebi ölünce kızı bir ara yöreyi yönettiyse de (724/1324; bu yüzden Sinop'a Hatun-ili denilmiştir) Sinop, Kastamonu Candaroğlu beyi Süleyman Paşa tarafından ele geçirildi.

İbn Battûta'nın 1340'lara doğru şehri ziyaret ettiği sırada şehrin yöneticisi Süleyman Paşa'nın oğlu İbrâhim Bey idi. Karadeniz ticaretinde önemli bir iskele şehri olan Sinop'un ticarî hayatında Cenevizliler de kayda değer bir yer tutuyordu. İbn Battûta, Sinop'ta denize doğru bel vermiş dağa çıkıldığında eteklerinde bağlar, bahçeler ve gürül gürül akan sular görüldüğünü kaydeder. Ona göre tam tepede kurulu zâviye Hızır-İlyas makamı olarak bilinir. Dağın eteklerinde ise Seyyid Bilâl (Emîr Tayboğa) kabri mevcuttur. Bu dönemde bir Venedik ve Ceneviz filosuyla Sinop önlerinde yapılan savaşta Candaroğulları donanması galip geldi (1341).

Kötürüm Bayezid'in ölümü üzerine Candaroğulları'nın yönetimi ikiye bölününce Kastamonu II. Süleyman'ın, Sinop ise İsfendiyar Bey'in yönetimine girdi. İlk Osmanlı kaynaklarında Kastamonu'yu alan Yıldırım Bayezid'in İsfendiyar Bey'e Sinop ve çevresini bıraktığı bilgisi yer alır (Neşrî, I, 323; Âşıkpaşazâde, s. 140). Ankara Savaşı (1402) sonrasında Timur Kastamonu-Çankırı yöresini de İsfendiyar Bey'e verdi. Şehzade kavgaları sırasında İsfendiyar Bey, Mûsâ Çelebi'nin Sinop'ta gemiye binip Rumeli'ye geçmesinde yardımcı oldu. Şeyh Bedreddin de İsfendiyar Bey'in yardımıyla Sinop Limanı'nı kullanarak Eflak taraflarına gitti. Fâtih Sultan Mehmed, Karadeniz bölgesinin tamamında egemenlik kurmak için harekete geçince 865'te (1461) Sinop ve çevresini savaşmadan ele geçirdi, dirlik verdiği Candaroğlu İsmâil Bey ve sipahilerini Rumeli yakasına sürdü. Böylece Sinop'ta Osmanlı idaresi kurulmuş oldu. Sinop Osmanlı döneminde Karadeniz'de başlıca deniz üssü haline geldi. Yapılan gemi miktarı ve çeşidi bakımından Galata ve Gelibolu tersanelerinden sonra gelen Sinop Tersanesi, ihtiyaca göre özellikle deniz savaşlarının önem kazandığı zamanlarda faal hale gelmekteydi. Meselâ 1566'da on beş kadirga, 1571'de Kıbrıs seferi sırasında yirmi beş kadirga, 1656'da dört kalyon, üç kadirga inşa edildi. Sinop

ve çevresinden hem kereste hem gemi yapımında kullanılan kendir, zift, üstüpü vb. malzeme Tersâne-i Âmir'e'nin ihtiyaçları için de kullanılmaktaydı (Bostan, s. 17-19).

Şehrin nüfusu ve fizikî yapısıyla ilgili erken tarihli kayıtlar 892 (1487) yılına kadar iner. Buna göre şehirde 783 kayıtlı erkek nüfus vardı ve bunun 604'ü (492 hâne, altmış bekâr, elli iki muaf) müslüman, 179'u (159 hâne, yirmi bekâr) hıristiyanıydı. Ayrıca 117 kişi "cemâat-i nöbetçiyân" olarak kalede görev yapmaktaydı. Kayıtlı nüfus on üç müslüman ve altı hıristiyan mahallesinde oturuyordu. Bu ilk bilgiler şehrin 2500'ü aşan bir nüfusa sahip olduğunu gösterir. 936 (1530) tarihli kayıtlarda iki cuma camisi, yirmi bir mahallesi ve bir medresesi olduğu görülen Sinop'ta 378 müslüman, 233 hıristiyan hânesi olmak üzere toplam 611 hâne vardı. Bunun dışında kayıtlı 327 bekâr erkek nüfusun 236'sı müslüman, doksan biri hıristiyanıydı. Tahmini nüfus bir önceki tarihe göre artarak 3000-3500 dolayına ulaşmıştı. Müslüman mahalleleri adlarını çoğunlukla merkezlerindeki cami ve mescitlerden (Cami [Alâeddin], Mescid-i Saray, Mescid-i Aslan, Mescid-i Sofu Bayezid, Mescid-i Ulubey, Mescid-i Hacı Aslan, Mescid-i Şükrâne / Şekerhâne, Mescid-i Kapan), hıristiyan mahalleleri ise kiliselerden (Büyük Kilise, Aya Petro, Aya Nikola, Aya Konstantin, Ayaklıca Kilise) almaktaydı (BA, TD, nr. 438, s. 679). 1530 tarihli defterdeki diğer müslüman mahalleleri Demirli, Meydan, Akdoğan, Serâmeddin (Sirâceddin), Tayboğa ve Balatlar'ın da aslında mescitleri vardı. Gayri müslim mahallelerinden Tersane mahallesi gemi yapımı işinde çalışanlarca meskûn hale getirilmiş olmalıdır.

968 (1560-61) tarihli *Tahrir Defteri*'ne göre Sinop şehrinde toplam 1003 erkek nüfus (tahminen 3000 kişi) kayıtlıydı (BA, TD, nr. 327, vr. 454 vd.). En kalabalık müslüman mahallesi Sultan Alâeddin Camii mahallesi idi. Müslümanlar (377 hâne, 318 bekâr) on dört, hıristiyanlar (198 hâne, seksen sekiz bekâr) yedi mahallede yaşamaktaydı. 990 (1582) tahririnde on üç kale muhafızı kaydedilmiş olmakla birlikte şehrin müslüman halkının bir bölümü kaleyi korumakla görevliydi. Bu sebeple II. Mehmed devrinden itibaren fevkalâde vergi yükünden (avârız) muaf tutulmuşlardı. Muafklar (110 nefer) ve kale görevlileri (100 kişi) dışındaki müslüman nüfus 400 hâne ve 644 bekârdan, hıristiyanlar ise 226

hâne ve 295 bekârdan oluşmaktaydı. Tahminî toplam nüfus 4000'i buluyordu. Bu veriler, Sinop'ta XV. yüzyıldan XVI. yüzyılın son çeyreğine kadar düzenli bir nüfus artışının olduğunu gösterir. Şehrin gelirleri arasında boyahane, dalyan ve gümrük vergileri dikkat çeker. Bunlar kale görevlilerinin ücretlerine tahsis edilmiştir (Ünal, s. 107, 333-337).

Sinop'un 1051'deki (1641) gayri müslim mahalleleri Arap, Ayaklıca Kilise, Aya Konstantin, Aya Nikola ve Meryem Ana'ya XVIII. yüzyıl şer'iyye sicillerine göre Aya Todori, Balatlar ve Kumbaşı (Elekçiler) eklendi. Esasen bunlardan Aya Todori eskiden beri bir gayri müslim mahallesi olarak vardı; müslüman ve gayri müslimlerin karışık yaşadığı Balatlar ise XV-XVI. yüzyıllarda müslüman mahalleleri içerisindeydi. XVIII. yüzyıl şer'iyye sicillerinden tesbit edilen müslüman mahalleleri ise Arasta, Arslan, Bağçeler, Sirâceddin, Câmî-i Kebir, Kapan, Kaleyazısı, Kefevî Mahmud Efendi Camii, Küfli, Mehmed Ağa Mescidi, Meydankapı, Saray, Selâmdalı, Şekerhâne (Şükrâne), Şeyh, Tayboğa, Demirli, Ulubey adlarını taşıyordu. Ayrıca İçkale'de müslümanlar yaşamaktaydı (Güler, s. 57-63).

Sinop şehrinin kalesinde mevcut sivil müslüman ahali, kale muhafazasına hizmeti dolayısıyla avâriz türü vergilerden muaf olduğundan XVII. yüzyıla ait avâriz defterlerinde yazılmamış (BA, KK, nr. 2722, s. 123), kalenin dışındaki gayri müslim mahalleleriyle köyler ise kaydedilmiştir. Bu kayıtlara göre 1051 (1641) yılında altı gayri müslim mahallesinde toplam 202 hâne (kırk beş avârizhânesi) yazılıdır (köylerle birlikte toplam 210 avârizhânesi vardır; BA, KK, nr. 2589, s. 40-41; nr. 2593, vr. 10<sup>a-b</sup>). 1099 (1688) tarihli mufassal avâriz defterine göre ise aynı altı mahallede yazılan toplam 177 nefer kırk iki avârizhânesi olarak kaydedilmiştir. Bu tarihte en kalabalık gayri müslim mahallesi Arap mahallesidir (elli dokuz vergi mükellefi).

XVI. yüzyılda suhte ve Celâlî karışıklıklarından etkilenildiği anlaşılan Sinop XVII. yüzyıl başlarından itibaren birkaç defa Don Kazakları'nın saldırısına uğradı (ilki 1614'te). Bu saldırı esnasında, Naîmâ'nın İbn Fazlullah el-Ömerî'den mülhem olarak "medînetü'l-uşşâk" ve "şehir-i dilârâ" olarak tavsif ettiği Sinop'ta yetişkin erkekler kılıçtan geçirildi, çocuklar esir edildi (Tarih, II, 409). 1638'de Kazaklar'ın Sinop ve Anadolu sahillerine yönelik hazırlıkları zamanında tedbir alınarak önlemler alındı (a.g.e., II, 905). 1049 (1639-40) tarihli bir belgede kalenin tami-

rinde bahsedilmektedir ki bu muhtemelen Kazak akınlarına karşı alınan bir tedbirdir (BA, MD, nr. 90, s. 379). Kale dışında yaşayanlar Kazak saldırıları sırasında kaleye alınmaktaydı. Bu saldırılar üzerine kalenin tamir edilip muhafazasına sıkı sıkıya özen gösterildiğini kaydeden Evliya Çelebi'ye göre kalenin başlıca kapıları Kum Kapısı, Meydan Kapısı, Tersane Kapısı, Yenicekapı, Tabahâne Kapısı, İçkale'nin Lonca Kapısı, Uğrunkapı ve aşağı kaledeki Deniz Kapısı'dır. Evliya Çelebi ayrıca 1050 (1640) yazında uğradığı Sinop'ta kale içinde ve dışında yirmi dört mahallenin var olduğunu bildirir. Sinop 300 akçe pâyesiyile kadısı, müftüsü, nakîbüleşraf kaymakamı, dizdaru, serdari ve kale neferleri olan, halkının çoğu tüccar, marangoz, karaya ve denize tutkun bir şehirdir. Hıristiyan mahalleleri ise deniz kıyısındadır. Gayri müslimlerin 1100 kadarı haraç verirken 100 gayri müslim kalenin tamiri karşılığında haraç vermemektedir.

Bir liman şehri olarak Sinop'un hayli faal bir ticarete sahne olduğu söylenebilir. Kefe gümrük defterlerindeki veriler, 1486-1490 yılları arasında bazıları Sinoplu olan pek çok gemi sahibinin Sinop'a gelip gittiğine işaret eder. Öte yandan aynı dönemde Kefe'de ticaret yapan müslüman tüccarlar arasında doğum yeri Sinop olan kişiler ön plandadır. Sinop Limanı'nın gümrük gelirleri ise bir mukâtaa şeklinde işletilmekteydi. 1560 ve 1582 tarihli tahrir defterlerinde iskele mukâtaası geliri olarak yer alan rakam gerçeği aksettirmez. 1610-1616 yıllarında altı yıllık dönemde iskele mukâtaası gelirininin 1.300.000 akçe diye kaydedilmiş olması da yıllık gelirin yaklaşık 215.000 akçe civarında olduğunu gösterir. Karadeniz'deki belli başlı dört gümrük alanından biri Sinop'tan Trabzon'a uzanan sahayı kapsayan Sinop Gümrüğü'dür. Dolayısıyla Sinop İskelesi Gümrüğü ve ona bağlı olanların mukâtaası içinde Karadeniz sahilinde daha küçük çaptaki iskele ve

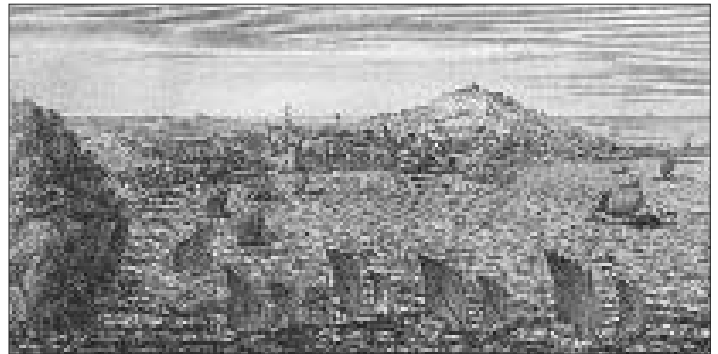
limanlar da bulunmaktaydı. XVIII. yüzyıla ait kayıtlar Amasra, Ereğli gibi Sinop'un batısında, Bafra, Samsun, Ünye, Giresun gibi doğusundaki yerlerde bulunan iskelelerin de bu mukâtaa alanı içinde bulunduğunu, zamanla mukâtaanın adının Karadeniz gümrükleri mukâtaasına dönüştüğünü bildirir.

Şer'iyye sicillerinden edinilen bilgilere göre XVIII. yüzyılda Sinop şehir merkezinde cuma pazarı, bir sük-ı sultânî, birkaç han, beş çarşı (Kaleyazısı, Kazgancılar, Kapan, Yalı ve Tersane çarşıları), çeşitli dükkânlar (bakal, tuzcu, semerci, berber, ekmekçi, ayakkabıcı vb.), iş yerleri (mumhâne, fırın, değirmen vb.) mevcuttu. Canlı bir iktisadî hayata sahip olan şehirde çeşitli meslek sahipleri arasında gemiciler ve tüccarlar büyük bir yer işgal etmekteydi. Sinop XVII. yüzyılda köle ticareti bakımından da eski önemini koruyordu.

XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyılın başında Sinop'a uğrayan seyyahların yazdıkları ise ekonomik açıdan bir ölçüde gerilemiş bir şehrin portresini çizer. XVIII. yüzyıl sonuna doğru şehri ziyaret eden Sestini nüfusu 15.000 olarak yazar. Aynı sayı 1830-1833 arasında seyahat eden Fontanier tarafından da verilirken XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait kaynaklarda 5000-9000 arasında rakamlar yer alır. Kadınların ve gayri müslimlerin sayılmadığı 1831 nüfus sayımına göre Kastamonu vilâyetinin bir kazası olan Sinop'ta 7137 müslüman erkek vardı. Bugünkü Sinop'a dahil Gerze kazasında 2521, Saray'da 4839, Boyabat'ta 7546, Ayanon'da 2088 müslüman erkek kayıtlıdır.

1854 yılı başlarında Sinop Limanı'ndaki Osmanlı donanmasının Rus baskınına uğramasıyla meydana gelen Osmanlı-Rus donanma savaşında 2000'in üzerinde asker şehid düştü, on iki Türk gemisi battı. Askerî zayıfatın dışında şehirde büyük hasar meydana geldi; resmî bir belgeye göre yedi mescid, iki mektep, 247 ev ve 170 dükkân yandı, beş sivil müslüman şehid

XVIII. yüzyılın başlarında Sinop'u gösteren bir gravür (Tounefort, Relation d'un voyage du Levant, Paris 1717, II, 203)



oldu, hıristiyanlardan da on altı kişi öldü. Bu tahribat şehirde derin iz bıraktı. Kırım savaşıdan sonra İnebolu ve Samsun limanlarının artan önemiyle birlikte Sinop'un deniz ticaretindeki rolü azaldı. Limanlarda yapılan ithalât-ihracat değerlerine dair rakamlar Sinop'ta 1.220.000 frank iken Samsun'da 15.000.000, Trabzon'da 86.000.000 frank idi. Nisbeten tecrit edilmiş bir yer olması dolayısıyla II. Abdülhamid tarafından sürgün yeri olarak kullanılan Sinop'ta Cumhuriyet devrinde İçkale hapishaneye dönüştürülmüştür.

Şemseddin Sâmî'nin verdiği bilgilere göre XX. yüzyıl başlarına doğru 9000 kişilik nüfusu olan Sinop şehrinin güney yönündeki koyda geniş ve sağlam limanı, tersanesi, tophanesi, Bizans zamanından kalma suru, istihkâmı, gemi imaline mahsus tezgâhları, genel hapishanesi, frengi hastalarına mahsus hastahanesi, mekteb-i idâdîsiyle rüşdiyesi ve birkaç cami ve medresesi vardı. Ticareti fazla işlek olmayıp başlıca ihracat malları kereste ve meyveden ibaretti. Arazisi oldukça verimliydi; tütün ve keten tohumundan epeyce bir miktar ihraç ediliyordu. I. Dünya Savaşı sonrasındaki işgal ve Millî Mücadele yıllarında Sinop, Pontusçu çetelerin faaliyet alanı içine girdi. Bunlara karşı Sinop Mutasarrıfı Mazhar Tefvik Bey önderliğinde Müdâfaa-i Hukuk örgütlenmesi gerçekleşti. Mustafa Kemal Paşa Samsun'a geçerken Sinop Limanı'na da uğradı (18 Mayıs 1919).

XV-XVI. yüzyıl tahrir ve evkaf kayıtlarına göre Sinop şehrinin fizikî yapısının oluşmasında önemli rol oynayan Sultan Alâeddin (Câmi-i Kebîr / Ulucami, 666/1267-68), İbrâhim Bey (Kale, 742/1341), Meydankapı camileri, Arslan (752/1351), Sirâceddin, Ulubey (760/1359), Demirli, Kapan (771/1369-70), Saray (Hoca Mukbil, 776/1374-75), Şekerhâne, Sûfî Bayezid (Hoca Şâhin), Akdoğan (Çarşı), Balatlar, Hıdırlık, Tayboğa (Seyyid Bilâl) ve Unpazarı mescidleri bulunmaktadır. Şer'iyye sicillerinde ve Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde bunlara ek olarak Süleymaniye, Yenicami, Ayasofya, Kefevî (XVI. yüzyıl), Mehmed Ağa (1040/1631) camileriyle Şeyh, Debbâğhâne, Kubad Efendi, İskele, Boztepe Maksud Efendi, Mustafa Efendi, Yenimahalle, Fetih Baba (754/1353) mescidleri zikredilmektedir. Şehirde Seyyid Bilâl olarak da anılan Tayboğa'nın (ö. 679/1280) türbesinin de bulunduğu bir zâviyesi, mescidi ve hamamı bulunmaktadır. Vakıf sistemi çerçevesinde içinde Pervâneoğulları'nın son hükümdarı Gazi Çelebi'nin (ö. 722/1322) türbesi, XIV-XV. yüzyıllarda vefat eden İsfendiyoğulları'na (Candaroğulları) mensup kişilere ait on dokuz sanduka bulunan İsfendiyyarlar (İbrâhim Bey) Türbesi, Candaroğulları'nın son beyi İsmâil Bey'in Nesli Türbesi, muhtemelen Çaça Sultan Türbe ve Zâviyesi, Candaroğlu ailesine mensup iki hanımın medfun olduğu Hatunlar Türbesi, Mirza Baba, Kırklar, Sultan Hatun,

Devlet Hatun, Hacı Hamza, Pervâne türbeleri, Kırklar Mezarlığı, Bozacı Sultan Zâviye ve Türbesi, Sîstânî Zâviyesi, Hıdırlık Zâviyesi gibi eserler de vakıflarla desteklenmiştir. Sinop'ta bir kervansarayla çok sayıda çeşme ve üç hamam (Yukarıhamam, Yalı Hamamı ve Tayboğa Hamamı) bulunmaktadır. Şehrin tek medresesi olan, iki eyvanlı, revaklı avlulu Sultan Alâeddin Medresesi, Alâeddin Camii ile aynı vakfa dahildir.

Osmanlı idaresinde Kastamonu sancağına bağlı bir kaza merkezi statüsünde olan Sinop'a Gerze ve Saray nahiyeleri bağlı idi. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde toplam köy sayısı 180'di. Uzun süre bu durumunu koruyan Sinop, Tanzimat sonrası Kastamonu vilâyetine bağlı bir sancak merkezi haline geldi. Şemseddin Sâmî, kaza nüfusunu 44.791 olarak verir ve Rum sayısını 4500 diye yazar. Sinop sancağı merkez kaza dışında Boyabat ve Ayancık kazalarından oluşuyordu. Cumhuriyet döneminde il merkezi durumuna gelen Sinop şehri bu devirde yapılan kalkınma hareketleriyle belirli ölçüde gelişmişse de çeşitli sebepler yüzünden demografik ve ekonomik açıdan yeterli düzeyde bir ilerleme sağlayamadı. Şehrin kara yollarıyla Boyabat üzerinden Kastamonu ve İstanbul'a, doğu yönde de Alaçam-Bafra üzerinden Samsun'a bağlanması, limana gelen gemilerin yanaşabileceği bir iskelenin 1959-1961 yılları içinde inşa edilmesi, eski eserlerin restorasyonu ve planlama çerçevesinde yeni binaların yapılması nüfusun az da olsa artmasını sağladı (1927'de 5006, 1950'de 5780, 1965'te 13.354, 2000'de 30.502, 2007'de 34.755). Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi'ne bağlı olarak kurulan Su Ürünleri Fakültesi (1982), Sinop Fen-Edebiyat Fakültesi (1998), Sinop Eğitim Fakültesi (2000), Boyabat İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi ile (1997) Sinop Sağlık Yüksek Okulu ve Boyabat Meslek Yüksek Okulu'nu bünyesinde barındıran Sinop üniversitesi açıldı (2007).

Sinop şehrinin merkez olduğu Sinop ili Samsun, Çorum, Kastamonu illeri ve kuzeyden Karadeniz ile çevrilmiştir. Merkez ilçe dışında Ayancık, Boyabat, Dikmen, Durğan, Erfelek, Gerze, Saraydüzü ve Türkeli adlı sekiz ilçeye ayrılmıştır. 5792 km<sup>2</sup> genişliğindeki Sinop ilinin 2007 sayımına göre nüfusu 198.412, nüfus yoğunluğu 34 idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Sinop'ta il ve ilçe merkezlerinde seksen yedi, kasabalarda sekiz ve köylerde 932 olmak üzere top-

Sinop'tan bir görünüş



lam 1027 cami bulunmaktadır; il merkezindeki cami sayısı yirmidir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Strabon, *Antik Anadolu Coğrafyası (Geographika: XII-XIII-XIV)* (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1993, s. 545-546; *Dânişmend Gazi Destanı* (haz. Necati Demir), Ankara 2006, bk. dizin; İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 168-175; II, 165; Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-ahbâr* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 62-64; İbn Battûta, *Seyahatnâme* (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, I, 442-444, 462; *Anonim Osmanlı Kroniği: 1299-1512* (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2000, s. 42, 57, 125; Neşri, *Cihannümâ* (Unat), I, 323; *Anonim Tevârih-i Âli Osman* (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 37, 52, 115; Âşikpaşazâde, *Târih* (Atsız), s. 140, 203-206; Naimâ, *Târih* (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, II, 409, 905; Ch. Texier, *Küçük Asya: Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi* (çev. Ali Suat, nşr. Kâzım Yaşar Koprman – Musa Yıldız), Ankara 2002, III, 208-212; M. Şakir, *Sinop'ta Candar Oğulları Zamanına Ait Tarihi Eserler*, İstanbul 1934; Ekrem Akurgal – Ludwig Budde, *Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Sinope*, Ankara 1956; W. M. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası* (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 27, 32-37, 354-355; Dündar Tokgöz, *Sinop Tarihi Turizmi ve Eski Eserler Rehberi*, Ankara 1973; Bekir Başoğlu, *Sinop İli Tarihi*, Ankara 1978; Cl. Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler* (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 131-134, 277, 313-314; S. Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: 1520-1650*, Cambridge 1984, s. 107-108; M. A. Bryer – D. Winfield, *Byzantine Monuments and Topography of Pontus*, Washington 1985, I, 67-88; M. Akif Işın, "Sinop Bölgesi Yüzye Araştırması", *İkinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri (1-3 Haziran 1988)*, Sam-sun 1990, s. 241-276; İdris Bostan, *Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmi-re*, Ankara 1992, s. 17-19; İbrahim Güler, *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Sinop (Idari Taksimat ve Ekonomik Tarihi)* (doktora tezi, 1992), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi: 1300-1600* (trc. Halil Berktaş), İstanbul 2000, I, 246, 250; Kemal H. Karpat, *Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri* (trc. Bahar Tırnakçı), İstanbul 2003, s. 150, 159, 180, 202, 218; *Osmanlı Belgelerinde Kurum Sa-uası: 1853-1856* (nşr. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü), Ankara 2006, s. 142, 285, 286, 298; Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Devrinde Sinop*, Isparta 2008; Özdemir Koçak, "Erken Sinop Yerleşmeleri", *TTK Belleten*, LXVII/250 (2003), s. 697-718; Besim Özcan, "Bir Baskının Anato-misi: Sinop Faciası", *Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, sy. 2, Trabzon 2007, s. 7-18; *Kâmûsü'l-â'lâm*, IV, 2787-2788; Besim Darkot, "Sinop", *İA*, X, 683-688; J. H. Kramers – S. Faroqhi, "Sinüb", *EP*<sup>2</sup> (İng.), IX, 653-656.



MEHMET ÖZ

#### SİNOP ULUCAMİİ

(bk. ALÂEDDİN CAMİİ).

#### SİPAHİ

(سپاهی)

Osmanlı askerî teşkilâtında altı bölük halkı da denilen kapıkulu süvarilerinin en seçkin grubu.

**Sipâhî** sözlükte "asker" mânasına gelen Farsça **sipâh** kelimesine dayanır. Kapıkulu süvarileri içindeki gruba kaynaklarda sipah da denmiştir. Kelime Osmanlı askerî teşkilâtında çeşitli gruplar için kullanılmıştır. Kapıkulu ocaklarının süvari kısmını teşkil eden bu ocağın dışında timar tasarruf eden askerî zümrelere de sipahi adı verilir. Bu sonuncuları Osmanlı ordusunun en kalabalık askerî grubunu oluşturur ve dirlik olarak kendilerine verilen arazilerden topladıkları vergiler karşılığında atı ve yarıdımıcısıyla birlikte sefere katılır, "sâhib-i arz" tabiriyle de anılırdı (bk. TİMAR). Ayrıca Anadolu'da mültezim hesabına harman ölçenlere de muhtemelen timarlı sipahilik teşkilâtından dolayı sipahi denmiştir. Kelime Çağatayca'da "memur, eşraf, âyan" gibi anlamlara gelir. Hindistan ve Cezayir'de bir askerî sınıfın adıdır. Altı bölüğe ayrılan kapıkulu süvarilerinin en itibarlı olan sipahiler Osmanlı kaynaklarında ve belgelerinde "ebnâ-i sipâhiyân" olarak da geçer. Bu tabir bazan bütün kapıkulu süvarileri için kullanılmıştır. Sipahilere ayrıca taşıdıkları alay bayrağının renginden dolayı "kırmızı bayrak" da denir. İlk Osmanlı kaynaklarında, kapıkulu süvarilerinden ilk defa Kara Timurtaş Paşa'nın tavsiyesiyle I. Murad döneminde silâhdar bölüğünün teşkil edildiği, sipah bölüğünün ise Fâtiht Sultan Mehmed zamanında ortaya çıktığı ve silâhdarların önüne geçip baş bölük olduğu zikredilir (bk. ALTI BÖLÜK).

Kapıkulu Ocağı'nın tam teşekkül ettiği dönemlere ait genel bilgilerde kapıkulu sipahilerine katılımın daha ziyade yeniçerilerden, saray ve saraya bağlı kurumlardan karşılandığı, bazan fevkalâde hizmetlerine karşılık cebeciler, topçular gibi diğer ocaklarındaki efradın da sipah zümresine dahil edildiği belirtilir. Ayrıca bir başka asker kaynağı enderun koşuşlarındakilerle Edirne, Galata ve İbrâhim Paşa saraylarındaki iç oğlanlarıdır. Bunlar derecelerine göre muayyen zamanlarda altı bölükten birine kaydedilebiliyordu (çıkma). Bu tür çıkmalardan en önemlisi saltanat değişiklikleri sırasında yapılanlardı (cülûs çıkma-

si, umum çıkması veya büyük çıkma). Bunun yanında sünnet, nikâh, vilâdet-i hü-mâyün gibi bazı önemli zamanlarda bu ocağa kayıt mümkün oluyordu.

Kaynaklara göre ilk devirlerde nüfuzlu devlet adamlarının ve kumandanların oğulları sipah bölüğüne yazılmaktaydı. Savaşlarda yararlıkları görülenler, Bağdat, Yemen ve Mısır bölüklerinden ya da önde gelen birinin hizmetinden gelenler, devşirme oğlanlarının eğitim görmüş olanları da kapıkulu süvarilerine alınabilmekteydi. Yeniçerilerin aksine evlenmelerine müsaade edilen kapıkulu sipahilerinin oğulları (veledeş) hizmet yapabilecek olgunluğa erişebilmişlerse babalarının sağlığında, yaşça küçükseler babalarının vefatından sonra kapıkulu sipahi bölüklerine dahil olabiliyordu. Başlangıçta uygulanmamasına rağmen sonradan sipahilere hayattayken oğullarını ocağa dahil ettirme hakkı verildi (Uzunçarşılı, II, 142-144, 169-170).

Kapıkulu sipahilerinin yevmiyeleri bölüklerine, derecelerine, yaptıkları hizmetlere göre değişirdi. Bunların maaşları önceleri üç ayda bir Topkapı Sarayı Hazine Dairesi'nden verilirken daha sonra bu usulden vazgeçilerek ulûfeleri sergili ve taşralı adıyla iki şekilde verilmeye başlandı. Sergili olanlar her ulûfe tevziinde vezirîâzâmın sarayına gidip vezirîâzam, defterdar, bölük ağaları ve diğer hazır bulunması gerekenler huzurunda maaşlarını alırlardı. Taşradakiler ulûfe tevziinde İstanbul'a şahsen gelmezler, belgelerini (ibtidâ veya ruûs) arkadaşlarına veya zâbitlerine vererek maaşlarını onların aracılığıyla tahsil ederlerdi (a.g.e., II, 187-189). Kapıkulu süvarilerinin her kısmının müstakil ağa ve zâbitleriyle kethüdâ, kethüdâ yeri ve başçavuş, çavuş, bir de kâtipleri vardı. Altı bölük ağalarından derece itibarıyla en üstte yer alanı sipah ağasıydı. Altı bölük ağalarının 100 akçe ve üzerinde yevmiyeleri olup ayrıca arpalıklı mevcuttu. Bölük ağalarının yetmiş oğullarının sipah ve silâhdar bölüklerine kaydedilmesi kanununda (BA, İbnü-lemin-Askeriye, nr. 205). Her bölük ağasının birer tuğu bulunurdu.

İstanbul'da kapıkulu süvarilerinin kendilerine mahsus kışmaları yoktu. Hayvanlarının mera ve yem ihtiyacı yüzünden daha ziyade İstanbul'a yakın yerlerde ve Anadolu ile Rumeli'nin çeşitli yerlerinde oturlardı. Kapıkulu süvarilerinin taşradaki ikamet yerleri ilk zamanlarda İstanbul yöresi, Edirne, Bursa ve Kütahya civarıyla sınırlıyken XVII. yüzyılın başlarından itibaren Mora, Selânik, Bosna, Belgrad, Şam,



Amasya, Ankara, Kemah gibi mahallere doğru genişledi. Bunların buldukları yerlerde sipah kethüdâ yeri denilen adamları (zâbit) vardı. Kapıkulu süvarinin bekârlarının İstanbul'da kaldıkları yerler Süleymaniye'deki bekâr odalarıyla Sultan Ahmed Hanı, Elçi Hanı, Taşhan ve Kurşunlu Han'dı.

XV. yüzyılın ortalarında 8000 kişiden ibaret olan altı bölük halkının 2000'i sipahi idi. Sipahi sayısı Yavuz Sultan Selim döneminde 3500, 1530'larda 3000, 1550'lerde 2000, 1568-1569'da 3331 oldu. III. Murad zamanındaki İran seferlerinde ordudaki bütün sınıfların sayısının artışına paralel şekilde kapıkulu süvarilerinin sayısı da arttı. 1590'lı yıllarda bütün kapıkulu süvarilerinin sayısı 40.000'e ulaşmıştı. Sipahi sayısı 1597'de 7000, 1018'de (1609) 7683, IV. Murad döneminde 7000, 1660'ta 7203'tü. Sipahiler XV. yüzyılın ortalarında kapıkulu süvarilerinin dörtte birini teşkil ederken XVII. yüzyıl ortalarında yarısını oluşturuyordu. Sipah sayısı 1123'te (1711) 6512'ye düşmüşken 1713'te 10.778'e çıktı. Sipahiler kendi içlerinde 300 bölüğe ayrılmıştı. XVI. yüzyıl sonlarında her bölük on kişiden oluşmaktaydı; zamanla bunların da sayısı arttı.

Kapıkulu sipahileri, barış zamanlarında başlarında genelde hünkâr iç oğlanlarından tayin edilen bir ağa olduğu halde cizye, âdet-i ağnâm, mukâtaa gibi mîrî malı tahsiline giderlerdi. XVII. yüzyılda bunlara tevliyet ve voyvodalık hizmetleri de verildi. Sipah ve silâhdarların İstanbul'da bulunanları içinden 300'ü zâbitleriyle birlikte divanın toplandığı günlerde Bâb-ı Hümayun'un önünde selâm resmi icra eder, toplantı müddetince ikinci avluda beklerdi. Yine padişah cuma selâmlığına çıktığında ya da herhangi bir yere gittiğinde aylarda hazır bulunurlardı.

Kapıkulu sipahileri, Kanûnî Sultan Süleyman'dan sonra padişahların sefere çıkma geleneğini terketmeleri üzerine serdarlarla birlikte sefere çıkmaya başladılar. Sefer kararı alındığında bölük ağalarına taşradaki sipahileri toplamaları için emir verilir, onlar da sipahilerin buldukları mahallere haber gönderirlerdi. Seferde padişah veya serdarın sağında yürürlerdi. Sipah bölüğü neferleri cepheye siper kazdırmak, muhasara sırasında kaleye toprak sürdürmek gibi vazifeleri yerine getirirlerdi. Sefer esnasında izlenecek güzergâhın tayini amacıyla ordunun geçeceği yerlere belli aralıklarla sancak tepesi denilen sunî tepeler yapma görevi önceleri silâhdarlara aitken daha sonra sipahilerin

uhdesine verildi. Cepheye bir gece sipahiler, bir gece de silâhdarlar yeniçerilerle birlikte otâğ-ı hümayunu veya serdâr-ı ekremi çadırını muhafaza ederdi. Ordu cepheye savaş düzeni aldığı anda sipahiler merkezde padişah veya serdarın arkasında veya sağ ve solunda mevzilenirdi. XVI. yüzyılda kapıkulu sipahilerinin başlıca silâhları ok, yay, kalkan, harbe veya mızrak, balta, pala ya da hançer, gaddâre denilen geniş yüzü kısı kılıçla bozdoğan (topuz). Yay da at üstünde büyük bir çeviklik ve ustalıklarla kullanırlardı.

XVI. yüzyıl ortalarında Habsburg elçisi Busbeke sipahileri tarif ederken onların üzenleri altın, gümüş ve değerli taşlardan parlayan, Kapadokya, Suriye veya başka cins en soylusundan atları bulunduğunu, böyle bir "Türk şövalyesi"nden daha görkemli bir görüntü olamayacağını, her bir neferin üzerinde altın ve gümüş işlemeli kumaştan, hafif veya ağır ipekten ya da koyu kırmızı, sarı veya lâcivert renkte değerli elbiseler olduğunu belirtir. İki yanlarında ise ok ve yaylar vardır. Sol kollarında taşıdıkları, oklara, kılıç ve topuz darbelerine dayanıklı kalkanları da seçkin bir işçilik mâmûlüdür. Sağ ellerinde çoğunlukla yeşil renkte hafif bir mızrak taşırlar. Kısa ve değerli taşlarla bezenmiş bir kılıç kuşanırlar, eyerde ise topuzları asılıdır. Busbeke ayrıca sipahinin mızrağını mümkün olduğunca yanında tuttuğunu, ancak savaşın gidişatı yayın kullanılmasını gerektiriyorsa hafif ve buna göre düzenlenmiş mızrağı eyerlerinin ve bacaklarının arasına ucu arkadan yukarı doğru gelecek şekilde sıkıştırdığını yazar. Mızrakla savaşmak gerekiyorsa o zaman yayı ya sadağına yerleştirir ya da kalkanın üzerinden sol koluna asar. Başlıkları, ortasından şeritlerle bölünmüş koyu kırmızı bir ipek kumaşın

uzandığı bembeyaz ince pamuklu bir kumaştan oluşmaktadır ve birçoğu başlıklarını ayrıca siyah tüylerle süslemektedir.

Osmanlı süvarileri gibi sipahilerin de ateşli silâh kullanmayı seçkin muhafız askeri olma vasıfları dolayısıyla benimsemediklerine dair bilgiler vardır. Nitekim Avrupa ordularında tüfek kullanan süvarilerin yaygınlaştığı bir dönemde Vezîriâzam Rüstem Paşa sipahileri 1548'deki İran seferi sırasında ateşli silâhlarla donatmak istedi ve ilk defa 200 kişilik bir sipahi bölüğünü bu silâhlarla teçhiz etti. Ancak daha yolda iken uzun tüfek kılıfları ve yanlarından sarkan barutluklarla diğer askerlerin alay konusu olan sipahiler, Rüstem Paşa'dan bu silâhların kendilerinden alınarak yine yay ve okla savaşmalarına izin verilmesini istediler ve bu talepleri uygun görüldü. Tımarlı sipahiye nisbetle daha ağır zırh giyen kapıkulu süvarileri maharetli birer biniciydi, savaş meydanlarında seri ve şiddetli hücumları ile şöret bulmuşlardı. Karşı tarafın sayısına göre iki ya da üç hat halinde dizilirler, öndekiler üç hücumdan sonra yerlerini arkadaki hatta terkederler ve bu taarruzlar düşman hatları dağıtılana kadar devam ederdi.

Kapıkulu sipahileri özellikle XVI. yüzyılın son çeyreğinden itibaren savaşlardaki başarılarından ziyade İstanbul'da çıkardıkları ya da katıldıkları isyanlarla adlarından söz ettirmeye başladılar. III. Murad döneminde 16 Cemâziyelevvel 997'de (2 Nisan 1589) kapıkulu sipahileri değeri düşük akçe ile maaşlarının ödenmesini kabul etmediler ve büyük bir isyan çıkardılar. Sarayın dış ve iç avlusunu işgal edip divanı bastılar (Beylerbeyi Vak'ası). III. Murad sipahilerin istediği iki paşayı feda ederek isyanın büyümesini önledi (Selânikî, I, 211; Gelibolulu Mustafa Âli ve Kühû'l-Ahbâr',



Yaya ve atlı sipahi (Turkische Gewänder und Osmanische Gesellschaft, İstanbul 1966, İv. 120-121)

II, 253-258). Sipahiler 12 Şâban 1003'te (22 Nisan 1595) yenîçerilere mevâcib çıkıp para yetmediği için kendilerine ulûfe verilmediğinden dolayı tekrar ayaklandılar da bu isyan yenîçeriler tarafından bastırıldı. 26 Şâban 1011'de (8 Şubat 1603) kapıkulu sipahileri Vezîriâzam Yemişçi Hasan Paşa'yı mevkiinden uzaklaştırmak isteyen, başını Sadâret Kaymakamı Güzelce Mahmud Paşa'nın çektiği muhalif grubun tahrikleriyle yeniden isyan çıkardılar. Yemişçi Hasan Paşa hemen İstanbul'a dönerek padişahın, ulemânın ve özellikle yenîçerilerin desteğini arkasına alıp sipahi isyanını kanlı bir şekilde bastırdı (Hasanbeyzâde Ahmed, III, 682-736). 8 Receb 1031'de (19 Mayıs 1622) birlikte hareket eden sipahilerle yenîçerilerin devrin hükümdarı II. Osman'ı hal' ve katil olayına da karıştıkları bilinmektedir. Yenîçeri ve sipahilerin başını çektiği âsiler, IV. Murad döneminde 1041 Receb ve Şâbanında (Şubat ve Mart 1632) iki büyük isyan daha çıkardılar. IV. Murad ilkinde isteklerine boyun eğdiyse de daha sonra sipahileri ağır bir şekilde cezalandırdı (a.g.e., III, 1032-1037).

1648'de Sultan İbrâhim'in tahttan indirilip katlinden sonra yenîçerilerin desteğiyle vezîriâzam olan Sofu Mehmed Paşa'nın devlet kurumlarındaki aksaklıkları gidermek için yaptığı bazı icraatları ve Kethüdâ Mehmed Ağa'nın hapisanelerdeki birkaç suçlu sipahiye katletmesi üzerine 7 Şevval 1058'de (25 Ekim 1648) sipahiler Üsküdar'da isyan bayrağını açtılar. Aslında sipahilerin isyan etmesinin en önemli sebebi gerekli terfilerin yapılmamasıydı. Üsküdar'daki sipahiler kendilerine gönderilen nasihatçileri geri çevirdiler ve bölük bölük İstanbul'a geçtiler. Sofu Mehmed Paşa isyanın giderek önü alınmaz bir duruma geldiğini görünce yenîçerilere sığındı ve ulemâdan âsilerin katline dair bir fetva aldı. Bu isyanda sipahilere yenîçeriler eliyle ağır bir darbe daha vuruldu. Bir süre sonra Anadolu'daki kapıkulu sipahilerinden olup Niğde'de ikamet eden Gürcü Abdünnebî öldürülen arkadaşlarının intikamını almak için İstanbul'a yürüdüyse de Maltepe'den ileri geçemedi (Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, s. 2-17; Mehmed Halife, s. 17-29; *Albertus Babovius*, s. 37-38; Akkaya, s. 81-91). 8 Cemâziyelevvel 1066'da (4 Mart 1656) maaşları ayarî düşük akçe ile ödenmeye çalışılınca sipahi ve yenîçeriler huzursuzluk çıkardılar. Âsiler, padişahın öldürülmesini istedikleri otuz kişinin cesedini teker teker Sultanahmet Meydanı'ndaki çınar ağacına astılar (Vak'a-i Vakvakiyye / Çı-

nar Vak'ası). İsyân sonunda sipahi ağaları her istediklerini yaptırmaya başlayınca IV. Mehmed yenîçerileri kendi yanına çekerek bu sipahi ağalarını sarayda katletti (Thévenot, s. 183-192; Akkaya, s. 133-138).

Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazamlığı sırasında 19 Rebîülevvel 1067'de (5 Ocak 1657) hazineye yaşanan sıkıntı sebebiyle maaşları ödenmeyen sipahiler yine isyan ettiler. Ancak sarayın, ulemânın ve yenîçerilerin desteğini arkasına alan Köprülü isyanı bastırdı. Sipahilerin yoğun olarak barındıkları Yenicami Hanı ile Elçi Hanı'na baskınlar düzenlenip ele geçirilen sipahi ağaları Sultanahmet Meydanı'nda idam edildi (Mehmed Halife, s. 52-58; Akkaya, s. 145-148); 1687'de asker yine malî buhran yüzünden maaşlarını alamayınca ayaklandı ve Avusturya cephesini terkederek IV. Mehmed'i tahttan indirip yerine II. Süleyman'ı çıkardı. İstanbul'u dolduran sipahi ve yenîçeri zorbalarının şehirde aylarca estirdikleri terör nihayet halkın isyanıyla ortadan kaldırılabildi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 251-281; Silâhdar, II, 295-344; *İsâzâde Târihi*, s. 205-209). Bu hadise kapıkulu sipahilerinin katıldığı son büyük isyan oldu. 1826'da Yenîçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra toplanan şûrada bu ocağın da lağvı kararlaştırıldı. Sadrazamın huzuruna bizzat gelen sipahilere ulûfelerine karşılık olmak üzere gümrükten maaş tahsis edildi.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, D.SVM, nr. 36068, s. 154-168; nr. 36780, s. 2; BA, HH, nr. 30818, 30875, 31057; BA, MD, nr. 13, hk. 164/1170; nr. 14, hk. 372/525; BA, Cevdet-SM, nr. 2054, 2151, 3678, 4210, 5304, 6888, 6890, 8703, 8887; BA, Cevdet-Askeriye, nr. 2450, 13633, 19771, 24765, 44553; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 23044; BA, Cevdet-Maliye, nr. 7446; H. Dernschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü* (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 87-97, 193, 198-200; *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar* (haz. Yaşar Yücel), Ankara 1988, s. 15-18, 37-38, 99-100, 109-110, 112-123, 185-189; O. G. de Busbecg, *Türkiye'yi Böyle Gördüm* (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 100-106, 117, 124-126, 140-141, 185-186; Selânikî, *Tarih* (İpşirli), I, 209-211; *Gelibolulu Mustafa Âli ve Kühû'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed Devirleri* (haz. Faris Çerçi), Kayseri 2000, II, 253-258; S. Schweigger, *Sultanlar Kentine Yolculuk: 1578-1581* (nşr. H. Stein, trc. S. Türkis Noyan), İstanbul 2004, s. 172-178, 183; Hasanbeyzâde Ahmed, *Tarih* (haz. Şevki Nezih Aykut), Ankara 2004, III, 682-736, 944-945, 1032-1037; Koçi Bey, *Risâle* (Aksüt), tür.yer.; *Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadri) Efendi Târihi* (haz. Ziya Yılmaz), Ankara 2003, II, tür.yer.; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Ravzatü'l-ibrâr Zeyli* (haz. Nevzat Kaya), Ankara 2003, s. 2-17; Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmânî* (haz. Ertuğrul Oral, doktora tezi,

2000), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 17-29, 52-58; J. de Thévenot, *1655-1656'da Türkiye* (trc. Nuray Yıldız), İstanbul 1978, s. 183-192; *Albertus Babovius ya da Santuri Ali Ufki Bey'in Anıları: Topkapı Sarayı'nda Yaşam* (trc. Ali Berk-tay), İstanbul 2002, s. 37-38, 57-62; J.-B. Tavernier, *Bir Fransız Seyyahın Gözüyle Topkapı Sarayı'nda Yaşam: Büyük Senyörün Sarayı* (trc. Haluk Yanardağ), İstanbul 2005, s. 171-172; B. W. Wratislav, *Anılar: 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndan Çizgiler* (trc. M. Süreyya Dilmen), İstanbul 1981, s. 67-69; Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-beğân fi Kavânin-i Âli Osmân* (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 95-96; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât* (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 251-281; Silâhdar, *Tarih*, II, 295-344; Marsigli, *Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti*, s. 96-101 vd.; *İsâzâde Târihi* (haz. Ziya Yılmaz), İstanbul 1996, s. 205-209; Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*, I-II, tür.yer.; Ziya Akkaya, *Vechî, Devri ve Eseri* (doktora tezi, 1957), AÜ DTCF, s. 81-91, 133-138, 145-148; A. H. Lybyer, *Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi* (trc. Seçkin Cilzoğlu), İstanbul 1987, s. 97-98, 293-294; Abdülkadir Özcan, "Osmanlı Askeri Teşkilatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1994, I, 337-371; M. Tayıb Gökbilgin, "Sipahi", *İA*, X, 689-695.



ERHAN AFYONCU

## SİPÂHİZÂDE MEHMED

(ö. 997/1589)

Osmanlı âlimi.

Tahsilini muhtemelen doğduğu Bursa'da tamamladıktan sonra ilmiyeye intisap edip 981'de (1573) Mustafa Paşa Medresesi'ne müderris oldu. Gösterdiği başarıdan dolayı kendisine Üç Şerefeli Medrese (Edirne) pâyesi verildi. 987'de (1579) Sahn-ı Semân, 991'de (1583) Ayasofya müderrisliğine, ardından İzmir kadılığına getirildi. Bir yıl sonra Bağdat kadılığına, 997'de (1589) tekrar İzmir kadılığına tayin edildi ve orada vefat etti (Atâî, s. 309-310).

**Eserleri.** 1. *Evâhu'l-mesâlik ilâ ma'rifeti'l-büldân ve'l-memâlik*. Coğrafyatarih konularının işlendiği kitapta denizler, göller, nehirler, dağlar ve tepeler anlatılmış, ardından alfabetik sırayla şehir ve ülkeler hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Eserin başlıca kaynakları Ebû'l-Fidâ'nın *Takvîmü'l-büldân*'ı ile İbn Abdülhak el-Bağdâdî'nin *Merâsîdü'l-ittilâ'*ıdır. 980'de (1572) tamamlanarak III. Murad'a sunulan ve ansiklopedik mahiyeti sebebiyle yaygın bir şekilde kullanıldığı anlaşılan kitabın çeşitli kütüphanelerde birçok nüshası mevcut olup Mehdi İd er-Ravâdiyye tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1427/2006). 2. *Muhtasarü Evdahi'l-mesâlik ilâ ma'rifeti'l-büldân ve'l-memâlik*. So-

kullu Mehmed Paşa'nın emriyle *Evđahu'l-mesâlik*'in kısaltılarak Türkçe'ye çevrilmiş şekli olup paşaya sunulan eser tarih ve coğrafya lugatı niteliğindeki Türkçe kitapların ilki olması bakımından önemlidir (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 856). **3. Enmûzecü'l-fünûn fi'l-ma'ârif-i'l-âmmе.** Taşköprizâde'nin *Mevzû-tû'l-ulûm*'u tarzında yazılan ve tefsir, hadis, kelâm, usûl-i fıkıh, ferâiz, meânî, tıp ve astronomi gibi ilimlere yer veren kitap Sinan Paşa'ya sunulmuştur (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2151; İsmihan Sultan, nr. 303). **4. Tercümetü Durûbi'l-emsâl** (Ârif Hikmet Ktp., nr. 3495). **5. Risâle fi't-tefsîr** (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 390). **6. Hâşiye-i Şerhu Tecrid** (Osmanlı Müellifleri, III, 66). **7. Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn** (a.g.e., a.y.).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Atâi, *Zeyl-i Şekâik*, s. 116, 297, 308, 309-310; *Keşfü'z-zunûn*, I, 465; *Osmanlı Müellifleri*, III, 65-66; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 259; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*, İstanbul 2006, I, 45; *Mu'cemme'l-mahtûtati'l-mevcûde fi mektebâti İstânbûl ve Ânâtüli* (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1283.



MAHMUT KAYA

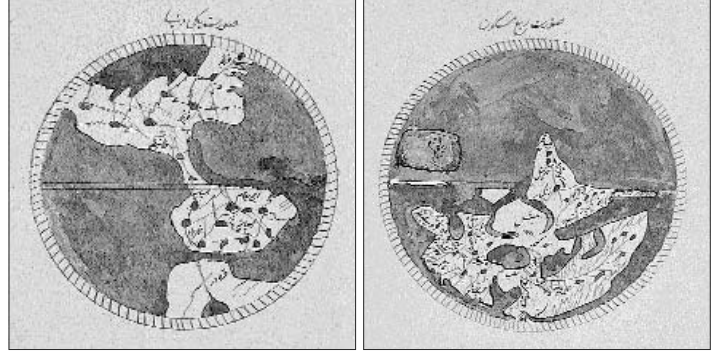
### SİPEHSÂLÂR

(سپهسالار)

Ortaçağ İslâm devletlerinde başkumandan kullanılan bir terim.

Farsça *sipeh* (ordu) ve *sâlâr* (kumandan) kelimelerinden oluşan *sipehsâlâr* (*ispehsâlâr*) Arapça'ya *isfehsâlâr* (*isbehsâlâr*) şeklinde geçmiştir. Arapça'da aynı unvanı ifade etmek üzere *sâhibü'l-ceyş* tabiri de kullanılmaktadır. Sipehsâlâr teriminin kullanımını IV. (X.) yüzyılda Deylemli ve diğer İran toplulukları arasında yayılmıştır. Bu devirde Irak Büveyhî Emiri Bahtiyâr'ın iki Türk kumandanına sipehsâlâr unvanını verdiği görülmektedir. Adudüddeve döneminden sonra Büveyhî eyaletlerinde yaşanan kargaşasında sadece "kumandan" veya "subay" anlamında kullanılmaya başlanmış, ancak diğer hânedanlar arasında asıl anlamını korumaya devam etmiştir. Mese-lâ Saffârîler devrinde Bars-ı Deylem adlı birinin Ebû'l-Hüseyn Tâhir tarafından sipehsâlâr tayin edildiği bilinmektedir. Sâmnîler'de savaşlara çoğu zaman Horasan valileri kumandanlık ettiğinden bu valilere sipehsâlâr unvanı da verilmiştir. Sipehsâlâr-ı Horasan şeklinde kaydedilen bu unvan askerî anlamda Horasan orduları başkumandanını, mülkî olarak da Horasan valisini ifa-

Sipâhizâde Mehmed'in *Evđahu'l-mesâlik* adlı eserinde yerküre tasvirleri (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1642, vr. 24<sup>ab</sup>)



de ederdi. Sâmnîler döneminde sipehsâlâr-ı Horasan görevine Muhtâcoğulları ve Simcürîler'e mensup kumandanlar getirilmiştir. Horasan sipehsâlârlığına tayin edilene bayrak ve hil'at verilirdi.

Gazneliler'de de ordu kumandanı için sipehsâlâr unvanı kullanılmış, Nasr b. Sebük Tegin ve kardeşleri Mahmud ve Yûsuf gibi hânedan mensupları sipehsâlâr olarak tayin edilmiştir. Gazneliler devrinde sipehsâlâr bir eyalet idaresinde hem orduların başkumandanlığını hem de valilik görevini bir arada yürütmekte, bulunduğu bölgede kendi adına hutbe okutabilmekteydi. Nitekim Nasr b. Sebük Tegin adına Sistan'da hutbe okunmuştu (Ramazan 400 / Nisan-Mayıs 1010). Ahmed b. Ali Nûştegin sipehsâlâr ve vali olarak Kirman bölgesine gönderildiğinde kendisine kemer, iki tuğlu külâh, davul, bayrak ve beş fil verilmiştir. Gazneli ordusundaki Hintli birliklerin kumandanına sipehsâlâr-ı Hindüân adı veriliyordu. Büyük Selçuklular'da bütün kuvvetlerin başkumandanına sipehsâlâr-ı bü-zürg veya emîr-i sipehsâlâr (*isfehsâlâr*) denilirdi. Sipehsâlâr ordunun eğitiminden, sağa hazır bulunmasından, sevk ve idaresinden sorumluydu. Nizâmülmülk sultanın büyüklerle, sipehsâlârla ve amîdler ile oturup kalkmamasını bunun hükümdarın haşmetine zarar vereceğini, ayrıca sipehsâlârlık görevinin gençlere değil tecrübeli yaşlılara verilmesi gerektiğini kaydeder. Selçuklu döneminde de sipehsâlâr aynı zamanda vali olarak görev yapıyordu. Emîr-i sipehsâlâr unvanı Hârizmşahlar'ın divanından çıkan resmî mektuplarda ve tayin beratlarında da görülmektedir. Hârizmşahlar da uçlarda faaliyette bulunan birliklerin kumandanları için "kır (uc) isfehsâlâr" tabirini kullanmışlardır. Sipehsâlâr ve emîr-i sipehsâlâr unvanları Anadolu Selçukluları askerî teşkilâtında da beylerbeyi (emîr-ü'l-ümerâ) unvanı gibi kullanılıyordu.

Fâtımîler, Börîler, Zengîler ve Memlûkler'de de bu unvan mevcuttu. Fâtımîler'de sipehsâlârlık sâhibü'l-bâbdan sonra ge-

len önemli bir görev unvanı olup tablâhâne emîrlere verilirdi (Kalkaşendî, IV, 6). Zengîler hânedanının kurucusu İmâdüddin Zengî'nin birçok unvanı arasında "el-emîr-ü'l-isfehsâlâr el-kebir" de vardı (İbnü'l-Kalânîsî, s. 443). Memlûkler'de isfehsâlâr tablâhâne emîrlere şeref unvanı olarak verilmiştir. Ancak Kalkaşendî, İbn Fazlullah el-Ömerî'den naklen VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren bu unvanın terkedildiğini kaydeder (*Şubhu'l-a'sâ*, IV, 6).

Aynı terim İlhanlılar, XVI. yüzyıl başlarına kadar Hindistan'daki müslüman devletler ve Safevîler döneminde de kullanılmıştır. Safevîler'de başlangıçta başkumandanlar için emîr-ü'l-ümerâ ve kürcübaşı (kurçbaşı) tabirlerine yer verilirken Şah I. Abbas'tan itibaren sipehsâlâr-ı İrân, sipehsâlâr-ı küll-i leşker-i İrân tabirleri kullanılmaya başlanmıştır. Kaçarlar'da XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sipehsâlâr unvanına yer verildiği görülmektedir. Bu unvan Osmanlı döneminde nâdiren kullanılmıştır. Meselâ II. Murad döneminde Anadolu beylerbeyi için "Anatol'un sipehsâlâr-ı" denilmiştir (Hadîdî, s. 32, 210). Osmanlı Devleti'nde başkumandanların genel unvanı serdar veya seraskerdi. Bazı XVIII. yüzyıl kaynaklarında ikisinin bir arada "serdâr-i sipehsâlâr" şeklinde geçtiği görülmektedir (*Anonim Osmanlı Tarihi*, s. 154). Ayrıca Kuyucu Murad Paşa için sadrazam ve sipehsâlâr-ı ekrem unvanları kullanılmıştır (Ayn Ali, s. 85). Abbâsiler'de ise yüksek rütbeli ve nüfuzlu askerlerden oluşan birliklere isfehsâlârîyye adı verilmiştir (İbnü'l-Cevzî, VIII, 29, 35, 55, 64, 72-73).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Gerdîzî, *Zeyn-ü'l-ahbâr* (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 84, 153, 160-163, 165, 167-168; *Tarih-i Sistan* (nşr. Bahâr), Tahran 1314 hş., s. 258, 308, 310, 357-358; İbnü'l-Kalânîsî, *Tarihü Dimaşk* (Zekkâr), s. 443; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 29, 35, 55, 64, 72-73; Bündârî, *Zübde-tü'n-Nusra* (Burslan), s. 91, 160; Râvendî, *Râhâtü's-sudûr* (Ateş), s. 173, 366; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, IV, 6; Yahyâ b. Ahmed es-Sirhindî, *The Tarih-i Mubârekshâhi* (trc. K. K. Basu), Karachi 1977, s. 6-7; Hadîdî, *Tevârih-i Âli Osmân* (nşr.

Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 32, 210; Ayn Ali, *Risâle-i Vazîfehorân*, s. 85; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 154; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 54-55, 103-104; a.mlf., *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 132, 160, 163, 165, 174; Mafizullah Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Calcutta 1964, s. 137-139; Hasan-ı Enverî, *İştlâhât-ı Divânî Devre-i Ğaznevî, Selcûkî*, Tahran 2535 şş., s. 132-133; C. E. Bosworth, *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-3)*, Costa Mesa 1994, s. 244, 277-278, 282, 305, 307, 309, 348; a.mlf., "İspahsâlâr, Sipahsâlâr", *El<sup>2</sup>* (İng.), IV, 208-210; Güller Nuhoğlu, *Beyhakî Tarihine Göre Gaznelilerde Devlet Teşkilâtı ve Kültür* (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 287-291, 317, 321, 329-331; R. M. Savory, "The Office of Spahsâlâr (Commander in-Chief) in the Safavid State", *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies* (ed. B. G. Fragner v.dğr.), Roma 1995, s. 597-616; M. Hanefî Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilâtı*, Ankara 2002, bk. İndeks; S. Digby, "İspahsâlâr, Sipahsâlâr", *El<sup>2</sup>* (İng.), IV, 210.



ERDOĞAN MERÇİL

### SİPEHSÂLÂR, Ferîdun

(فریدون سپهسالار)

Mecdüddin Ferîdun b. Ahmed-i Sipehsâlâr  
(ö. 712/1312 [?])

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî  
ve çevresi hakkında  
ilk menâkıbnâmelerden biri olan  
*Risâle-i Sipehsâlâr*'ın müellifi.

616'da (1219) doğdu (Sahih Ahmed Dede, s. 148). Anadolu Selçukluları sarayında sipehsâlâr (kumandan) olarak görev yaptığından bu unvanla tanındı. Küçük yaşlardan itibaren Bahâeddin Veled'in meclislerine devam etti ve kendi ifadesine göre kırk yıl kadar Mevlânâ'ya hizmet etti. Saraydaki kumandanlık görevinden ayrıldıktan sonra eşi tarafından akrabası Hüsâmeddin Çelebi'nin meşihat döneminde (1273-1284) Mevlânâ dergâhının malî işleriyle meşgul oldu. Hüsâmeddin Çelebi'nin ardından posta oturan Sultan Veled'e intisap ettiğinde seksen beş yaşında olan Sipehsâlâr'ın vefat tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır. Sahih Ahmed Dede onun 706 (1306) yılında, Abdülbaki Gölpınarlı 683-712 (1284-1312) yılları arasında, F. Lewis 1295 yılına yakın bir tarihte vefat ettiğini kaydeder. Vasiyeti üzerine Bahâeddin Veled ve Mevlânâ'nın ayak ucuna, Mevlânâ'nın oğlu Alâeddin'in sol yanına defnedildi. Sâkıb Dede, Sipehsâlâr'ın cesur, olgun, güzel ahlâklı, ilim ve sanata yatkın bir kişi olduğunu söyleyerek ilerlemiş yaşına rağmen Mevlevî yoluna hizmet konusundaki başarısına dikkat çeker.

Sipehsâlâr, Mevlevîlik tarihinin Sultan Veled'in *İbtidânâme*'sinden sonra ilk menâkıbnâme türü eseri sayılan *Risâle-i Sipehsâlâr be-Menâkıb-ı Hudâvendigâr*'ı ile tanınır. Sahih Ahmed Dede, Sipehsâlâr'ın risâleyi 691'de (1292) yazmaya başladığını söyler. Bazı kaynaklarda eserin 1310 yılı civarında yazıldığı kaydedilir. İranlı araştırmacı Tefvîk Sübhânî eserin 1312 yılında tamamlandığını ileri sürmektedir. Üç bölümden oluşan *Risâle-i Sipehsâlâr*'ın ilk bölümü Sultânülülemâ Bahâeddin Veled'e ikinci ve en geniş bölümü Mevlânâ Celâleddin'e, üçüncü bölümü Mevlânâ'nın dostlarına ve ondan sonra makamında bulunan çeliblere ayrılmıştır. Bu bölümde yer alan Sultan Veled, oğlu Ulu Ârif Çelebi ve onun kardeşi Emîr Âbid Çelebi hakkındaki bilgiler Sipehsâlâr'ın vefatından sonra oğlu Muhammed Celâleddin tarafından eklenmiştir, Sahih Ahmed Dede'ye göre bu bölüm 748 (1347) yılında bitirilmiştir. Sipehsâlâr, risâlesinde Mevlânâ'nın eserleriyle Sultan Veled'in *İbtidânâme*'sini kaynak olarak kullanmıştır. Kendisinin de belirttiği gibi eserin özellikle Mevlânâ ile ilgili bölümü bizzat şahit olduğu olayları aktarması bakımından önemlidir. Eser Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifin*'i, Lokmânî Dede'nin *Menâkıb-ı Mevlânâ*'sı vb. kitaplara kaynaklık etmiştir. Başta Konya ve İstanbul kütüphaneleri olmak üzere Türkiye'de ve Türkiye dışında birçok yazma nüshası bulunan eser Seyyid Mahmud Ali (Cavnûr 1319/1901) ve Saîd-i Nefisî (Tahran 1325 hş., 1362 hş.) tarafından neşredilmiştir. Risâle Bahariye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede, Midhat Bahârî (*Terçüme-i Risâle-i Sipehsâlâr be-Menâkıb-ı Hazret-i Hudâvendigâr*, İstanbul 1331), Ahmet Avni Konuk (*Menâkıb-ı Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî*, İstanbul 1331, nşr.

Ferîdun-i Sipehsâlâr'ın sandukasıyla (solda) geri planda Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve oğlu Sultan Veled'in sandukaları



Tahir Galip Seratlı, İstanbul 2004) ve Tahsin Yazıcı (*Mevlânâ ve Etrafındakiler*, İstanbul 1977) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Batı'da Mevlânâ ve Mevlevîlik üzerine çalışmalarıyla tanınan Franklin D. Lewis, çağdaş İranlı araştırmacılardan Behrand Behzâd'ın *Risâle-i Menhûl-i Sipehsâlâr* adlı kitabında (Tahran 1376 hş./1997) eserin Eflâkî'nin menkıbelerinden derlenerek XVI. yüzyılda yazıldığını ve son şeklini XIX. yüzyılın ortalarında aldığını ileri sürdüğünü belirtir (*Rumi: Past and Present*, s. 243).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Mektûbât-ı Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî* (nşr. Tefvîk Sübhânî), Tahran 1371 hş., s. 292; Sultan Veled, *İbtidânâme* (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), Ankara 1976, tercüme edenin girişi, s. XV; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I, s. XI-XII; Lokmânî Dede, *Menâkıb-ı Mevlânâ* (nşr. Halil Ersoylu), Ankara 2001, neşredenin girişi, s. XIV; Sâkıb Dede, *Sefîne*, III, 3-5; Sahih Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi* (nşr. Cem Zorlu), İstanbul 2003, s. 148, 208, 209, 220; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1952, s. 32; a.mlf., *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983, s. 14-15; Mehmet Önder – İsmet Binark – Nejat Sefercioğlu, *Mevlânâ Bibliyografyası*, Ankara 1973-74, I, 29-30; II, 265-268; Franklin D. Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West*, Oxford 2003, s. 243-249.



NURİ ŞİMŞEKLER

### SİRÂÇ

(bk. KANDİL).

### SİRÂCEDDİN, Ebûbekir

(أبو بكر سراج الدين)

(1909-2005)

Gelenekçi ekole mensup  
sûfî düşünür.

24 Ocak 1909'da İngiltere'nin Lancashire şehrinde doğdu. Asıl adı Martin Lings'tir. Protestan bir ailede yetişti. Oxford Üniversitesi Magdalen College'da İngiliz Edebiyatı Bölümü'nden mezun olduktan (1932) sonra Polonya'da bir süre İngilizce öğretmenliği yaptı. 1935-1939 yılları arasında Litvanya Kaunas Üniversitesi'nde Anglo-Sakson ve Ortaçağ İngilizcesi dersleri verdi. Burada kısa sürede Litvanya dilini öğrendi ve Litvanya okullarında okutulmak üzere Litvanyaca-İngilizce ders kitabı yazdı. Dante'nin *İlâhî Komedya*'sını orjinal dilinden okumak için İtalyanca öğrendi. 1935'te René Guénon'un (Abdülvâhid Yahyâ) eserleriyle tanıştı. Bu eserler, onun modern dünyayı bâtinî ve zâhirî gelenek açı-

sından her yönüyle sorgulamasında anah-tar rolü üstlendi. 1937'de Guénon'un edi-törlüğünü yaptığı *Etudes traditionnelles* dergisinde Frithjof Schuon'un (İsâ Nûred-din) bir makalesini okumasının ardından İsviçre'nin Basel şehrine giderek kendisini ziyaret etti (Ocak 1938). Şâzelî-Alevî şeyhi olan İsâ Nûreddin'e intisap ederek Ebûbe-kir Sirâceddin adını aldı. Basel'deki zâviye-sinde dört ay kadar kaldıktan sonra 1939'da Arapça öğrenmek için Mısır'a gitti. II. Dünya Savaşı çıkınca Mısır'a yerleşmek zo-runda kaldı. 1940-1951 yılları arasında Ka-hire Üniversitesi'nde İngilizce hocalığı yap-tı. Shakespeare üzerine dersler verdi. O yıl-larda Kahire'de yaşayan Abdülvâhid Yah-yâ ile yakın ilişkiler kurdu. 1948'de eşiyile birlikte hacca gitti. 1952'de İngiltere'ye döndü. 1959'da Londra Üniversitesi'nde intisap ettiği tarikatın kurucusu Şeyh Ah-med el-Alevî üzerine doktora tezi hazırladı. Emekli olduğu 1973 yılına kadar British Museum ve British Library'nin Doğu Yazma ve Basma Eserler Bölümü'nde yönetici ola-rak çalıştı. Arapça basma kitapların katalo-gunu hazırladı. Londra Merkez Camii'n-de sohbet halkaları oluşturdu. Aralarında *İslâm ve İnsanlığın Kaderi* kitabıyla ta-nınan Gai Eaton'un da (Sîdî Hasan Abdul-lah Abdülhamîd) bulunduğu birçok İngi-liz'in ihtidâ etmesine vesile oldu.

Hayatının son otuz yılında müridlerini ir-şad için düzenli biçimde her yıl Mısır, Arap yarımadası, Pakistan, Malezya ve Güney Afrika'ya seyahatlerde bulunan Ebûbekir Sirâceddin, 1986'da İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin düzenlediği Doğudan Ba-tıdan Konferansı'nın davetlisi olarak İs-tanbul'a geldi ve Cemal Reşit Rey Konser Salonu'nda "Onbirinci Saatte Müslüman-ların Görevi" başlıklı bir bildiri sundu. 2004'te Globe Theatre'da Shakespeare üzerine konuşmalar yaptı. Son konuşmasını vefa-tından on gün önce Hz. Peygamber'in Kut-lu Doğum Haftası etkinlikleri kapsamında Wembley'de 3000 dinleyici önünde gerçek-leştirdi. 12 Mayıs 2005'te İngiltere'nin Kent County-Westerham şehrindeki evinde ve-fat etti.

Abdülvâhid Yahyâ ile başlayıp Ananda Kentish Coomaraswamy, İsâ Nûreddin, Ti-tus Burchardt ve Seyyid Hüseyin Nasr ile devam eden geleneksel okulun en önemli halkalarından biri olan Ebûbekir Sirâced-din, İslâm hakkındaki çalışmalarında Hz. Peygamber'in hayatını modern insana an-latmayı, kutsallığın ve vahdet-i vücûdun mânasını izah etmeyi, cihâd-ı ekber kav-ramını açıklığa kavuşturmayı ve bu cihad-

da en temel silâhın zikrullah olduğuna vur-gu yapmayı, Kur'an vahyini tahlil etmeyi, gelenekselci perspektiften Kur'an ve Sün-net'in evrensel boyutlarını açıklamayı amaç-ladığı görülmektedir.

Ebûbekir Sirâceddin'in kitapları iki kate-goriye ayrılabilir. Birinci kategorideki *An-tik İnançlar ve Modern Hurafeler, Sim-ge ve Kökenörnek, Onbirinci Saat* gibi eserler genelde gelenekselci ekolün, özel-de İsâ Nûreddin'in kitaplarına bir tür giriş ve şerh niteliğindedir. İkinci kategoride-ki kitaplar ise takip ettiği ezeli hikmet / hikmet-i hâlîde (sophia perennis) düşünce-sini kabulün sonuçlarını içeren eserlerdir. Hz. Peygamber'in hayatı, Shakespeare'in oyunları, hat sanatı, Şeyh Ahmed el-Alevî hakkındaki kitapları bu kategoriye dahil edilebilir. Aynı zamanda şair olan Ebûbe-kir Sirâceddin klasik Arap şiirinden İngiliz-ce'ye tercüme yapmış, kendi tasavvufî şiirlerini *Collected Poems* adlı kitabında toplamıştır (London 1987).

**Eserleri.** 1. *The Book of Certainty: The Sufi Doctrine of Faith, Vision and Gno-sis* (London 1952; Cambridge 1996). Ebû-bekir Sirâceddin, Kahire'de iken Arapça olarak yazdığı bu kitabı daha sonra İngi-lizce'ye çevirmiştir. Bütün dinlerin özünde-ki küllî hakikatlerin tasavvufî bir dille açık-landığı eser *Yakın Risâlesi* adıyla Türk-çe'ye çevrilmiştir (trc. Veysel Sezigen, İs-tanbul 2006). 2. *A Moslem Saint of The Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-Alawi, his Spiritual Heritage and Legacy* (London 1961; Cambridge 1993). Fransız-ca, İspanyolca, Farsça, Urduca, Arapça (trc. Muhammed İsmâil el-Mevâfi, *eş-Şeyh Ah-med el-Alevî: eş-Şûfi el-Müsteğânemî el-Cezâ'irî*, Beyrut 1973) ve Türkçe'ye (trc. Ufuk Uyan – Bekir Şahin, *Yirminci Yüzyлда Bir Velî*, İstanbul 1982, 1988, 1992) tercü-me edilen eser, Batı dünyasında bir müs-lüman sūffinin hayatı ve düşüncesi üzeri-ne yapılmış en nitelikli çalışmalardan bir-idir. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre kitabın ikinci kısmındaki "Oneness of Being" baş-lıklı bölüm vahdet-i vücûd anlayışının bir Batı dilinde yazılmış en iyi özetidir. 3. *Ancient Beliefs and Modern Superstions* (London 1964). Kitabın temel iddiası mo-dern dünyanın akıl yapısının korkunç ve yıkıcı hurafelerle yüklü olduğu, buna kar-şılık kendi ezoterik kaynaklarına bağlı ka-dîm inançların gerçeğe tekabül ettiği yo-lundadır. Eser *Antik İnançlar Modern Hurafeler* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Nabi Avcı – Ufuk Uyan, İstanbul 1980, 1991). 4. *Shakespeare in The Light of*

*Sacred Art* (London 1966). Eserde Sha-kespeare'in oyunlarındaki sembollerin ezoterik mesajları keşfedilmeye çalışılmıştır. Sonraki baskılarında (1998) Galler Prensi H. R. H. Charles'in takdim yazısı vardır. Ki-tap *Shakespeare'in Kutsal Sanatı* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (trc. İhsan Durdu, İstanbul 2001). 5. *What is Sufism?* (London 1975). Tasavvufun kökeni, evren-selliği, doktrini, hususiliği, âdâbı gibi ko-nuların Batılı okuyucunun ilgisini çekecek biçimde anlatıldığı eser *Tasavvuf Nedir?* adıyla iki defa Türkçe'ye çevrilmiştir (İs-tanbul 1986; trc. Veysel Sezigen, İstanbul 2007). 6. *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination* (London 1976). 7. *Muhammed: His Life Based on the Earliest Sources* (London 1983). Hz. Peygamber'in şiretinin epik bir üslûpla anlatıldığı kitap, Ebûbekir Sirâceddin'in bütün dünyada en çok okunan ve çeşitli dillere tercüme edi-len eseridir. Pakistan ve Mısır tarafından her yıl verilen şiret ödülüne lâyık görülen eser Hz. Muhammed'in Hayatı: İlk Kay-naklara Göre adıyla Türkçe'ye çevrilmiş-tir (trc. Nazife Şişman, İstanbul 1991). 8. *The Eleventh Hour: The Spiritual Cri-sis of the Modern World in the Light of Tradition and Prophecy* (Cambridge 1987). Kitapta İncil'deki "on birinci saat" meselinden hareketle modern çağın olum-suz işaretleri tasvir edilmekte, bu işaret-lere rağmen mânevî bir hayat ve tekâmül için mevcut olan imkânlar açıklanmakta-dır. *Onbirinci Saat: Modern Dünyanın Manevi Bunalımı* adıyla Türkçe'ye ter-cüme edilmiştir (trc. Ufuk Uyan, İstanbul 1989). 9. *Symbol and Archetype: A Study of the Meaning of Existence* (Cambridge 1991). Gelenekselci bakış açı-sından semboller ve sembolizm konusun-un ele alındığı eser sembollerin uluhiyyet, varlık mertebeleri, insanın mertebesi ve melekeleri, tabiattaki nesnelere iliş-kisi bakımından Hıristiyanlık ve İslâmiyet'e referansla tahlilini içermektedir. *Simge ve Kökenörnek: Oluşun Anlamı Üzeri-ne* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Sü-leyman Sahra, Ankara 2003). 10. *Mecca: From Before Genesis Until Now* (Lon-don 2004). Kırk altı sayfalık kitap bir Mek-ke ve hac rehberi mahiyetindedir. Eserde yazarın 1948 ve 1976 yıllarında yaptığı hac ziyaretleri sırasındaki gözlemleri de yer almaktadır. 11. *A Return to the Spirit: Questions & Answers* (Louisville 2005). Müellif kitabın girişinde seyrü sülûk ha-yatını anlatmıştır. Eserde "Ağlama ve gül-menin mânevî değeri nedir?"; "Medeniye-

tin mânevî ehemmiyeti nedir?"; "Âhirete Kur'an'ın yaklaşımı ve tasavvufla irtibatı nedir?" gibi sorulara cevaplar verilmeye çalışılmıştır. **12.** *Splendours of Qur'ân Calligraphy and Illumination* (Vaduz 2004). Kur'an'ın nüshalarından hat örneklerinin sergilendiği esere Galler Prensi H. R. H. Charles bir takdim yazısı yazmıştır. **13.** *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy* (Bloomington 2007). Yazarın *Studies in Comparative Religion, The Islamic Quarterly* gibi dergilerde yayımlanan makalelerinden derlenmiştir. **14.** *The Holy Qur'an: Translations of Selected Verses* (Cambridge 2007). Ürdün'deki The Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought adlı enstitünün yönetim kurulu üyesi olan Ebûbekir Sirâceddin, bu müessese tarafından yayımlanmak üzere Kur'an'ı İngilizce'ye çevirmeye başlamış, ancak ölümü üzerine çeviri tamamlanamamıştır. Bu kitapta Sirâceddin'in yapabildiği kadar çeviriyle diğer kitap, makale ve konuşmalarında geçen sûre ve âyet çevirileri bir araya getirilmiştir. Ira B. Zinman, Shakespeare'e bakışı üzerine *Shakespeare's Spirituality: A Perspective: An Interview with Dr. Martin Lings* (Bloomington 2007), Ovidio Salazar, hac izlenimleri üzerine *Circling the House of God: Reflections of Martin Lings on Hajj* (London: Archetype) adlı iki DVD filmi hazırlamıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Reza Shah-Kazemi, "A Tribute to Martin Lings on the Occasion of His 90<sup>th</sup> Birthday", *Sophia*, V/2, Oakton 1999; a.mf., "A Truly Holy Soul: A Tribute to Martin Lings, Shaykh Abu Bakr Siraj ad-Din, 1909-2005", *Q-News*, sy. 363, Middlesex 2005; *Sophia*, XI/1, Martin Lings özel sayısı (2005); "Tributes to Dr. Martin Lings (1909-2005)", *Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity*, sy. 15, British Columbia 2005; Hamza Yusuf, "A Spiritual Giant in an Age of Dwarfed Terrestrial Aspirations", *Q-News*, nr. 363 (2005); E. Clark, "That is the Man Who Speaks to Flowers and Who is Much Loved", a.e.; Uniza Karim, "The Heart of Illumination", a.e.; Muzaffar Iqbal, "Into His Lord's Mercy: Remembering Martin Lings", *Islam and Science: Journal of Islamic Perspectives on Science*, III/2, Canada 2005, s. 175-188; Muhammad Suheyl Umar, "The Scholar Poet: Sh. Abu Bakr Siraj al-Din (Dr. Martin Lings)", *Iqbal Review*, XLVI/2-4, Karachi 2005; K. Critchlow, "Dr. Martin Lings", *Temenos Academy Review*, sy. 8, London 2005.



RIZÂ ŞAH KÂZİMİ

#### SİRÂCEDDİN el-HİNDÎ

(bk. GAZNEVÎ, Ömer b. İshak).

#### SİRÂCEDDİN el-URMEVÎ

(سراج الدين الأرموي)

Ebû's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd  
b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid el-Urmevî  
(ö. 682/1283)

Şâfiî âlimi.

594 (1198) yılında Azerbaycan'ın Urmîye (Urûmiye, bugün İran'ın Rızâiye) şehrinde doğdu. Kaynaklarda Tenûhî nisbesiyle de anılır. Ancak Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd, Urmevî'nin kendi neşri olan *et-Taḥşîl mine'l-Maḥşûl* adlı eserine yazdığı önsözde Kürt asıllı diye bilinen müellifin Yemenli bir Arap kabilesi olan Tenûh ile ilgisine dair bilgi bulamadığını, ailesinin Yemen'den Azerbaycan'a göçmüş bir Arap kabilesine mensup olabileceğini belirtir. Öğrenimine Urmîye'de başlayan Sirâceddin, Musul'a giderek akfî ve dinî ilimlerde iyi bir öğrenim gördü. Hocalarından sadece Musul'un en büyük âlimi olarak bilinen, dinî ilimler yanında felsefe, mantık, tıp, matematik ve astronomide dönemin tanınmış âlimleri arasında yer aldığı, Tevrat ve İncil'i yorumlamada yahudi ve hıristiyan âlimlerinden daha ileride bulunduğu bildirilen Kemâleddin İbn Yûnus'un ismi zikredilmektedir (Sübki, VIII, 378-380). İbn Yûnus'un bilhassa Fahreddin er-Râzî'nin eserlerini çok iyi incelediği ve bir Râzî uzmanı olduğu belirtilmektedir. Sirâceddin el-Urmevî'nin Râzî'ye ait eserlere ilgi göstermesinde ve Râzî'nin bazı eserlerini ihtisar veya şerhetmesinde hocasının tesiri olduğu anlaşılmaktadır.

Müellifi bilinmeyen *Menâkıb-i Evhadüddîn Hâmid b. Ebi'l-Faḥr Kirmânî*'de anlatıldığına göre (s. 91-92) Evhadüddin ile tanışmak için Malatya'ya giden Urmevî, Sultan I. Alâeddin Keykubad tarafından karşılanarak kendisine büyük itibar gösterilmiş, cami mescidinin karşısında bir medreseye yerleştirilip tadrîsle görevlendirilmiştir. Daha sonra Dimaşk'a, oradan Mısır'a geçen Urmevî'nin buralardaki hayatı ve ilmî faaliyetleri hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un iktidarı döneminde (1240-1249) Urmevî'yi imparatora (VII. Haçlı Seferi'nin lideri IX. Saint Louis) elçi olarak gönderdiği, imparatorun ona büyük itibar gösterip ihسانlarda bulunduğu, Urmevî'nin de yazdığı bir mantık kitabını imparatora ithaf ettiği yolundaki bilgiler (İbn Vâsil, IV, 247) onun devlet adamları nezdinde kazandığı itibarı göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Tahtına yeni oturan Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-

Muazzam Turan Şah'ın, Mısır'ın Mansûre şehrinde bulunduğu sırada 647 Zilhiccesinde (Mart 1250) huzuruna davet edip ilmî münazarada bulunduğu İzzeddin İbn Abdüsselâm ve Mısır kadısı İmâdüddin Kâsım b. Hibetullah gibi âlimlerin arasında Sirâceddin el-Urmevî'nin de yer alması (Makrîzî, II, 351) onun Musul'da iken hatırı sayılır bir âlim seviyesine ulaştığını ortaya koymaktadır.

Mısır'dan Konya'ya giden Urmevî asıl şöhretine burada ulaştı ve başta *Leḫâ'ifü'l-ḫikme* olmak üzere birçok eserini burada yazdı. Urmevî'nin hangi tarihte Konya'ya geldiği bilinmemekle beraber *Leḫâ'ifü'l-ḫikme*'nin mukaddimesinde eserini 655 (1257) yılının sonlarında Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. İzzeddin Keykâvus'un hizmetinde bulunduğu sırada kaleme aldığını ve hükümdara sunduğunu yazmakta ve bu bilgiden Konya'ya belirtilen tarihte veya daha önce geldiği anlaşılmaktadır. Urmevî'nin ulemânın büyük itibar gördüğü Konya'ya yerleşmesinde Moğol istilâsının rolünün olabileceği kaydedilmektedir. Sultan III. Gıyâseddin Keyhüsrev'in tahta geçtiği 664'ten (1266) önce Urmevî Konya kadısı idi (Aksarâyî, s. 69). Onun, 675 (1277) yılında II. İzzeddin Keykâvus'un oğlu, Cimri lakabıyla tanınan Alâeddin Siyavuş ile iş birliği yapan Karamanoğlu Mehmed Bey kumandasındaki isyancılar tarafından Konya'nın baskına uğrayacağını haber alan Konya halkını şehri savunmaya teşvik etmesi, bu maksatla bir fetva çıkardığı gibi bizzat kendisinin surlara çıkarak saldırganlara ok atması III. Keyhüsrev tarafından büyük bir memnuniyetle karşılandı. Sultan ona takdirlerini bir mektupla bildirdi, ihسانlarda bulundu ve kendisini Rum ülkesinin (Anadolu) başkadılığı göreviyle taltif etti (İbn Bîbî, s. 212).

Ahmed Eflâkî, "Akfî ve naklî bütün ilimlerde ikinci bir Şâfiî idi" şeklinde övdüğü Urmevî ile çağdaşı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî hakkındaki bazı anekdotlardan bahseder. Bir defasında Kadı Sirâceddin, henüz "halinin başlangıcında" Mevlânâ'ya bazı sorular yöneltmek suretiyle ilmî konularda kendisini denemek için bir plan hazırlamış, ancak Mevlânâ bir kerametle soruları duymadan cevaplandırmıştır (*Âriflerin Menkıbeleri*, I, 443-444). Daha sonra Konya'nın önde gelen bazı âlimleri Kadı Sirâceddin'e gelerek haram olmasına rağmen halkın rebaba ve semâ âyinine rağbet etmesinden, özellikle Mevlânâ'nın ilim ve fazilette üstün bir mertebede olduğu halde bu bid'atların yayılmasına öncülük etmesinden yakınmışlar, kadıdan bunu ön-

lemesini istemişler, ancak Urmevî, Mevlânâ'nın zâhir ilimlerdeki mertebesini hatırlatıp aleyhte hüküm vermekten kaçınmıştır. Bu âlimler, Mevlânâ'ya gönderdikleri dinî ve akli ilimlerdeki bazı sorularla onu müşkül duruma düşürmek istemişlerse de Mevlânâ'nın bütün soruların cevaplarını yazılı olarak vermesi üzerine Kadî Sirâceddin'in huzuruna gelerek pişmanlıklarını ifade etmişlerdir (a.g.e., I, 178-180). Mevlânâ'nın cenaze namazını kaldırmak için Sadreddin-i Konevî öne çıkmış, ancak yaşadığı mânevî hal sebebiyle fenalık geçirdiği için namazı Sirâceddin el-Urmevî kaldırmıştır (Ferîdün-i Sipehsâlâr, s. 114-115).

Sirâceddin el-Urmevî 682 (1283) yılında Konya'da vefat etti. Bütün kaynaklar onun felsefe, mantık, cedel, kelâm, fıkıh ve fıkıh usulü, tefsir, hadis gibi akli ve nakli ilimlerdeki dirayetinden övgüyle söz eder. Bunlardan Kerîmüddin Aksarâyî Urmevî'nin ölümünden bahsederken, "İlmin âlimi, faziletler denizi, şeriat göğünün güneşi; akli ve nakli ilimlerde dünya âlimlerini geride bırakan; dünya fâzıllarının faydalı meclisine yönelik Konya'da toplandıkları Sirâceddin el-Urmevî hayata veda etti, etrafındakiler de dağıldı" der (Müsâmeretü'l-ahbâr, s. 94). Bununla birlikte Urmevî'nin Konya'daki öğretim faaliyetleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda sadece iki öğrencisinin ismi geçmekte olup bunlardan Safiyyüddin el-Hindî ondan akli ilimleri tahsil etmiştir (Yâfiî, IV, 272). Bilhassa fıkıhtaki yetkinliğiyle tanınan diğer öğrencisi Tâceddin el-Kürdî, Orhan Gazi tarafından İznik Medresesi müderrisliğine getirilmiştir (Taşköprizâde, eş-Şekâ'ik, s. 7-8). Bağdâdî, Hedîyyetü'l-'ârifîn'de (II, 406) ikisinin ismi de Mahmud olan Sirâceddin el-Urmevî ile Mısırlı Safî el-Urmevî'yi (ö. 723/1323) birbirine karıştırmış ve ikincisine ait bazı kitapları birincisine nisbet etmiştir.

**Eserleri. 1. Letâ'ifü'l-hikme.** Temel felsefe problemleri hakkında yazılmış Farsça hacimli bir eserdir. Müellif, mukaddimede eseri 655 (1257) yılının sonlarında Selçuklu Hükümdarı II. İzzeddin Keykâvus'un hizmetinde bulunduğu sırada yazdığını ve hükümdara ithaf ettiğini bildirmektedir. "Hikmet-i İlmî" ve "Hikmet-i Amelî" başlıklı iki bölümden meydana gelen eserin yedi babdan oluşan birinci bölümünde bilginin mahiyeti ve değeri, bilgi çeşitleri, bilgiye konu olan nesnelerin kısımları, vâcibü'l-vücûdun ispatı ile Allah'ın celâl ve cemâl sıfatlarından başlamak üzere usulü'd-dînin başlıca konuları, isbât-

vâcibe dair kozmolojik deliller, ruhun mahiyeti, insanî ruhların mertebeleri, ruha ait güçlerin dereceleri üzerinde durulmuştur. Bu bölümün son babı peygamberliğin ispatına dairdir. İkinci bölüm dört bab halinde düzenlenmiş olup birinci babda bazı ön bilgiler verildikten sonra ikinci babda "Siyâset-i Bedenî" başlığı altında ahlâkın mahiyeti, fazilet, iyi ve kötü huylar, huyların eğitimle değişip değişmeyeceği gibi geleneksel ahlâk konuları işlenmiştir. Üçüncü bab ev yönetimi (aile ahlâkı), son bab ise ülke yönetimi (siyaset ahlâkı) hakkındadır. Hükümdar ve ümerâda bulunması gereken nitelikler, meşveretin önemi, vezirlik, emirlik, meliklik ve hilâfetin mânaları gibi konuların yer aldığı bu bab, on kural olarak özetlenen yöneticilerle yönetilenler arasındaki haklar ve sorumluluklarla sona erer. Eser, müellifin vefatından iki yıl sonra istinsah edilen Paris Bibliothèque Nationale'deki nüshasının Kudüs'te ve İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan diğer yazmalarıyla karşılaştırılarak (neşredenin girişi, s. 46-56) Gulâm Hüseyin Yûsufî tarafından uzun bir mukaddime, sonunda açıklayıcı notlar ve ayrıntılı fihristle birlikte neşredilmiştir (Tahrân 1340, 1351; eserin yazmaları için bk. Mu'cemü'l-mahtûât, III, 1493). **2. Metâli'ul-envâr.** Klasik mantık konularının özet halinde ele alındığı bir eser olup medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, Fâtih Sultan Mehmed'in isteği üzerine Hızır Bey tarafından bazı ilâvelerle Farsça'ya çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2488). Çok sayıda şerhi yapılmış olan eserin en meşhur şerhi Kutbüddin er-Râzî'nin hazırladığı, Ebû Said Bahadır Han'ın veziri Gıyâseddin Muhammed b. Reşîdüddin Fazlullah'a ithaf edilen *Levâmî'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr* adlı geniş kapsamlı çalışmadır. Eser Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin bu şerhe yaptığı hâşiye ile birlikte basılmıştır (İstanbul 1303; yazmaları ve şerhleri için ayrıca bk. *et-Taḥşîl*, neşredenin girişi, I, 54-57; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1717; Brockelmann, *GAL*, I, 614; *Suppl.*, I, 848-849; Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1731-1737). **3. Beyânü'l-haḡ.** Felsefe ve mantık konusundadır (*Keşfü'z-zunûn*, I, 261; Ziriklî, VIII, 42; Rescher, s. 440; yazmaları için bk. *Mu'cemü'l-mahtûât*, III, 1493). **4. el-Mendhic.** Bu eser de mantık ve felsefe konularını içerir. Taşköprizâde son üç eserin mantık ve hikmet alanında geniş ilgi gördüğünü söyler (*Miftâhu's-sa'âde*, I, 297). **5. Şerḡu'l-İşârât ve't-tenbihât.** İbn Sînâ'ya ait eserin şerhidir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 95; Ziriklî, VIII, 42; Rescher, s. 440). **6. er-Resâ'il.** Cedel hakkındadır

(Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 305; *Keşfü'z-zunûn*, I, 902). **7. Tehzîbü'n-Nüket.** Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin *Kitâbü'n-Nüket*'inden istifade ile yazılmıştır (*et-Taḥşîl*, neşredenin girişi, I, 60; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 305). *en-Nüket fi'l-mesâ'ili'l-ḡilâfiyye fi'l-fıḡh* adıyla da kaydedilen eserde (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3721/3, vr. 111-128) Şâfiî ile Ebû Hanîfe arasında ihtilâflı olan beş mesele cedel metoduyla tartışılmıştır. **8. Şerḡu'l-Mucez fi'l-manḡik.** Efdalüddin el-Hüncî'ye ait eserin şerhidir (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 838; Rescher, s. 440). **9. Lübbü'l-Erba'in.** Fahreddin er-Râzî'nin *Kitâbü'l-Erba'in fî usûli'd-dîn*'inin muhtasarıdır (Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 297; *Keşfü'z-zunûn*, I, 61). Eserin bir nüshası Süleymaniye (Cârullah Efendi, nr. 1252), bir diğeri Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 1783) kütüphanelerinde kayıtlıdır. **10. et-Taḥşîl mine'l-Maḡşûl.** Fahreddin er-Râzî'ye ait usul-i fıḡha dair eserin muhtasarı olup Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd tarafından geniş bir mukaddime ile birlikte iki cilt halinde neşredilmiştir (Beirut 1408/1988). Bedreddin Muhammed b. Es'ad et-Tüsterî esere *Hallü 'uḡadi't-Taḥşîl* adıyla bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 515; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1848). **11. Şerḡu'l-Vecîz.** Gazzâlî'ye ait eserin şerhidir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 2002; Ziriklî, VIII, 42; yazmaları için bk. *Mu'cemü'l-mahtûât*, III, 1493). Taşköprizâde eser hakkında, "(Abdülkerîm b. Muhammed) er-Râfiî'nin fıḡha dair *el-Vecîz*'inin şerhi olduğu söylenir" der (*Miftâhu's-sa'âde*, I, 297). Taşköprizâde, buradaki *el-Vecîz* ile Râfiî'nin Gazzâlî'ye ait *el-Vecîz* için yazdığı şerh, ta'lik ve ihtisar mahiyetindeki eserlerden birini kastetmiş olmalıdır (bu eserler için bk. *DİA*, XXXIV, 395-396). **12. Ğâyâtü'l-Âyât.** Fahreddin er-Râzî'nin *el-Âyâtü'l-beyyinât*'ının şerhidir (İskenderiye Ktp., nr. 1975).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Sirâceddin el-Urmevî, *Letâ'ifü'l-hikme* (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufî), Tahrân 1340 ḡş., s. 6-7, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9-59; a.mlf., *et-Taḥşîl mine'l-Maḡşûl* (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Beirut 1408/1988, neşredenin girişi, I, 15-62; *Menâkıb-ı Evḡadüddîn Ḥamîd b. Ebi'l-Faḡr Kirmânî* (nşr. Bedüzzaman Fürûzanfer), Tahrân 1347 ḡş., s. 91-95; İbn Bîbî, *el-Evâmîrü'l-Alâiyye: Selçukname* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, s. 212; İbn Vâsil, *Müfericü'l-kürûb*, IV, 247; Ferîdün-i Sipehsâlâr, *Risâle: Mevlânâ ve Etrafındakiler* (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1977, s. 89-90, 114-115; Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-ahbâr* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 69, 94; Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkubeleri* (trc. Tahsin Yazıcı), Ankara 1953, I, 178-180, 443-444; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cennân*, IV, 272; Sübkî, *Ṭabakât* (Tanâhî), VIII, 378-

380; İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-nebih fi ey-yâmi'l-Manşûr ve benih* (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1976, I, 87; Makrîzî, *es-Sülûk*, II, 351; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 297-299, 305; a.m.f., *eş-Şekâ'ik*, s. 7-8; *Keşfü'z-zunûn*, I, 61, 95, 261, 902; II, 1717, 2002; Brockelmann, *GAL*, I, 614; *Suppl.*, I, 838, 848-849; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 406; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, XII, 155; Zirikî, *el-A'lâm*, Beyrut 1389/1969, VIII, 42; N. Rescher, *Te'avvürü'l-mantîkî'l-Ârabî* (nşr. M. Mehrân), Kahire 1985, s. 439-441; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmi'u's-şûrûh ve'l-havâşî*, Ebüzabî 1425/2004, III, 1731-1737; *Mu'cemü'l-mahtûâtü'l-mevcûde fi mektebâti İstânbûl ve Ânâtüli* (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1492-1493; Şerafettin Gölcük, "Kitâbü'l-Erbâin", *DİA*, XXVI, 100; Ferhat Koca, "el-Mahsûl", *a.e.*, XXVII, 392; Bilal Aybakan, "Râfi, Abdülkerîm b. Muhammed", *a.e.*, XXXIV, 395-396; Süleyman Ahmed el-Âbid v.dğr., "el-Urmevî, Ebü's-Senâ Sirâceddîn Maḥmûd", *Mu.AU*, I, 482-485.



MUSTAFA ÇAĞRICI

## es-SİRÂCİYYE

(bk. el-FERÂİZÜ'S-SİRÂCİYYE).

### SİRÂFÎ, Ebû Saîd

(أبو سعيد السيرافي)

Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî (ö. 368/979)

Basra dil mektebine mensup Arap dili ve edebiyatı âlimi, Hanefî fakihî.

284 (897) yılında Basra körfezinde bir liman şehri olan Sîrâf'ta doğdu. Babası Bihzâd bir Mecûsî idi. Müslüman olunca oğlu Sîrâfî onun adını Abdullah olarak değiştirdi. İlk öğrenimini Sîrâf'ta gördü. Yirmi yaşlarında Uman'a gidip bir süre Hanefî fıkıhı tahsil ettikten sonra Sîrâf'a döndü. Ardından Askerimükrem'e giderek Mu'tezilî Muhammed b. Ömer es-Saymerî'den fıkıh ve kelâm dersleri aldı. Bir yandan da astronomi ve matematik okudu. Daha sonra Bağdat'a geçip İbn Mücâhid'den kıraat, İbnü's-Serrâc, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, İbn Düreyd ve Ebû Bekir Mebremân'dan dil dersleri aldı. İbn Ziyâd en-Nisâbü'rî ve Muhammed b. Ebû'l-Ezher'den hadis okudu. Hattat İbn Mukle de onun hocaları arasında anılır. Sîrâfî'nin kendisinden lugat tahsil ettiği İbn Düreyd ile kıraat aldığı İbn Mücâhid'e nahiv, kendisinden nahiv dersleri aldığı İbnü's-Serrâc'a kıraat, Mebremân'a ise matematik dersleri verdiği kaydedilir (Hatîb, VII, 342). Bağdat'ta şiirle diğer edebî ve dinî ilimlerin yanında

matematik, geometri ve astronomi okumaya devam ederken bu konularda Batlamyus ve Öklid'in eserlerinden yararlandı. Ayrıca miras hukuku (ferâiz) dersleri de alan Sîrâfî Hanefî fikhında yoğunlaştı.

Kâdilkudât İbn Ma'rûf (Ubeydullah b. Ahmed), aynı zamanda hocası olan Sîrâfî'yi kendisine vekâleten önce Doğu Bağdat, ardından Doğu ve Batı Bağdat kadılığına tayin etti. Sîrâfî'ye çok değer veren Hanefî fakihî Kerhî de onun için Rusâfe Camii'nde bir halka oluşturdu ve Sîrâfî elli yıl süreyle burada Hanefî mezhebine göre fetva verme görevini yürüttü. Bir taraftan da başta Arap dili ve edebiyatı olmak üzere kıraat, hadis, fıkıh, ferâiz, kelâm, mantık, matematik, geometri gibi çeşitli alanlarda dersler verdi. Hayatının sonuna kadar devam ettirdiği bu dersleriyle aralarında Başkadî İbn Ma'rûf, İbn Hâleveyh, İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Ali b. İsâ er-Rabaî, Ali b. Müstenir, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ebû'l-Ganâim Muhammed b. Ahmed el-Lugavî, Haddâdî, İbnü'l-Felekî, Sâhib b. Abbâd ve kendi oğlu Yûsuf b. Hasan es-Sîrâfî gibi âlimlerin de bulunduğu öğrenciler yetiştirdi. 2 Receb 368'de (3 Şubat 979) Bağdat'ta vefat etti ve Hayzurân Mezarlığı'na defnedildi. Sîrâfî fetva görevleri, verdiği dersler ve kadılık için ücret almaz, devlet adamı ve ileri gelenlerden hediye kabul etmez, kitap istinsah ederek geçimini sağlardı. Çok sayıda ilim adamı Sîrâfî'nin eserlerinden yararlanmış ve ondan nakiller yapmıştır. İbn Sîde, Ebû'l-Bekâ İbn Yaîş, Radî el-Esterâbâdî ve İbn Hişâm en-Nahvî bunlardan bazılarıdır. Ancak Ebû Ali el-Fârisî ve Ebû'l-Ferec el-İsfahânî gibi Sîrâfî'yi kiskanıp rekabete giren âlimler de olmuştur.

Fikhî konulardaki özgün görüşleri sebebiyle özel ilgi gören Sîrâfî'ye her seviyeden devlet adamları mektuplar yazar, çeşitli konularda görüşlerini sorar ve kendisine "imâmü'l-müslimîn, şeyhülislâm" gibi unvanlarla hitap ederlerdi. Öğrencisi Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Sîrâfî'nin seyidü'l-ulemâ olduğunu, diğer ilim adamlarının da onu hocaların hocası ve büyük bir âlim olarak kabul ettiğini belirtmiş, oğlu Ebû Muhammed Yûsuf ise babasının özellikle *el-İknâc* adlı eseriyle nahvin güçlüklerini ortadan kaldırarak onu kolay anlaşılır hale getirdiğini söylemiştir (Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VIII, 149). Basra ekolüne mensup olduğu halde Kûfeli dil âlimlerine karşı taassup göstermez, görüşlerinden yararlanır ve onlardan nakillerde bulunurdu. Sibeveyhi'yi çok iyi bilip takdir etmesine rağmen zaman zaman benimsemediği fikirleri olmuş,

başkalarının görüşlerini onunkine tercih etmiştir. Mu'tezilî olmakla birlikte bu tarafını gösteren herhangi bir tavrına rastlanmamış, bunun yanında söz konusu mensubiyeti cedelci tarafının gelişip münazaralarda üstün gelmesinde katkıda bulunmuştur. İlmî konularda son derece titiz ve dürüst olup neyin kime ait olduğunu ve kimden aldığını söyler, şüphesi varsa onu da ifade ederdi. O dönemde yapılan bir tasnife göre dil âlimleri söyledikleri anlaşılmayanlar, kısmen anlaşılabilirler ve tam anlaşılabilirler olmak üzere üçe ayrılmış, Sîrâfî söyledikleri tam anlaşılabilirler olarak gösterilmiştir.

Sîrâfî mantıkçı Mettâ b. Yûnus ve filozof Ebû'l-Hasan el-Âmirî ile dil, felsefe ve mantık konularında münazaralar yapmış, bu münazaralarda çok başarılı olmuştur. Mettâ b. Yûnus'la Vezir Ebû'l-Feth İbnü'l-Amîd'in meclisinde yaptığı münazarada (326/938) lafiz-mâna ilişkisiyle sözün doğrusunu ve yanlısını belirlemede nahiv ve mantık bilimlerinin hangisinin daha belirleyici olduğu meseleleri tartışılmış, Sîrâfî'nin mantığı, cedel gücü ve üslup güzelliğiyle gösterdiği başarı orada bulunan herkesi hayrete düşürmüştür. Bu münazarada onun dil ve fıkıhı, yani Arap ve İslâm kültürünü, Mettâ b. Yûnus'un da felsefe ve mantığı, dolayısıyla Yunan kültürünü temsil ettiği söylenmiştir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâc*, I, 109-128). Ebû'l-Hasan el-Âmirî ile olan münazarasında (364/974) Sîrâfî seksen yaşını geçmişti. Münazaranın konusu bismelenin başındaki "bi-" harf-i cerrinin anlamlarıyla ilgiliydi.

**Eserleri.** 1. *Aḥbârü'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn* (*Aḥbârü'n-nühât*). Basra dil ekolüne mensup nahiv âlimlerinin kısa biyografilerine, dil ve edebiyatla ilgili tartışmalarına, haklarındaki bazı anekdot ve haberlere dairdir. Eser Fritz Krenkow (Beyrut 1936), Tâhâ Muhammed ez-Zeynî – Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî (Kahire 1374/1955) ve Muhammed İbrâhim el-Bennâ (Kahire 1405/1985) tarafından yayımlanmıştır. 2. *İdgâmü'l-kurrâ* (nşr. Muhammed Ali Abdülkerîm er-Rudeynî, Kahire 1405/1984). 3. *Mâ zekerehü'l-Küfiyyün mine'l-idgâm*. Kûfe âlimlerinin on bir meseleye dair görüşlerini ele alan bir risâledir (nşr. Sabîh Hammûd eş-Şâtî, *el-Mevrid*, XII/2 [Bağdat 1983], s. 127-150; Cidde 1405/1985). 4. *Şan'atü's-şî'r ve'l-belâğa*. Düzgün nazım ve nesrin esaslarına dair olan eserin kaynaklarda adı bu şekilde geçmektedir (meselâ bk. Yâkût, VIII, 150). Ancak Ca'fer Mâcid'in Sîrâfî'ye ait olarak yayımladığı (Beyrut 1995), vezin-



kafiye meseleleriyle şiir zaruretlerini ele alan *Şan'atü's-şîr ve'l-belâğa* adlı eserin Ebü'l-Hasan el-Arûzî'nin *Kitâb fi'l-'Arûz'u* olduğu iddia edilmiştir (Mahmûd M. et-Tanâhî, XL/2 [Kahire 1417/1996], s. 159-214). **5. Şerhu Kitâbi Sibeveyhi.** Sîrâfî'nin şöhretini sağlayan en önemli ve hacimli eseridir. Nahiv ve lugat alanındaki geniş bilgisinin ürünü olan bu şerh kendisi henüz hayattayken tanınmıştı. Ebû Ali el-Fârisî ile taraftarları eseri kıskanmış, eleştirip hatalarını tesbit etmek için çok gayret göstermişlerse de herhangi bir hata bulamamışlardır. Öğrencisi Ebû Hayyân et-Tevhîdî şerhin Sîrâfî'nin el yazısıyla orijinalinin 3000 varak olduğunu ve hiç kimsenin bu konuda o ayarda bir eser yazmadığını söylemiştir (*el-İmtâ'*, I, 131). Daha sonra bu alanda eser telif edenler bu şerhten çok yararlanmışlardır. Şerh önce *el-Kitâb*'in Bulak baskısının kenarında özet olarak *Takrîrât ve zübed min şerhi Ebî Sa'îd es-Sîrâfî* adıyla basılmış (1317/1899), daha sonra Abdülmün'im Fâiz (Dımaşk 1983) ve bir komisyon (Ramazan Abdüttevâb, Mahmûd Fehmî Hicâzî, Muhammed Hâşim Abdüddâim) tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1986). Eserde şiirle ve şiir şâhidleriyle ilgili geniş bilgiler verilmiş, özellikle şiir zaruretleri üzerinde çok durulmuştur. Bu bilgileri Ramazan Abdüttevâb (*Żarûretü's-şîr*, Beyrut 1405/1985) ve Avad b. Hamed el-Kûzî (*Mâ yahtemilü's-şîr*, Kahire 1409/1989, 1412/1991) Sîrâfî'ye ait müstakil birer eser olarak neşretmiştir. **6. Şerhu şevâhidi'l-Kitâb** (*Şerhu ebyâti Sibeveyhi*). Esved el-Gundicânî'nin *Fürhatü'l-edeb* adıyla bu şerhe red-diye yazdığı ifade edilmektedir (İbnü'l-Kiftî, II, 169). Eser M. Ali R. Hâşim tarafından Kahire'de (1394/1974) ve Muhammed Ali Sultânî tarafından *Şerhu ebyâti Sibeveyhi* adıyla bir derginin iki sayısında (*el-Mecma'u'l-İlmî*, Dımaşk 1976-1977) neşredilmiştir. Oğlu Yûsuf es-Sîrâfî'ye nisbet edilen ve aynı ismi taşıyan şerh de babasına ait şerhin gözden geçirilmiş şekli olmalıdır. **7. Fevâ'ittü Kitâbi Sibeveyhi min ebniyeti kelâmi'l-'Arab** (nşr. Muhammed el-Bekkâ, *Meurid*, XXVIII/3 [Bağdat 1421/2000], s. 119-120). **8. Elifâtü'l-kağ' ve'l-vaşl.** İbnü'l-Kiftî bu eserin 300 varak olduğunu söyler (*İnbâhü'r-ruvât*, I, 314). **9. el-İknâ' ii'n-naḥv** (*el-Muknî'*). Müellif eserin telifi bitmeden vefat ettiği için oğlu Yûsuf tarafından tamamlanmıştır (Ebü'l-Alâ el-Maarrî, s. 424). **10. Cezîretü'l-'Arab.** Yâkût *Mu'cemü'l-büldân*'ında bu eserden yararlanmış. Sîrâfî bu kitabında dâbbetü'l-arzın Cezîretü'l-arap'tan

çıkacağını ileri sürmüştür (Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 11, 138). **11. el-İgrâb fi'l-i'râb.** Cambridge Kütüphanesi'nde bir nüshasının bulunduğu kaydedilmektedir (Brockelmann, *GAL*, II, 188). **12. el-Müdḥal ilâ Kitâbi Sibeveyhi.** Sîrâfî'nin, bu eserini öğrencisi Hüseyin b. Merdeveyh el-Fârisî'ye anlatırken onun şahsında öğrencilerine önemli tavsiyelerde bulunduğu nakledilmektedir (Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, VIII, 153). **13. Şerhu Maḳşûreti İbn Düreyd.** İbn Düreyd'in Nişâbur Valisi İsmâil b. Abdullah el-Mikâlî'yi övdüğü ve İran yolculuğu ile Basra özlemine tasvir ettiği kasidesinin şerhidir (Brockelmann, *GAL*, I, 504). **14. el-Vaḳf ve'l-ibtidâ'** (İbnü'n-Nedîm, s. 68). **15. Şerhu şevâhidi'l-Cemhere fi'l-luğa.** İbn Düreyd'in *el-Cemhere*'sinin Leiden yazmasında mevcut olan bu şerhlere Fritz Krenkow'un neşrinde (Haydarâbâd 1345/1925) yer verilmiştir. **16. Cüz' fihî te'âlîk mine'n-naḥvi ve'l-luğati ve ebyâtü me'ânin** (nşr. M. Abdülmuttalib el-Bekkâ – Mey Fâzil el-Cübûrî, *el-Meurid*, XXVIII/2 [1421/2000], s. 62-91). Sîrâfî'ye şu eserler de nisbet edilmektedir: *en-Nâsiḥ ve'l-mensûḥ fi'l-Ḳur'ân*, *el-Medḥal ilâ Kitâbi Sibeveyhi*, *Esmâ'ü Cibâli Tihâme*, *Mesâ'il*. Son eser nahiv, lugat, şiir, Kur'an ve hadis ile ilgili 1500 soru ve cevabını içerir. İbnü'l-Kiftî, Sîrâfî hakkında *el-Müfid fi aḥbârî Ebî Sa'îd* isimli "güzel" bir kitap yazdığı için *İnbâhü'r-ruvât*'ta (I, 313) onun hayatından kısaca söz ettiğini söylemektedir. Abdülmün'im Fâiz, Hasan İsmâil Abdürrâzık, D. S. Margoliouth, Tâhâ Abdurrahmâne, İbrâhim es-Sâmer-râî, Mahmûd M. et-Tanâhî, Muhammed Süleyman İbrâhim Fetih, M. M. F. Hegazî, Abdülhamîd A. Sâlim gibi birçok çağdaş araştırmacı Sîrâfî ile ilgili kitap, makale ve tez çalışması yapmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Sa'îd es-Sîrâfî, *Aḥbârü'n-naḥviyyine'l-Başriyyin* (nşr. M. İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/1985, neşredenin girişi, s. 5-21; a.mlf., *Mâ yahtemilü's-şîr* (nşr. Avad b. Hamed el-Kûzî), Kahire 1412/1991, neşredenin girişi, s. 13-22; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), s. 68; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese* (nşr. Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I, 107-131; a.mlf., *el-Muḳâbesât* (nşr. M. Fefvîk Hüseyin), Beyrut 1989, s. 68-86; Ebü'l-Alâ el-Maarrî, *Risâletü'l-ḡufrân* (nşr. Aîşe Abdurrahman), Kahire 1397/1977, s. 424; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 341-342; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elîbbâ'* (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkâ (Ürdün) 1405/1985, s. 127-129; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, VIII, 145-232; a.mlf., *Mu'cemü'l-büldân*, I, 11, 138; II, 123; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, I, 313-331; II, 169; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 360-361; Brockelmann, *GAL*, I, 115, 504; II, 188; *Suppl.*, I, 174; Sezgin, *GAS*, IX, 98-100; Abdülmün'im Fâiz, *es-Sîrâfî en-*

*Nahvi fi ḍav'i Şerhihi li-Kitâbi Sibeveyhi*, Dımaşk 1403/1983, tür.yer.; Hasan İsmâil Abdürrâzık, *Delâ'ilü'l-i'câz beyne Ebî Sa'îd es-Sîrâfî ve 'Abdül-kâhir el-Cürçânî*, Kahire 1991, tür.yer.; D. S. Margoliouth, "The Discussion Between Abû Bishr Mattâ and Abû Sa'îd al-Sîrâfî on the Merits of Logic and Grammer", *JRAS* (1905), s. 79-129; İbrâhim es-Sâmerrâî, "Ebû Sa'îd es-Sîrâfî ve Kitâbü Sibeveyhi", *ed-Dirâsâtü'l-edebîyye*, VI/3-4, Beyrut 1965, s. 249-264; Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, "Şan'atü's-şîr li's-Sîrâfî hüve Kitâbü'n fi'l-'arûz li-Ebî'l-Ḥasan el-'Arûzî", *MMMA* (Kahire), XL/2 (1996), s. 159-214; Taha Abderrahmane, "Discussion entre Abû Sa'îd al-Sîrâfî le grammairien et Mattâ b. Yûnus le philosophe", *Arabica*, XXV, Leiden 1978, s. 310-323; Geneviève Humbert, "al-Sîrâfî", *Et'* (İng.), IX, 668-669.



ZÜLFİKAR TÜCCAR

### SİRÂFÎ, Yûsuf b. Hasan

(يوسف بن الحسن السيرافي)

Ebû Muhammed Yûsuf b. Ebî Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî (ö. 385/995)

Arap lugat ve nahiv âlimi.

330 (942) yılında Bağdat'ta doğdu. Fars asıllı köklü bir aileye mensuptur. Arap dili ve edebiyatı âlimi ve Hanefî kadısı Ebû Sa'îd es-Sîrâfî'nin oğlu olarak daha çok İbnü's-Sîrâfî künyesiyle tanınır. Bir yandan geçimini sağlamak amacıyla yağ ticareti yaparken diğer yandan babasının verdiği Arap dili, lugatı ve grameriyle şiir ve aruzla ilişkin derslere katılarak kendini yetiştirdi. Babasının, öğrencilerine *İşlâhu'l-manḥik*'i (İbnü's-Sikkî) okuttuğu ve kendisinin de katıldığı bir derste Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin yakın dostu olan Bağdat Dârü'l-İlm kütüphanesi görevlisi Abdüsselâm el-Basrî'nin, Humeyd b. Sevr'e ait bir beyitte yaptığı i'rab hatasını düzeltmesi üzerine babasının duyduğu mahcubiyetten dolayı çok üzülen Sîrâfî ticareti bırakarak kendini tamamen ilme verdi, özellikle Arap sözlük bilimi ve gramerine derinleşti, daha çok şevâhid şerhi üzerinde çalıştı. Bu olayın tesiriyle ilk bilimsel çalışma olarak *İşlâhu'l-manḥik*'ta geçen şevâhidin şerhine dair bir eser kaleme aldı (İbn Hallikân, VI, 70).

İlim alanında babasının düzeyine ulaşmamış olsa da onun çizgisini sürdüren Sîrâfî, babasının Arap gramerini ilk defa yalın ve basit bir şekilde anlattığı *el-İknâ'* adlı kitabı iki ayrı kalemden çıktığı farzedilmeyecek derecede başarıyla tamamladı. Onun halefi olarak verdiği derslerde Arap lugat, gramer ve edebiyatına dair birçok eseri okuttu. Özellikle Mufaddal b.

Seleme'nin, Hafîl b. Ahmed'e ait *Kitâbü'l-'Ayn*'i tehzip ve ikmal ederek oluşturduğu hacimli lugatı *Kitâbü'l-Bârî'* ile ilgili verdiği dersler münasebetiyle onun hakkında açıklama ve ikmaller yaptı. Yalnız babasından istifade ettiği için çağdaşı âlimlerle irtibatı olmadı. Ancak babasının öğrencisi ve *el-İzâh*'ın (Ebû Ali el-Fârisî) şârihi, nahiv âlimi İbn Bakıyye Ahmed b. (Ebû) Bekir el-Abdî ile Arap dili ve gramerine ilişkin bazı meselelerde ilmî tartışmalar yaptığı kaydedilir (Yâkût, II, 237). Babası gibi zühd ve takvâ sahibi bir âlim olarak yaşayan İbnü's-Sîrâfî, 385 Rebûlevvelinin (Nisan 995) son çarşamba gecesi Bağdat'ta vefat etti. Cenaze namazını Hanefî müftüsü Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî kıldırdı. Şerîf er-Radî onun hakkında bir mersiye yazmıştır (*Divân*, I, 644).

**Eserleri. 1. Şerhu ebyâti İslâhi'l-manlık.** Esved el-Gundicânî (Hasan b. Ahmed), şerh hakkında *Qaydû'l-evâbid* adıyla tenkit mahiyetinde bir eser kaleme almışsa da zamanımıza ulaşmamıştır (nşr. Yâsîn Muhammed Sevvas, Dübey-Dimaşk 1992). **2. Şerhu ebyâti Kitâbi Sibeveyhi.** Babasına ait şerhin gözden geçirilmiş şekli olmalıdır (nşr. Muhammed Ali Reyih el-Hâşimî, I-II, Kahire 1394/1974; nşr. Muhammed Ali Sultânî, I-II, Dimaşk 1396/1976). Esved el-Gundicânî'nin bu şerh üzerine yazdığı *Fürhatü'l-edib* adlı eleştiri yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Ali Sultânî, Dimaşk 1981). **3. Şerhu ebyâti Kitâbi'l-El-fâz.** İbnü's-Sikkît'in eş anlamlı kelimelere dair eserinde geçen şâhid beyitlerin şerhidir (Sezgin, VIII, 133). **4. Şerhu ebyâti'l-Mecâz.** Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın *Mecâzü'l-Qur'ân*'ında yer alan şâhid beyitlerin şerhidir (*a.g.e.*, IX, 66). **5. Şerhu ebyâti Me'âni'z-Zeccâc.** **6. Şerhu ebyâti'l-Ğarîbi'l-muşannef.** Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın eserindeki şevâhidin şerhidir. **7. Şerhu'l-Faşih.** Sa'leb'in lugata dair *Kitâbü'l-Faşih*'inin şerhidir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Yûsuf b. Hasan es-Sîrâfî, *Şerhu ebyâti Sibeveyhi* (nşr. M. Ali Sultânî), Dimaşk 1396/1976, neşredenin girişi, s. 11-24; a.m.f., *Şerhu ebyâti İslâhi'l-manlık* (nşr. Yâsîn Muhammed es-Sevvas), Dimaşk 1992, neşredenin girişi, s. 9-25; Şerîf er-Radî, *Divân*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), I, 644; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 187; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, II, 237; XX, 60; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-rüvât*, I, 313; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 70; VII, 73; Safedî, *el-Vâfi*, I, 101; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 355; *Keşfü'z-zunûn*, I, 108; *Hediyyetü'l-'ârifin*, II, 549; Sezgin, *GAS*, VIII, 133; IX, 66; M. Sâlih et-Tikrîti, "İbnü's-Sîrâfî ve Kitâbü İslâhi'l-manlık li'bni's-Sikkît", *MMlir.*, XXXV/3 (1984), s. 238-256.



ZÜLFİKAR TÜCCAR

#### es-SÎRE ve AHBÂRÜ'L-EİMME

(السيرة وأخبار الأئمة)

Ebû Zekeriyâ el-Vercelânî'nin  
(ö. 471/1078)

İbâziyye âlimleri  
ve ileri gelenleriyle ilgili  
biyografi kitabı

(bk. VERCELÂNÎ, Ebû Zekeriyâ).

#### SÎREM

(bk. SREM).

#### SÎRET

(bk. SİYER ve MEGÂZÎ).

#### SÎRETÜ ANTERE

(bk. ANTERE KISSASI).

#### SÎRETÜ BENÎ HİLÂL

(سيرة بني هلال)

Benî Hilâl adı verilen  
kabileler topluluğunun  
Arap yarımadasından  
Kuzey Afrika'ya ve Mağrib'e  
hicretlerini ve mücadelelerini  
anlatan göç destanı.

Benî Hilâl, Yemen'den göç ederek Arap yarımadasının Necid bölgesine yerleşmiş, kabilenin ünlü kadınlarından olup hikâye seyri içinde toplumsal barışın önemli öncüsü kabul edilen Câziye, burada baş gösteren kuraklık ve açlık sebebiyle kardeşi Emîr Hasan b. Sirhân'a bir elçi göndererek durumun çok vahim olduğunu bildirmiş, o da daha büyük tehlikelerle karşılaşmamak için öncü bir gruptan sonra Mısır'a ve Kuzey Afrika'ya göç etmeye karar vermiştir. Mısır'da 444 (1052) yılında baş gösteren ve birkaç yıl süren kıtlıkla Halife Müstansır-Billâh zamanında ekonomik sıkıntıdan doğan siyasî kriz Benî Hilâl'in Afrika'ya göç ettiği döneme rastlar (Benî Hilâl'in tarihçesi için bk. HİLÂL). Ortak nisbeleri Hilâl b. Âmir'e dayanan Benî Hilâl pek çok aşiret ve kabileyi içine almaktadır. Bu kabilelerin göçü, ister Fâtımîler'in Zirîler Devleti'ni cezalandırmak için aldığı bir siyasî karardan sonra olsun, ister doğal bir göç olsun Kuzey Afrika'yı derin bir şekilde etkilemiştir.

Benî Hilâl kabileler topluluğunun Arap yarımadasından çıkıp Afrika'ya yayılması,

Arap asıllı toplumların ve Arap kültürünün etkisinde kalan bölgelerde destanlaşarak asırlarca anlatılmış, sözlü Arap halk edebiyatının en önemli destanlarından biri olan Sîretü Benî Hilâl ülkelere göre farklılıklar arz ederek Suriye, Filistin, Ürdün, Mısır, Tunus, Cezayir, Fas, Moritanya, Sudan, Çad, Nijer ve Nijerya'da dilden dile dolaşmış, birçok yerde hâlâ canlılığını koruyarak insanlık tarihinin başlıca kültür mirasları arasında yer almıştır. Kuzey Afrika'nın Araplaşmasında önemli etkileri bulunan destanın Berlin Kraliyet Kütüphanesi'nde 189 ayrı yazması bulunmaktadır.

Destanın muhtevası kısaca şöyledir: Benî Hilâl'in Yemen, Necid ve Kuzey Afrika'daki durumları, savaşları ve olayları nesiller halinde anlatılır. Atalar ve babalar nesli Hilâl b. Âmir ile başlayıp Sirhân, Rızk ve Gânim'le son bulur. Kahramanlar nesli Hasan (b. Sirhân), Ebû Zeyd (b. Rızk) ve Diyâb (b. Gânim) ile temsil edilir. Bunlardan sonra oğullar / yetimler nesliyle destan son bulur. Kahramanların babaları Benî Hilâl'in kolları olan Esbec, Riyâh ve Zuğbe'ye mensup emirlerdir. Destanın en büyük kahramanı Ebû Zeyd el-Hilâlî'nin doğumundan önce atalar ve babalar neslinde Zir Sâlim'in hikâyesi, Câbir ve Cübeyr'in kıssası, Ebû Zeyd'in annesi Hadrâ'nın hikâyesi bir giriş mahiyetinde anlatılır. Benî Hilâl'in emîri Rızk'ın on birinci eşi olan Mekke şerifinin kızı Hadrâ'dan ilk ve tek oğlu dünyaya gelir. Ancak anne hamile iken, bir su başında çevresindeki türlü renk ve cinsten pek çok kuşu yenen siyah bir kuş göreyerek Allah'tan siyah da olsa böyle yiğit bir erkek çocuk dilemesi üzerine bebeği siyah doğar. Başta amca Emîr Sirhân olmak üzere kabile ileri gelenlerinin böyle kuzgunî siyah bir çocuğun köle sınıfına mensup olabileceği, Emîr Rızk'a ve Benî Hilâl'e mensubiyetinin yüz karası olacağı iddiaları üzerine Emîr Rızk toplumdan kaçıp inzivaya çekilir. Çok sevdiği eşi Hadrâ ile çocuğu Mekke'ye babasının yanına gönderir. Yol-da Benî Hilâl'in hasmı Benî Zahlân mevkiine ulaşınca Hadrâ, kabile kumandanı Emîr Fâйд'e yalvararak Mekke'ye vardığı takdirde babasının kendilerini öldüreceğini, bu sebeple burada kalmasına izin vermesini ister. İsteği kabul edilir ve Benî Zahlân reisi Fazl b. Baysân ona ve çocuğuna bakar. Burada Berekât adı verilen çocuk kısa zamanda büyüyüp gelişir ve Benî Hilâl düşmanlığı psikolojisiyle yetiştirilir. Tutulan özel hocalardan yedi dil, pek çok dinî meseleyi ve müsbet ilimleri öğrenir; av, atıcılık, binicilikte ve savaş taktiklerinde büyük maharetler kazanır. Neticede Benî

Zahlân'ın hâmisî ve şövalyesi olur. Benî Hilâl diyarında kuraklık ve kıtlık baş gösterince başlarında Emîr Sirhân bulunmak üzere bir kısım Hilâlîler Benî Zahlân diyarına saldırır. Bazıları da Emîr Rızk ile kendi diyarlarında kalırlar. Ebû Zeyd Berekât baskın yapanları yener, bir kısmını kılıçtan geçirir. Amcası Emîr Sirhân'ı mübârezede yenip esir alır. Onlara yardıma gelen babası Emîr Rızk'ı da yener ve esir alır. Onu ettiği yemin gereği intikamını alması için perişan bir vaziyette annesi Hadrâ'nın yanına götürür. Annesi oğlundan babasını affetmesini rica eder. Ebû Zeyd, Emîr Rızk'ı Benî Zahlân reisine götürür, o da kendisini affeder ve başta babası Emîr Rızk olmak üzere herkes Ebû Zeyd'in nesebini tanır. Böylece iki hasım kabile bu kahraman sayesinde birleşerek Kuzey Afrika topraklarına göç etmeye karar verirler. Tunus'a doğru ilerleyen topluluğa öncülük görevini Ebû Zeyd üstlenir. Kendisine Yahyâ, Mer'î ve Yûnus adlı üç genç yardım eder. Benî Hilâl'in en ünlü kadınlarından olan Câziye eşini ve çocuklarını bırakarak göç eden gruba katılır, birliği sağlamaya ve cesaret vermeye çalışır. Kafîle Saîdü Mısır'a varınca güçlü şövalye Mâzî b. Mukarrib, geçme müsaadesi karşılığında Câziye ile evlenmek ve Diyâb b. Gânim'in atını almak ister, kafîle de bunu kabul etmek zorunda kalır. Câziye zıfaf gecesi Şehrâzâd gibi anlattığı hikâyelerle emîri uyutur, kaçarak kafîleye yetişir, at da onu sırtından atarak sahibine döner. Bu sırada Ebû Zeyd ve yardımcısı olan gençler Tunus'a giden yolun durumunu, kaleleri ve muhtemel düşmanları olacak Tunus'un sahibi Halife ez-Zenâti'nin gücünü keşfetmiştir. Yapılan savaşta Hilâlî toplulukları fazla kayıp verince Ebû Zeyd kokular ve hediyelik eşya satan bir bedevî kadın kılığında muhkem kaleye girer ve Benî Hilâl'in muzaffer olmasına imkân hazırlar. Bu zaferde öncü gençlerden birine âşık olması sebebiyle Benî Hilâl'e yardım eden Halife ez-Zenâti'nin kızı Su'dâ'nın da payı olmuştur.

Hilâlî toplulukları Ebû Zeyd, Diyâb b. Gânim ve Hasan b. Sirhân adındaki destan kahramanlarının yönetiminde topraklarını işgale yeltenen çeşitli ırktan milletlerle savaşmış gibi çeşitli dinlere ve din mensuplarına karşı da mücadele vermiş, bunların hepsi İslâm'ın zaferiyle sonuçlanmıştı. Ancak Hilâlî toplulukları Halife ez-Zenâti ile savaşa yönelince anılan dinî topluluklar eski güçlerine dönmüştür. Benî Hilâl'in reisi Sultan Hasan b. Sirhân'ı suikastla öldüren Diyâb b. Gânim cezadan kurtulmak için Habeşistan ve Sudan'a kaçar. Ebû

Zeyd, toplulukların birliğini sağlamak amacıyla güçlü emir ve şövalye olan Diyâb'ı affederek geri gelmesini temin eder. Ebû Zeyd'i ortadan kaldırarak yerine geçmeyi planlayan Diyâb bir av partisinde onu öldürür. Ebû Zeyd'in intikamını almak için Benî Hilâl'den kendisine karşı gelenlerin de çoğunu ortadan kaldırır. Câziye, Diyâb'ın babalarını öldürdüğü çocukları (oğullar / yetimler nesli) çöllere ve tenha yerlere kaçarak canlarını kurtarmalarını başarır, onları büyütüp yetiştirdikten sonra Benî Hilâl'e dönmelerini, Diyâb'ı öldürerek babalarının intikamını almalarını sağlar. Ancak bu yetim çocuklar da çöllere dağılmış, yitip gitmiştir. Destanın yok oluşla son bulması muhteva ve kurgulama açısından başarısız görülmüştür.

Benî Hilâl destanı uzun yıllar tarihçiler ve edipler tarafından ihmal edilmiş ancak İbn Haldûn *el-İber*'inde (VI, 11-57) ve *Mukaddime*'sinde (I, 472) Benî Hilâl hakkında bazı metinleri bir araya getirmiştir. Fransa'nın Mısır'a girişinden sonra ilim adamları Benî Hilâl'le ilgilenmeye başlamış, İngiliz şarkiyatçısı Edward W. Lane, *Ahlâku ve 'âdâtü'l-Mısrıyyin el-mu'âsirîn* (*The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London 1836) adlı eserinde Benî Hilâl hakkında önemli bilgiler vermiştir. Fransız René Basset 1885'te İbn Haldûn'dan yararlanarak konuyla ilgili bir fasıl yazmış, 1895'te Alman Wilhelm Ahlwardt, hazırladığı Berlin Kraliyet Kütüphanesi katalogunun (*Verzeichnis der arabischen Handschriften*, Berlin 1887-1899) on dokuzuncu bölümünde Benî Hilâl sîretiyi ilgili 174 yazmayı içerikleriyle birlikte tanıtmış ve bu suretle sonraki araştırmacılara öncülük etmiştir. 1898'de Alman Richard Hartmann, "Sîretü Benî Hilâl" başlıklı araştırmasında Ahlwardt'tan ve İbnü'l-Esir'in *el-Kâmil*'inden yararlanarak Benî Hilâl destanındaki vak'aların tarihi gerçekliğini, özellikle iki önemli halkası olan "Riyâdet" (öncülük) ve "Tağrîbe" (Kuzeybatı Afrika'ya göç) kısımlarını açıklamıştır. Fransız Alfred Octave Bel, "La Djazya (el-Câziye) Chanson arabe" adlı bir dizi makalesinde destanın özel Mağrib metniyle Benî Şecrân lehçesini karşılaştırmış, İngiliz Wilfrid Scaven Blunt, destanın kahramanı Ebû Zeyd'in eşi Âliye ile tanışma bölümünü İngilizce'ye nazmen tercüme etmiştir. Araştırmacılar, Sîretü Benî Hilâl'in destan yönüyle ilgilenmeyip Arap halk hikâyesi oluşu üzerinde durmuş, I ve II. Dünya savaşları arasında çeşitli milletlerin destanlarını toplayan Batılı araştırmacılar Benî Hilâl öyküsünü Arap halkını temsil eden bir destan olarak kabul

etmiştir. Sîretü Benî Hilâl aslında, Yunanlılar'ın *İlyada* ve *Odessa*'sı gibi kendiliğinden doğan ve Arap halkının kahramanlıklarını hikâye eden bir destandır. Arap körfezinden Atlas Okyanusu'na kadar uzanan farklı lehçelerde önemini koruyan destan Fâtîmîler'in sonundan beri günümüze kadar anlatılagelmiş, sîretü Seyf b. Ziyezen, Zîr Sâlim, Antere b. Şeddâd gibi destanlar arasında en uzun ömürlüsü olmuştur. Sîretü Benî Hilâl'in Arap halkı arasında büyük ilgi görmesi Benî Hilâl'in bedevî tabiatlı olarak yaşaması, sîrette geçen olayların Arap dünyasının büyük bir bölümünü ilgilendirmesi, güneyden kuzeye, Mısır'a, buradan Afrika'nın batısına kadar uzanması, olayların münferit kahramanlık değil kabilesiyle iç içe hareket eden birçok kahraman etrafında şekillendiği toplumsal kahramanlık olarak görülmesi gibi sebeplere dayanır. Benî Hilâl destanında Ortaçağ'dan itibaren yaygınlık kazanan diğer milletlerin destanlarından farklı olarak erkek-kadın arasında evlilik dışında bir aşktan bahsedilmez. Destanda aşk ahlâkî değerlerin önemsendiği erkeğin eşine olan aşkıdır. Câziye'nin kocasına olan saf aşkı Leylâ'nın aşkıdan bile üstün tutulur.

Modern zamanlarda Sîretü Benî Hilâl'e dair çok sayıda çalışma ve yayın gerçekleştirilmiş olup bazıları şunlardır: Alfred Octave Bel, "La Djazya, chanson arabe" (*JA*, IX/19 [Paris 1902], s. 289-347; IX/20 [1902], s. 169-236; X/1 [1903], s. 311-316); Abdülhamid Yûnus, *el-Hilâliyye fi't-târîh ve'l-edebî's-ş-a'bi* (Kahire 1956); Hasan Cevher v.dğr., *Sîretü Benî Hilâl, Ebû Zeyd el-Hilâlî* (Kahire 1957); Abdurrahman Ka'kâ', *Min Ekâşîşî Benî Hilâl* (Tunus 1968, 1985); *Tağrîbetü Benî Hilâl* (Beyrut 1394/1974); Şevki Abdülhakîm, *Sîretü Benî Hilâl* (Beyrut 1983); Elison Leyrîk, *Rivâyât min tağrîbeti Benî Hilâl* (Riyad 1404/1984); Seyyid Hanefî Avad, *Benü Hilâl* (Kahire 1985); Seyfeddin Duğfûs, *es-Sîretü'l-Hilâliyye* (Tunus 1987); Abdurrahman el-Abnûdî, *Sîretü Benî Hilâl* (Kahire 1988); H. T. Norris, "The Rediscovery of the Ancient Sagas of the Banü Hilâl" (*BSOAS*, LI/3 [1988], s. 462-481).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Haldûn, *el-İber*, VI, 12-57; a.m.f., *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 472; Cl. Huart, *Litterature arabe*, Paris 1902, s. 398-401; *Tağrîbetü Benî Hilâl*, Beyrut 1397/1977; İbrâhim İshak İbrâhim, *Heçerâtü'l-Hilâliyyin*, Riyad 1996; Râdi Dîfus, "el-'Avâmilü'l-İktisâdiyye li-hicreti Benî Hilâl ve Benî Süleym min Mısr ilâ İfrîkiyâ", *el-Mü'errîhu'l-'Arabî*, XX, Bağdad 1401/1981, s. 13-45; H. Palva, "The Cultural Context of Arabic Epics and North Arabian Bedouin Poetry", *Orientalia Suecana*, XXXVIII-XXXIX, Uppsala

la 1989-90, s. 112-119; Abdülhamîd Yünus, "Sîretü Benî Hilâl", *Tî*, I, 307-319; Rıdvân Mübârek, "Benî Hilâl", *Ma'lemetü'l-Mağrib*, Rabat 1413/1992, V, 1581-1583; "el-Câziyetü'l-Hilâlîyye", *Dâ'iretü'l-ma'ârifî't-Tûnisîyye*, Kartâc 1992, III, 17-21.



HÜSEYİN YAZICI

### SİRETÜ'İ-EMİRE ZÂTİLHİMME

(سيرة الأميرة ذات الهممة)

Arap halk hikâyesi.

Büyük bir ihtimalle Câhiliye, İslâm, Emevî ve Abbâsî dönemine ait haberlerin bir araya getirilmesiyle derlenen Zâtülhimme destanı anlatıcı tarafından Emevî-Abbâsî dönemi İslâm devletinin genel durumunu ortaya koyan bir hikâye haline sokulmuştur. Hikâyenin, arzusu üzerine Halife Vâsiq-Billâh'a (842-847) defalarca anlatıldığı bildirildiğine göre tam olarak Halife Mu'tasım-Billâh döneminden (833-842) sonra rivayet edilmeye başlandığı söylenebilir. Çünkü sîrette geçen olaylar, Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân döneminde başlayıp Mu'tasım-Billâh'ın hilâfetine bitişle sona erer. Sîretin dil özellikleri hikâyenin Bizans'a sınır olan bölgede (Sugûr: Kuzey Suriye, Tarsus, Adana, Maraş, Malatya ...) kaleme alındığını göstermektedir. Hikâyedeki tarihî şahsiyetlerden aslı anlaşılamaayan ve bir halk kahramanının özelliklerini taşıyan Zâtülhimme ile Ukbe dışındakilerin tamamı tarihî kişiliklerdir.

Bütünyle tarihî olaylara dayanan sîrette halifelüğün Abbâsîler'e geçişi, Bermekîler'in çöküşü, Emîn ve Me'mûn arasındaki anlaşmazlık ayrıntılarıyla anlatılmakta ve dönemin ayaklanmalarına ışık tutulmaktadır. Râvinin geniş hayali sîreti ilgi çekici şöyle bir hikâye haline getirmiştir: Halife Abdülmelik b. Mervân döneminde (685-705) Bizans'ın sınır bölgelerinde yaşayan Benî Kilâb kabilesinin reisi Hâris el-Kilâbî ve Benî Süleym kabilesinin lideri Mervân b. Heysem'in ünü yayılır. Hâris'in ölümü üzerine hamile olan karısı, kocasının düşmanlarından korkarak gece vakti hizmetçisi ile yola çıkar. Ancak hizmetçi yolda kendisine kötülük yapmak isteyince kavgaya tutuşurlar. Kavgaya esnasında kadın doğum yapar ve ardından ölür. Bu arada seyahate çıkan Prens Dârem yolda hem kadının cesedine hem çocuğa rastlar. Prens çocuğa sahip çıkar ve ona Cündübe (Cindebe) adını koyar. Cündübe zamanla büyür, Dârem kendisi için ileride bir tehlike oluşturacağı düşüncesiyle ona öyküsünü anlatır. Aslını öğrenen Cündübe Benî Kilâb kabilesine döner. Fakat bir süre sonra ölür

ve yerine kardeşi Utâf (İtâf) geçer. Cündübe'nin ölümünden kısa bir zaman sonra karısı doğum yapar ve çocuğa Sahsâh adı konulur. Utâf'ın da Leylâ adında bir kızı olur. Sahsâh büyüyünce amcasının kızını ister. Sahsâh'ı sevmeyen Utâf bu evliliğe çeşitli engeller koyarsa da o bunların üstesinden gelerek Leylâ ile evlenir, birine Zâlim, diğerine Mazlûm adı verilen iki çocuğu olur. Daha sonra Zâlim'in Hâris adlı bir oğlu, Mazlûm'un ise Fâtıma adlı bir kızı olur. Mazlûm kardeşinin kötülük yapmasından korkarak Fâtıma'yı bir bakıcının yanında saklar. Kısa zamanda büyüyen Fâtıma'da destanlarda olduğu gibi kahramanlık belirtileri görülür, bunun için de kendisine Zâtülhimme (gayretli, yiğit) adı verilir. Ardından kendi kabilesinden çıkarılmasına sebep olan amcası Zâlim'den intikam almak ister. Amcasının oğlu Hâris onu istemeye gelince isteğini reddeder. Ancak Hâris kabilesinin ileri gelenlerini devreye sokarak onunla evlenmeyi baştır ve Abdülvehhâb adlı bir oğlu olur. Zâtülhimme onlardan hoşlanmadığı için oradan ayrılıp İslâm ordusunun başına geçer, Araplar'la Bizanslılar arasında şiddetli savaşların olduğu sınır bölgesine gider ve hayatında yeni bir dönem başlar. Bu sırada halifelik Emevîler'den Abbâsîler'e geçer. Halife Mansûr, Benî Kilâb'a bir elçi göndererek kendisine tâbi olmalarını ister, ancak Benî Kilâb bunu kabul etmez. Zâtülhimme, Abbâsîler'le Benî Kilâb'ın arasını bularak savaşmalarına engel olur; amcası Zâlim ve oğlu Abdülvehhâb, Arap-Bizans savaşlarında öldürüldükten sonra ordusunun birliğini de sağlar. Ancak askerlerin arasını açan ve bütün fitnelerin başı konumunda bulunan Ukbe es-Süleymî adlı bir kadı müslüman görünmesine rağmen gizlice irtidat edip hıristiyanların lehine çalışır ve casusluk yapar, İslâm'a ihanet edip Bizans'ın en büyük yardımcısı haline gelir, Benî Kilâb'ı küçük düşürmek için elinden gelen gayreti sarfeder. Benî Süleym kabilesine mensup olan Ukbe halifeleri kendi güvenilirliği konusunda inandırır. Bu arada Muhammed adlı bir kahramanın kendilerine katılmasıyla Benî Kilâb daha kuvvetli hale gelir.

Olaylarının mekânı Hicaz'dan Suriye'ye, Ön Asya'dan Konstantinopol'e ve Malatya'ya kadar uzanan Zâtülhimme öyküsü iki dönemden meydana gelir. Birincisi, Zâtülhimme'nin dedesi Sahsâh el-Kilâbî'nin kahramanlıklarının anlatıldığı Suriye Emevî devridir. İkincisi Zâtülhimme ve oğlu Abdülvehhâb'ın kahramanlıklarıyla doludur. Diğer taraftan Hârûnürreşid iktidara ge-

lince Vezir Fazl b. Rebî' ve Ukbe es-Süleymî, Benî Kilâb'ı baskı altına alabilmek için her yolu denerler. Bu arada Benî Kilâb'ın tarafında yer alan Battal (Gazi), Bizans imparatorunun Nûrâ adlı kızını esir alır, daha sonra da ona âşık olur. Ancak Ukbe kızı Hârûnürreşid'e göstererek Battal ile aralarını açmayı başarır. Nihayet Abdülvehhâb ile halifenin, daha sonra da Abdülvehhâb'la Battal'ın arası açılır. Zâtülhimme oğluna karşı Battal'ı tutar. Süleym emiriyle Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh, Ukbe'nin fitne başı olduğuna dair Zâtülhimme'nin, Battal ve Abdülvehhâb'ın getirdikleri delilleri kabul etmez ve Ukbe'yi desteklemeye devam eder.

Hârûnürreşid'in ölümünden sonra taht önce Emîn'e, ardından Me'mûn'a kalır, ancak ikisi arasında sorunlar çıkar. Emîn hilâfetin kendisinden sonra kardeşine değil kendi oğluna kalmasını ister. Benî Kilâb ailesi ve dolayısıyla Zâtülhimme bu anlaşmazlık karşısında tarafsız kalıp barışçı bir politika izlemek ister. Ancak Abdülvehhâb'ın oğlu Zâlim, Me'mûn'un taraftarlarına katılınca buna çok üzülür. Emîn'e karşı meydana gelen ayaklanma onun katliyle son bulur, böylece Battal tarafından desteklenen Me'mûn hilâfete geçer. Belli bir süre sonra Zâtülhimme'nin bir isyancıya karşı Bizans'la iş birliğine gitmesi halifenin bu aileye sırt çevirmesine sebep olur. Bu olayın ardından Halife Benî Kilâb'ı bir tehlike olarak görmeye başlar. Ukbe bu fırsatı değerlendirmek isterse de halife onun daha büyük bir tehlike teşkil ettiği sonucuna varır ve Benî Kilâb'ı tehlikeli görmekten vazgeçer.

Mu'tasım-Billâh döneminde müslümanların durumu düzelmeye devam eder. Battal'ın talebi üzerine daha önce esir alınan İmparator Michael serbest bırakılır. Bu sırada Malatya'da Kilâb ile Süleym kabileleri arasında da uzlaşma sağlanır. Ancak kısa bir süre sonra Benî Süleym'in emiri Amr, Mu'tasım-Billâh'ı Süleym ve Ukbe'nin tarafına çeker ve Bizans bölgesini işgal etmek için Malatya'ya gelir, Zâtülhimme ile Abdülvehhâb ve Benî Kilâb emirlerini, kısa bir süre sonra da Battal'ı tutuklar, Battal'ın daha önce uzun arayışlar neticesinde yakaladığı Ukbe'yi serbest bırakır. Benî Kilâb'ın Bağdat yolu üzerinde tutuklu esirleri kurtarma teşebbüsü Mu'tasım-Billâh ve Amr'ın güçlerinin birleşmesi sonucu neticesiz kalır. Bütün bu olayları bir dizi kahramanlık izler.

Hikâyenin son bölümünde üç önemli olay anlatılır. Önce Ukbe'nin İspanya'dan

başlayıp çeşitli ülkelerden geçmek suretiyle Yemen'e gidişi, yakalanışı, on yedi kral tarafından yönetilen geniş bir Hıristiyan ordusunun müdahalesine rağmen Konstantinopol'ün önündeki Altınkapı'da çarınca gerilişi, müslümanların geri dönüşlerinde Anadolu'da kendilerini bekleyen öldürücü pusu anlatılır. Ardından Mu'tasım-Billâh'ın halefi Vâsiq-Billâh'ın Konstantinopol'e yürümesi, imparatoru yakalayıp idam ettirmesi, Konstantinopol'de Abdülvehhâb'ın oğlunun vali olarak tayini hikâye edilir. Bundan sonra kahramanların ölümlerinden bahsedilir. Önce Zâtülhimme, sonra oğlu Abdülvehhâb Mekke'den döndükten sonra ölür. Battal ise Bizanslılar'ın Ankara ile Malatya arasındaki bölgeyi ele geçirdiklerini duyunca çok üzülür ve Vâsiq-Billâh'ın halefi Mütevekkil-Alellah'ın zamanında (847-861) ölür.

Hıristiyan Bizans ve İslâm medeniyetleri arasındaki mücadeleyi konu edinen Zâtülhimme hikâyesi tarihin ihmal ettiği Arap kahramanlıkları örnekleriyle doludur. Anlatıcıya göre sîretin bütün şahsiyetleri iyi şiir söyler. Bu sebeple onda şiir ve nesir parçaları dengeli ve dönüşümlü olarak devam eder, kahramanların dilinden hikemiyat, kahramanlık ve gazel şiirleri aktarılır. Sîrette dikkati çeken özelliklerden biri de manzum ve mensur atasözlerine çokça yer verilmesidir. Bu yönüyle sîretü Zâtülhimme halk edebiyatının bütün özelliklerini taşımaktadır. Kadın-erkek eşitliğinin bir simgesi olan Zâtülhimme destanının oluşturulmasında değişik elemanlara yer verilmiştir. Döneminin siyasal ve sosyal pek çok olayını yansıtan hikâyede Antere Kıssası'nda olduğu gibi bedevî faktörü hâkimdir. Meselâ istilâlar, savaşlar, Hâris'in, Cündübe'nin, Sahsâh'ın ve Zâtülhimme'nin kahramanlıkları, kovalamacalar, at çalmalar, Sahsâh'ın önce Leylâ ile, ardından Amâme ile olan romantik maceraları. Bedevî öyküler İslâm öncesi devirlere kadar gider.

Hikâyede Arap tarihine ait bir dizi olay ve tarihî kahraman kronolojiye riayet edilmeden bir araya getirilerek anlatılmıştır. Emevîler devrinde özellikle Mesleme b. Abdülmelik kumandasında Bizans'a karşı düzenlenen savaşlarda büyük kahramanlıklar göstermiş tarihî bir şahsiyet olan Battal Gazi'nin kahramanlıkları etrafında oluşan destanla sîretü Zâtülhimme arasında etkileşimin olduğu görülmektedir. Battal Gazi destanında o büyük bir kahraman olarak serüvenleri anlatılırken Zâtülhimme öyküsünde Muhammed Battal ileri dere-

ce pratik zekâyâ ve savaş taktiklerinde büyük maharete sahip olan, uyguladığı savaş teknikleriyle Arap kahramanları ile ordularına yol açan bir kişilik olarak sunulmakta, hem Emevîler hem de Abbâsiler'den Hârûnürreşid, Emîn, Me'mûn, Mu'tasım-Billâh, Vâsiq-Billâh ve Mütevekkil-Alellah zamanlarında yaşamış gösterilmektedir. Kendisine düşmanların savaş hilelerini boşa çıkardığı için "Battal" lakabı verilmiştir. Rumca bilen Battal, Bizans tarafına çalışan mürted ve münafık Ukbe es-Süleymî'nin rakibi olup onun tertip ettiği hileleri daima boşa çıkaran dindar bir kişi niteliğinde gösterilmiştir.

Muhtemelen binbir gecede yer alan Ömer b. Nu'mân hikâyesinin kısaltılmış bir kaynağını oluşturan öykünün ne zaman yazıldığını söylemek oldukça güçtür. Ancak İslâmiyet'i 558 (1163) yılında kabul etmiş bir yahudi olan Semev'el el-Mağribî, İslâm'ı seçmeden önce *Divânü aḥbâri 'Antere, Divânü Zâti'l-himme* ve Battal gibi hikâyeleri ve destansı tarihî koleksiyonları okumaktan keyif aldığı söyler. Sîretin yaklaşık V. (XI.) yüzyılda Haçlılar'ın etkisi altında yazıldığını söylemek mümkündür. Hikâyenin ayrıca Fâtımîler devrinde bilinen rivayetleri de bulunmaktadır. VIII. (XIV.) yüzyılda İbn Kesîr, İbn Asâkir'in Battal hakkında söylediklerini tekrarlayarak Zâtülhimme, Battal, Emir Abdülvehhâb ve Kadı Ukbe adları altında sunulan sîretin bir yalanlar dizisi olduğunu ileri sürer. Esasen Zâtülhimme sîretinde yer alan kahramanların maceralarının izlenmesi oldukça güçtür. Eser benzer olayların sürekliliği, tekrarlanışı, karakterlerin aynı rollerle sunî olarak yeniden ortaya çıkışı gibi yollarla anlatıcı tarafından kasten uzatılmıştır. Sîrette, savaşlardaki başarıları ve büyük kahramanlıkları ile destanı karaktere ilâveten dramatik ve melodramatik faktörler de eksik değildir. Hikâyede kişilikler karakter olarak basit olup birbirlerine benzerler ve temsil ettikleri tipe göre her zaman aynı şekilde davranırlar. Destanda dil hataları oldukça çoktur.

#### BiBLİYOGRAFYA :

Hânî el-Amed, *Melâmiḥu's-şahşiyeti'l-'Arabiyye fi Sireti'l-Emire Zâti'l-Himme*, Amman 1988, tür.yer.; Nebîle İbrâhim, *Sireti'l-Emire Zâti'l-Himme*, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdâti'l-'Arabiyye), tür.yer.; M. Canard, "Les principaux personnages du roman de chevalerie arabe *Dât al-Himma wa'l-Baṭṭâl*", *Arabica*, VIII, Leiden 1961, s. 158 vd.; a.mlf., "*Dḥu'l-Himma*", *El<sup>2</sup>* (İng.), II, 233-239; G. Canova, "*Dhât al-Himma*", *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, I, 187-188.



HÜSEYİN YAZICI

## SİRETÜ'n-NEBİ

(سيرت النبي)

Darîr'in

XIV. yüzyılda kaleme aldığı ilk Türkçe siyer kitabı.

Güçlü hâfızası, geniş bilgisi, konuşmasının tatlılığı ve çekiciliğiyle çevresince takdir edilen Erzurumlu Mustafa Darîr, Mısır'a gittiği dönemde atabek olan Berkuk'un isteğiyle geceleri sultanların meclisinde Hz. Peygamber'in, sahâbelerin, melik ve emîrlerin hayatlarını, gazâlarını, Şam, Mısır, Irak fetihlerini ve çeşitli tarihî kıssaları anlatmakla görevlendirilmişti (*Siretü'n-nebi*, TSMK, Koğuşlar, nr. 1001, vr. 6<sup>b</sup>). Âmâ olan Darîr, İbn Hişâm'ın *es-Siretü'n-nebeviyye*'sini halkın zor anlayacağını düşünerek, dönemin Mısır müftüsü Şeyh Ekmeleddin el-Bâbertî'nin tavsiyesi üzerine İslâmiyet'in ilk yıllarına dair hayalî unsurlarla karışmış hikâyelerle kaleme alınan Ebû'l-Hasan el-Bekrî el-Kasasî'nin (ö. 694/1295 civarı) Arapça siyerini sultanların huzurunda okutuyor ve Türkçe'ye tercüme ederek anlatıyordu (TSMK, Koğuşlar, nr. 1001, vr. 7<sup>a-b</sup>). Mısır Memlûk saltanatındaki değişiklikler yüzünden bir müddet meclislerden uzak kalan Darîr, bu sürede İbn Hişâm'ın *es-Siretü'n-nebeviyye* ve Vâkîdî'nin *Fütûḥu's-Şâm* adlı eserlerini dinleyerek inceleme fırsatı buldu (TSMK, Hazine, nr. 1221, vr. 11). Beş yıl boyunca sultanların sohbetinde anlattığı ve hâfızasına aldığı konuları yeniden düzenledi. 790'da (1388) tamamlayıp *Tercümetü'd-Darîr* adını verdiği eserini (TSMK, Koğuşlar, nr. 1001, vr. 8<sup>b</sup>) muhtemelen Sultan Berkuk'a takdim etti.

Aslı altı ciltten oluşan eserdeki manzum kısımlar bir cilt oluşturacak hacimdedir. Bazan fasıl, bazan konu başlıkları altında yazılan kitabın ciltlerinde şu bahisler yer almaktadır: I. cilt tevhid, na't, dört halife ve Hz. Hasan'la Hüseyin'in methiyle başlar. Ardından kitabın tercüme sebebi, Hz. Muhammed'in soyu, isimleri, nübüvvet nurunun intikali, Zemzem Kuyusu'nun açılması, Abdullah'ın doğumu, Hz. Âmine'nin nikâhı, Fil Vak'ası, Hz. Muhammed'in doğumu, çocukluğu, Meysere ile Şam'a ticarete gitmesi gibi hususlar işlenir. II. ciltte Hz. Muhammed'in bazı mücizeleri, Hz. Hatice ile evlenmesi, Kâbe'nin yeniden imarı, Hz. Muhammed'e risâletin gelmesi, ilk vahiy, ilk müslüman olanlar, İslâm'ın açıklanması ve Resûl-i Ekrem'in akrabalarını dine davet etmesine yer verilir. III. ciltte mi'rac hadisesi, Resûl-i Ekrem'in Tâif seferi, Hz. Âişe ile nikâhlanma-

si, bazı kabilelerin müslüman oluşu, Akabe biatları, Medine'ye hicret, Kubâ ve Medine meşiclerinin yapılması, muhacir ve ensarın kardeşliği, Medine rahiplerinden Ebû Âmir'le Hz. Muhammed'in hak din konusundaki tartışması anlatılır. IV. ciltte Hz. Fâtıma'nın doğumu, Hz. Hatice'nin vefatı, Bedir Gazvesi, Benî Kaynukâ' Gazvesi, Hz. Fâtıma ile Hz. Ali'nin evlenmesi, Uhud Gazvesi, Bi'rimaüne olayı, Benî Nadîr Gazvesi gibi konulardan bahsedilir. V. ciltte Benî Mustalîk Gazvesi, Hendek Gazvesi, Benî Kurayza Gazvesi, Umre seferi, Hudeybiye Antlaşması, Hz. Peygamber'in hükümdarlara İslâm'a davet mektupları göndermesi, Hayber'in fethi, Umretü'l-kazâ, Mûte Savaşı ve Mekke'nin fethi gibi hususlar işlenir. Eser VI. ciltte yer alan Huneyn Gazvesi, Tâif Muhasarası, Tebük Gazvesi, haccın farz kılınması, Vedâ haccı, Resûlullah'ın hastalanması ve vefatı gibi konularla sona ermektedir.

*Sîretü'n-nebî*, Mısır Memlûk sahasında yazıldığından Âzerî Türkçesi unsurları ihtiva etmekle birlikte esas itibarıyla Eski Anadolu Türkçesi özellikleri taşımaktadır. Darîr'in kaleme aldığı eserlerle Memlûk Türkçesi'nin Oğuzlaşmasında etkili olduğunu söylemek mümkündür (Korkmaz, s. 267). Hüner gösterme endişesinden uzak, sade ve tabii bir dili olan eserin mensur kısımları halk söyleyişine yakın bir dille yazılmışken manzum kısımlarında daha ağır bir dil kullanılmıştır. Kitap, içindeki Türkçe kelimeler, deyimler, atasözleri vb.

bakımından Türk dili için zengin bir kaynak durumundadır.

Osmanlı saray çevresinde ve halk arasında büyük itibar gördüğü anlaşılan eser Umur Bey'in vakfettiği kitaplar arasında bulunmaktadır. Ayrıca altı ciltlik bir takımı III. Murad'ın emriyle Nakkaş Hasan (Paşa) yönetiminde bir nakkaşlar ekibi tarafından minyatürlerle süslenmiştir. 814 minyatürün yer aldığı bu nüsha Hattat Mustafa oğlu Ahmed Nûri tarafından istinsah edilerek 1595'te III. Mehmed'e sunulmuştur. Bu nüshanın I, II ve VI. ciltleri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde, III. cilt New York Public Library Spencer Koleksiyonu'nda, IV. cilt Dublin Chester Beatty Library'de, bu cildin bir kopyası Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kütüphanesi'nde olup V. cilt kayıptır (Tanındı, s. 32). Eserin ayrıca Türkiye'de ve Türkiye dışında çeşitli nüshaları bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 301; Çelebi Abdullah, nr. 251; TSMK, Koğuşlar, nr. 991, 992, 993, 1001; Revan Köşkü, nr. 1352; Hazine, nr. 1221, 1222, 1223, 1306; İÜ Ktp., TY, nr. 165, 1552, 2384, 3380). Bunlardan altmış dokuz cildin tavsifi eser hakkında yapılan doktora çalışmasında (1986, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) Mustafa Erkan tarafından verilmiştir (*Sîretü'n-Nebî*, s. XXII-LV). Eser M. Faruk Gürtenca tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (*Kitâb-ı Siyer-i Nebî: Peygamber Efendimizin Hayatı*, I-III, İstanbul 1977). Emine Kırıcı siyerin dinî ve tasavufî yönünü ele alan

bir yüksek lisans tezi hazırlamış (1991, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Zeren Tanındı minyatürlerini yayımlamıştır. Kenan Acar'ın bir stilistik sentaks denemesi yaptığı eser üzerinde (bk. bibl.), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde çeşitli mezuniyet tezleri yapılmıştır.

*Sîretü'n-nebî* Türk edebiyatında sonrakı yüzyıllarda bir tür olarak gelişecek siyer ve mevlid yazma geleneğinde çığır açmıştır. İçindeki manzumelerin bir kısmı lirik şiirin başarılı örnekleri sayılır. Özellikle Hz. Muhammed'in doğumunun sade bir dille, samimi ve içli duygularla anlatıldığı manzume Türk edebiyatında mevlidlerin öncüsü olmuştur. *Mevlid*'deki bazı benzerlikler sebebiyle Süleyman Çelebi'nin Darîr'in eserini gördüğü anlaşılmaktadır (Karatay, *Uludağ*, sy. 35 [1941], s. 15-20). Nitekim siyerde yer alan bazı mısralar Süleyman Çelebi'de hemen hemen aynen yer alır, vezin değişikliğinden başka aralarında bir fark yok gibidir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Darîr, *Sîretü'n-nebî*, TSMK, Koğuşlar, nr. 1001, vr. 6<sup>b</sup>, 7<sup>a-b</sup>, 8<sup>b</sup>, Hazine, nr. 1221, vr. 11; a.mlf., *Sîretü'n-nebî: Tercümetü'z-Zarîr* (haz. Mustafa Erkan, doktora tezi, 1986), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; a.mlf., *Fütûhu's-Şâm Tercümesi*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 434, vr. 1<sup>b</sup>; *Osmanlı Müellifleri*, III, 137-138; Abdurrahim Şerif Beygu, *Erzurum: Tarihi, Anıtları, Kitabeleri*, İstanbul 1936, s. 67-75, 167; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 164-165, 334-337; a.mlf., "Bursada Umur Bey Vakfıyesi ve Yeni Bulunan Mühim Bir Vesika", *Uludağ*, sy. 35, Bursa 1941, s. 15-20; B. Flemming, *Türkische Handschriften*, Wiesbaden 1968, I, 45-54; Emel Esin, "Prof. Necati Lugal'in Tedris Ettiği Tercüme-i Darîri ve Bu Eser İçin Yapılan Resimler", *Necati Lugal Armağanı*, Ankara 1968, s. 247-260; A. Bombaci, *Storia della letteratura Turca*, Milano 1969, s. 205-206; C. Garrett Fisher, "The Pictorial Cycle of the Siyer-i Nebî", *A Late Sixteenth Century Manuscript of the Life of Muhammad* (doktora tezi, 1981), Michigan State University, s. 397; Zeynep Korkmaz, "Erzurumlu Darîr ve Memlûk Türkçesinin Oğuzlaşmasındaki Yeri", *Şükrü Elçin Armağanı*, Ankara 1983, s. 267-274; Zeren Tanındı, *Siyer-i Nebî: İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*, İstanbul 1984, s. 26-27, 32; Leyla Karahan, *Erzurumlu Darîr*, İstanbul 1995; Necip Âsim, "Mısır'da Yazılmış Türkmençe Kitap", *DEFM*, I/1 (1332), s. 54-62; İ. Hakkı Konyalı, "Mucize Kitap", *Tarih Hazinesi*, II/16, İstanbul 1952, s. 807-812; Kemal Yavuz, "Erzurumlu Mustafa Darîr, Hayatı, Eserleri ve Siyerindeki Manzumelerin Muhtevası", *MK*, sy. 46 (1984), s. 37-40; Günel Renda, "Siyer-i Nebî Minyatürleri ve Osmanlı Sanatındaki Yeri", *TT*, II (1984), s. 23-25; Kenan Acar, "Darîr'in 'Sîretü'n-Nebî'si Üzerinde Bir Stilistik Sentaks Denemesi", *TDAY Belleten* (1997), s. 344-353; G. Hagen, "Some Considerations about the Tercüme-i Darîri ve Taqdimetü'z-Zahîr Based on Manuscripts in German Libraries", *JTS*, XXVI/1 (2002), s. 323-337.

*Sîretü'n-nebî*'den iki sayfa (TSMK, Koğuşlar, nr. 1001, vr. 2<sup>a</sup>, 226<sup>a</sup>)



**SİRETÜ SEYF b. ZİYEZEN**

(سيرة سيف بن ذي يزن)

Güney Arabistanlı halk kahramanı  
Seyf b. Züyezen'in  
(ö. 575 [?])  
kahramanlıkları etrafında oluşan  
efsanevi bir Arap hikâyesi.

Arap toplumu, Güney Arabistan tarihinin ve Seyf b. Züyezen hikâyesinin üzerinde dikkatle durmuş ve bu hikâyeyi nesilden nesile aktarmıştır. Seyf b. Züyezen, Habeşliler'e karşı vermiş olduğu mücadele ile daha çok İslâmî dönemde efsaneleştirilmiştir (tarihî kişiliği için bk. SEYF b. ZÜYEZEN). Sîretü (kıssatü) Seyf b. Züyezen'de müslüman Araplar'ın putperest zenci ve Habeşliler'e karşı mücadelesi önemli bir yer tutar. Çeşitli yazma versiyonları bilinen hikâyenin en eski nüshası XI. (XVII.) yüzyıla dayanır. Hikâye büyük bir ihtimalle Memlükler dönemindeki Mısır'da IX-X. (XV-XVI.) yüzyıllar arasında yazılmıştır. Seyf b. Züyezen'in Habeş Kralı Seyf Er'ad'a karşı yaptığı mücadele hikâyenin hemen hemen sonuna kadar devam eder ve eserin içeriğinin önemli bir kısmını oluşturur. Bu sebeple hikâyenin ortaya çıkma zamanıyla ilgili ip uçlarını, Seyf b. Züyezen'in hasmı olarak gösterilen ve 744-773 (1344-1372) yılları arasında hüküm süren bu kralın tarihî kişiliği vermektedir. Hikâye bu tarihten sonra meydana gelmişse de hikâyede yer alan bazı hadiselerin daha önce vuku bulmuş olması muhtemeldir. Nitekim sîrette binbir gece masallarından Acîb ve Garîb öyküsü gibi bazı hikâyeler iktibas edilmiştir. Anlatım malzemesi çok karışık olan eserde eski Yemen tarihinden ziyade medeniyetine ait çeşitli tema ve motifler yer alır. Hikâye Mısır'la ilgili çeşitli yer ve kişi adları içerdiği için özellikle XIV-XV. asırlar arasında burada yayılmıştır. Ayrıca Dımaşk ve civarına ait bazı bilgiler içermektedir. Ancak bu husus hikâyenin Kahire'de derlendiği anlamına gelmez. Birçok versiyonda hikâyenin yazarı olarak 991'de (1583) Medine'de hatiplik yapan Ebü'l-Meâlî'nin (Muhammed b. Abdülbâki el-Buhârî el-Mekkî) adı geçmektedir. Hikâyenin bütünüyle ona nisbeti şüpheli ise de oluşmasında önemli rol oynadığı muhakkaktır. Öykünün bâtil inançlara ve mücizelere dayanan temeli ise büyük ihtimalle Afrika menşelidir. Destanımsı maceralardan oluşan sîretü Seyf b. Züyezen diğer sîretlerin aksine insanların ve cinlerin birlikte bulunduğu, büyücülerin ve sihirbazların iktidar savaşı yaptığı ve doğa güçlerinin hâkimiyeti için rekabet ettiği, dine saygısızlık ve

sahte tanrılara tapma yönünde aşırılıkların hâkim olduğu, evrenin dışında mistik, hayalî ve efsanevi bir âlem çizmektedir.

Sîrette baş kahraman Seyf babası Züyezen gibi, ortaya çıkmasından önce Peygamber'in doğruluğuna inanarak İslâm'a girer. Bu sebeple Seyf'in Habeşliler'e ve zencilere karşı verdiği mücadelede ırkçı düşünceden ziyade dinî motif etkin rol oynar. Seyf, insanların ve cinlerin diyarına yaptığı seferlerde silâh kuvvetiyle veya cinlerden kendisinin hizmetinde olan huddâm grubu ile İslâm dinini yayar. Peygamber henüz gelmediği için onun yerine kelime-i şehâdet içine Hz. İbrâhim'in adı konulur. Savaşlar ve seferler Allah'ın birliğini ve onun Hz. İbrâhim ile dostluğunu kabul etirme amacına hizmet eder, kelime-i şehâdeti söyleyen herkes müslüman cemaatine kabul edilir. Sîretten siyahilerle Habeşliler'in bazı eski putperest inançlarını sürdürdükleri, kısmen müslüman olanlarının ise dine karşı lâkayt davrandıkları, buna karşılık Güney Arapları ile müslüman Mısırlılar'ın atalarının Hz. Peygamber'in yolunu açmak gibi bir misyon üstlendikleri anlaşılmaktadır. Hikâyede Habeşliler'in hıristiyanlıklarına dair hiçbir iz bulunmamakta, onlardan bazılarının Zuhal yıldızına taptığı anlatılmakta, diğer insanların ise ateşe, put tasvirlerine, kendilerine ibadet edilmesini isteyen hükümdarlara ve çeşitli hayvanlara taptıkları belirtilmektedir. Bu tasavvurların çoğu hikâyecilerin hayallerinden doğmuş olmalıdır. Ancak bu hayallerde eski Mısır ilâhlarına dair inançların önemli etkileri sezilmektedir. Sîrette İslâm'ın yayılmasına ait hikâyelerin dışında bazı şehir, yer ve yapıların inşası, Nil nehrinin Mısır ülkesine yöneltilmesi, Seyf b. Züyezen'in oğullarının, diğer kahramanların ve cinlerin seyahatleri ve maceraları, aşk öyküleri, muhteşem bina tasvirleri vb. hususlar anlatılır. Ayrıca büyü, bâtil inanç ve bunlara bağlı birçok unsur geniş yer tutar. Çoğunlukla bilinmeyen geçmiş ve şimdiki zaman, ayrıca gelecekte vuku bulacak olaylar için remilden bahsedilir. Dinleyicileri hayrete düşürmek için ortaya konan hayal gücü öykünün sonuna doğru ölçsüz bir derceye ulaşır.

Hikâyede Seyf'in ilk karısı Şâme ile evliliğinden Habeşliler ve zenciler için felâket doğacağı kabul edilir, bu sebeple her çeşit sihir ve büyü kullanılarak buna engel olunmaya çalışılır. Mücizevi kabiliyetler veya cinler sayesinde keşfedilen büyümlü hazinelerden söz edilir. Yine İslâm'ın yayılmasını engellemeye çalışan tehlikeli sihirbazlardan, bunların sihirlerini boşa çıkaran

müslüman sihirbazlarla Hızır'dan bahsedilir, her sınıftan sayısız cin ordularının İslâm için mücadele ettiği kaydedilir. Cin ordularının, insanlarla sıkı bir münasebet içinde bulunup Seyf'in maiyetinin önemli bir kısmını teşkil ettiği belirtilir. Cinler ve sihirden bahsedilen bölümler eserin hemen hemen yarısını teşkil etmektedir. Sîretü Seyf b. Züyezen, bütünüyle Ortaçağ sonlarında müslüman Mısır halkının gerçek tasvirini vermektedir. Kitap ilk defa on yedi küçük cilt halinde İbrâhim Abdülgafâr'ın tashihiyle *Sîretü Seyf b. Züyezen Meliki'l-Yemen* adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1264/1848). Arap âleminde birçok basması yapılan hikâye Ahmed Nazîf b. Mustafa el-İstanbulî tarafından Türkçeye tercüme edilerek *Seyfî Zü'l-Yezzen Nam Padişahın Hikâyesi* adıyla basılmıştır (İstanbul 1285). Bu destanı hikâye üzerinde birçok çalışma yapılmış, yeni hikâyeler üretilmiş ve piyesler yazılmıştır. Bunların arasında, Rudi Paret ile Seyf'i aynı zamanda Yemen'in millî-destanı kahramanı olarak gören Süreyyâ Menkûş'un kitapları ayrı bir önem taşımaktadır.

**BİBLİYOGRAFYA :**

*Sîretü'l-Melik Seyf b. Züyezen*, Kahire 1322, I-IV; İbn Hişâm, *es-Sire* (Zekkâr), I, 45-49; a.mlf., *Kitâbü't-Ticân fi mülûki'l-Himyer*, San'a 1979, s. 317-321; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zehab* (Abdülhamîd), II, 80-82; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I, 422, 447-451; E. W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians Written in Egypt during the Years 1833-1835*, London 1836, bl. 22; A. P. Causin de Perceval, *Essai sur l'histoire des arabes*, Graz 1967, I, 146-156; Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der Arabischen Chronik des Tabari*, Graz 1973, s. 220-234, 249 vd.; R. Paret, *Sirat-Saif ibn Dhi Yazan; ein arabischer Volksroman*, Hannover 1924; a.mlf., "Seyf b. Züyezen", *IA*, X, 532-534; Mahmûd Şükri el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb* (nşr. M. Behcet el-Eserî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), II, 266-269; Süreyyâ Menkûş, *Seyf b. Züyezen beyne'l-hakika ve'l-üsture*, Bağdad 1980; Fârûk Hurşîd, *Sîretü Seyf*, Kahire 1982; a.mlf., *Muğâmerâtü Seyf b. Züyezen*, Kahire 1413/1992; J. E. Bencheikh v.dğr., *Mille et un contes de la nuit*, Paris 1991, s. 193-233; Saïd Yaktîn, *Zahiretü'l-'acâ'ibi'l-'Arabiyye Seyf b. Züyezen*, Beyrut 1994; J. Chelhod, "La geste du roi Sayf", *RHR*, CLXXI/1 (1967), s. 181-205; H. T. Norris, "Sayf b. Dî Yazan and the Book of the History of the Nile", *Quaderni di Studi Arabi*, VII, Venezia 1989, s. 125-151; J. P. Guillaume, "Sayf Ibn Dhi Yazan", *EP*<sup>2</sup> (İng.), IX, 101-102.



HÜSEYİN YAZICI

**es-SİRETÜ'Ş-ŞÂMİYYE**

(السيرة الشامية)

**Şemseddin eş-Şâmî'nin**

(ö. 942/1536)

**siyere dair eseri**

(bk. ŞÂMÎ, Şemseddin).

**SİRHİNDİ**

(bk. İMÂM-ı RABBÂNÎ).

**SİRİDERYA**Orta Asya'nın  
en büyük akarsularından biri.

Tanrı dağlarından kaynağını alan Narinderya ile Karaderya'nın birleşmesi sonucu meydana gelir. Bu iki kol arasında kalan kesime Türkçe'de "iki su arası" anlamına gelen Farsça Miyân-Rûdân adı verilmiştir. Nehrin, kökeni ve anlamı bilinmeyen adı Sir'in (Siri) ise Plinius'un kullandığı Silisle aynı kelime olduğu kabul edilmektedir. Eski Türkler'in Yıncügüz, Moğollar'ın Gul Serikun ("soğuk ırmak", Kazvînî'de Gul Zeryûn), Grekler'in Yaksartes, Romalılar'ın Oxus ("boğa", Türkçe Ügüz'den) ve Araplar'ın Seyhun dedikleri nehir ayrıca çevresindeki başlıca şehirlerin adlarıyla da anılmıştır. Siriderya'nın belli başlı kolları olarak Çirçik, Keles ve Aris sayılabilir.

Siriderya'nın boyu olarak kabul edilen 2865 kilometrelik uzunluk, Narinderya ile Karaderya'nın Özbekistan'da birleştiği noktadan döküldüğü Aral gölüne kadar olan mesafedir. Siriderya eskiden tamamen Sovyetler Birliği sınırları içerisinde bulunurken günümüzde birkaç ülkeyi ilgilendiren bir nehir durumuna gelmiştir. Kaynakları Kırgızistan sınırları içinde bulunan nehir, önce Özbekistan, ardından Tacikistan ve daha sonra tekrar Özbekistan sınırları içinde akar; böylece aynı ülkeye iki defa girmek suretiyle dünya nehir coğrafyasının (potamoloji) ender örneklerinden birini meydana getirir. Özbekistan'ı terkettikten sonra Kazakistan topraklarına geçen nehrin bütün çığırının en büyük kısmı bu ülke sınırları içerisinde. Suyun en büyük debisi de Fergana havzasından çıkışında kaydedilmiştir (730 m<sup>3</sup>/saniye); Aral gölüne yaklaştığı kesimlerde ise su miktarı düşer (430 m<sup>3</sup>/saniye). Burada dünyanın başka bölgelerindeki nehirlerin aksine suyun gittikçe azalması dikkat çeker. Bunun başlıca etkenleri kar ve buzullarla beslenen bol sulu kollarının sadece yukarı kesiminde bulunması, çöl bölgelerinin katederken şiddetli buharlaşmanın etkisiyle su kaybetmesi ve Sovyetler zamanında açılan pek çok kanal sebebiyle geniş pamuk ve pirinç tarım alanları için sularının aşırı miktarda kullanılmasıdır. Nehrin sularındaki aşırı kullanım son yıllarda Aral gölünün küçülmesine de sebep olmuştur.

İnsanoğlunun yaşadığı ve uygarlığın yükseldiği en eski bölgelerden biri olan Siriderya havzasının iskân ve kültür tarihi açısından önemi eski çağlardan beri süregelmektedir. Milâttan önce III. binyılın başlarında Mezopotamya uygarlıkları gibi kadim iki nehir arası uygarlığının izlerini taşıyan bu bölgede Elam ve Sumerler'i anımsatan ve dilleri yapı itibariyle Sumerce'ye benzeyen kavimler, Ortaçağ'da ise Oğuzlar yaşıyordu (ayrıca bk. MÂVERÂÜNNEHİR). Nehrin delta kesimindeki Cankentkale harabelerinin ait olduğu sanılan Yenikent gibi şehirlerin İslâm döneminde mi yoksa Gök-türk döneminde mi kurulduğu meselesi Barthold ile Tolstov arasında tartışma konusudur (Esin, s. 65). Siriderya'nın orta mecrasındaki Sütken, bir cuma camisi etrafında gelişen İslâm şehirlerinin en tipik örneklerinden birini teşkil eder (a.g.e., s. 159).

Türk edebiyatının en önemli eserlerinden olan Dede Korkut hikâyelerinin Siriderya kıyılarında cereyan etmesi ve Ahmed Yesevî'nin kurduğu Yeseviyye tarikatının ilk önce bu nehrin çevresinde gelişmesi, Siriderya havzasının kültür tarihi açısından önemini ortaya koyan başlıca örneklerdir. Gerçekten Türk devlet ve hanlıkları buralarda kurulmuş, büyük düşünürler ve önemli eserler burada ortaya çıkmıştır. Amuderya boyunca Buhara, Semerkant gibi kültür merkezleri; Siriderya boyunca büyük âlim Fârâbî'nin doğduğu yer olan Otrar, Cend, Aşnas, Karnak, Özkent, Sığanak (Sıgnak, Suğnak), İsficâb (Sayram), Üsrüşene, Yesi, Savran (Sabran, Sepren), Barçnılgkent (Barçkend), Yenikent (Yengikent), Sütken gibi Türk şehir yerleşimlerinin başlıca bölgesi burası olmuştur. Türk yurdu olarak tanımlanan bölge tarihî İpek yolu güzergâhı üzerindedir. Bölgenin tarihî ve kültürel önemi Eskiçağ tarihçileri ve İslâm müellifleri dışında yakın zaman araştırmacılarının eserlerinde de ele alınmış olmakla beraber tarihî araştırmalar henüz yeterli değildir. İskit, Hun, Kanglılar ve Oğuz gibi Türk kavimlerinin ana yurdu olarak "Kent Türkleri" tanımlamasının da işaret ettiği üzere yerleşik Türk kültürünün sahillerinde mekân bulduğu Siriderya, Türk kültür tarihinin önemli arkeolojik merkezlerinden biridir.

X. yüzyılda Siriderya'nın, sularının hızlı aktığı ve kışın donduğu yukarı kesimleri hariç gemiciliğe elverişli olduğu bilinmektedir. Rus yönetimi döneminde 1982 yılına kadar nehrin aşağı kısmında gemi işletmeciliği yapıyordu ve "Aral gölü donanması" gemilerinin demirleme yeri Ka-

zalinsk kasabası limanıydı. Günümüzde kayıklarla yürütülen küçük çaplı bir ulaşım hizmeti sürdürülmektedir. Siriderya'nın ve kollarının sularından tarımda faydalanılması daha çok yapımı XIX. yüzyılda gerçekleştirilen çok sayıdaki kanalla mümkün olmuştur. Sulama kanallarının tarihini Ortaçağ'a kadar indiren bilgiler sadece bir tek kaynakla sınırlıdır. Bu sebeple kanalların eskiliği görüşü fazla inandırıcı bulunmamaktadır (İA, X, 567).

**BİBLİYOGRAFYA :**

Talip Yücel, *Asya Coğrafyası I*, Ankara 1960, s. 165, 181; S. P. Tolstov, *Po drevnim deltam Oksa i Yaksarta*, Moskva 1962; V. L. Şults – R. Maştarov, *Orta Asya Gidroğrafisi*, Taşkent 1969; Emel Esin, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, İstanbul 1978, s. 25, 65, 159, 179; Dâna Moldabayeva, "Sir Derya Havzasının Türk Tarihindeki Yeri ve Önemi", *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 35, Ankara 2005, s. 1-16; W. Barthold, "Sir-Derya", *İA*, X, 566-568; a.mlf. – [C. E. Bosworth] – Catherine Poujol, "Sir Daryâ", *EJ<sup>2</sup>* (Fr.), IX, 684-686.



ABDULLAH MUHAMMEDCANOV

**SİRKAT**

(bk. HIRSIZLIK; İNTİHAL).

**SİROZ**

(bk. SEREZ).

**SİSAM**Ege denizinde  
Yunanistan'a ait bir ada.

Ege denizinin güneydoğusunda Rodos, Midilli ve Sakız'dan sonra dördüncü büyük ada olan Samos'un Türkçe adıdır. Türkiye sahillerine yakın adalar arasında yer almakta olup Kuşadası kıyılarına 1,2 mil mesafededir. Yüzölçümü 476 km<sup>2</sup>, uzunluğu doğu-batı istikametinde 50 km., genişliği kuzey-güney yönünde en fazla 19 kilometredir. En yüksek yeri batı tarafına yakın Kerkis (Kerketeus) tepesidir (1434 m.). Türk kaynaklarında Sisam, Susam, Arap coğrafyacıları tarafından Sâmü, Sâm, Sâmîs / Şâmîs şeklinde zikredilmiştir. Yapılan kazılarda Sisam adasının İstanbul ve Anadolu kıyılarıyla doğrudan ilişkili olduğunu gösteren, erken dönem Bizans İmparatorluğu'na ait (IV ve VII. yüzyıl) tarihî eserler tesbit edilmiştir.

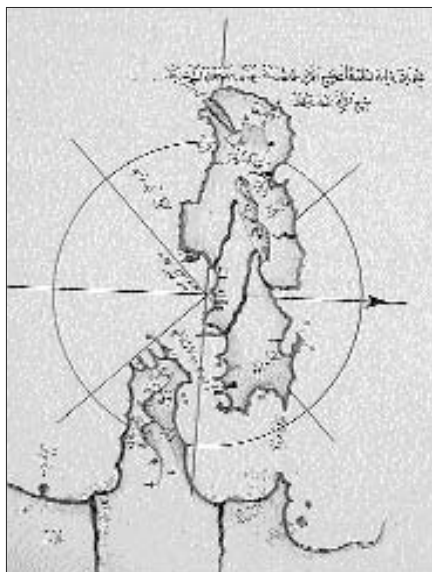
Adadaki yerleşme tarihi antik dönemlere kadar iner. Erken Neolitik çağa ait kalıntılara Tiganion Limanı civarında rastlan-



miştir. Milâttan önce XI. yüzyılda İyonlar'ın yerleştiği ada milâttan önce 540'ta Polykrates'in yönetiminde gelişme gösterdi. Daha sonra Persler'in, Spartalılar'ın, Atina'nın idaresine girdi. Romalılar tarafından serbest bölge konumu kazandı. Bir ara Bergama krallarının denetimine bırakıldı. Ardından Bizans idaresi kuruldu. VII ve XI. yüzyıllar arasında, 665-666, 892-893, 911-912 ve 1027 yıllarında dört defa Arap saldırısına uğradığına dair bilgiler vardır. Selçuklu Emiri Çaka Bey (Tzaches) 1088'den 1091'e kadar adaya hâkim oldu. 1093'te Tiganî'deki kaleyi tahkim eden Bizanslı General Ioannis Doukas tarafından geri alındı. XII. yüzyılda Arap coğrafyacısı Şerif el-İdrîsî, Sisam'ı pek çok koyun ve sığır sürüsü olan şirin bir yer olarak tasvir eder.

1205'ten 1225 yılına kadar Sisam adası Latinler'in (Flandersli Baldwin) işgalinde kaldı. XIV. yüzyılın ilk yarısında Aydınolu Umur Bey adaya saldırılar düzenledi. 1304-1329 ve 1346-1475 yılları arasında Sakız adasındaki Cenevizliler'in (Maona) mülkiyetine girdi. 1420'de Uralı Börklüce Mustafa, Sisam'ın Ortodoks hıristiyan lideriyle dostluk ilişkileri kurdu. Adanın 1475'ten sonra terkedildiği görüşü ilk defa Jerosme Justinian tarafından açıklanmış ve daha sonraki bilim adamlarınca da kabul edilmiştir. Bu varsayma göre Sisamlılar farklı yerlere dağılmış ve pek çoğu Cenovalılar'la birlikte Sakız adasına gitmiştir.

Piri Reis'in *Kitâb-ı Bahriyye* adlı eserinde Sisam adasını gösteren harita (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2612, vr. 94<sup>a</sup>)



Sisam adası, 1479 yılında orada bir kale yaptıran ve nüfus sayımını yeniden düzenleyen Fâtiht Sultan Mehmed tarafından fethedildi. II. Bayezid, 1483'te tamamen siyasî gerekçelerle Rodos şövalyeleriyle yaptığı görüşmeler esnasında kardeşi Cem Sultan'la ilgili olarak kaleyi yıktırdı. Ada XVI. yüzyıl boyunca Osmanlılar'ın hâkimiyetindeydi. Kalenin yıkılması daha ziyade adanın sivilleştirilmesi amacına yönelik olarak görülebilir. Fâtiht Sultan Mehmed'in yaptırdığı kalenin II. Bayezid tarafından yıkılmasıyla ilgili bu bilgi Pîri Reis'in yorumuna dayanır. Pîri Reis ayrıca Sisam adasının ağaçlık ve av için uygun olduğunu, denizcilerin ağaçları kesip kereste elde etmek amacıyla buraya geldiklerini, kuzeydeki Ahırli Limanı'na (Vati) demirlediklerini yazar. Rivayete göre Kaptanıderyâ Kılıç Ali Paşa, Sisam adasının bu durumundan çıktığı bir av partisinde haberdar olmuş ve 1562'de adayı kendisine özel mülkiyet şeklinde hibe ettirmiştir. Ancak 1570-1587 yılları arasında adaya iskân başlayınca bu mülkiyet vakfa dönüştü. Sisam'dan elde edilen vergi geliri Kılıç Ali Paşa'nın Tophane'de yaptırdığı caminin bakım masrafları için ayrıldı. J. Georgirenes'e göre devlete ödenen haraç dışındaki diğer bütün vergiler vakfa aktarıldı.

Cizye defterlerine göre XVII. yüzyılın ilk yarısında adada yirmi yerleşme yeri vardı, toplam nüfus 1060 ile 1230 hâne dolayındaydı (yaklaşık 5000-6000 kişi). Georgirenes adada on altı yerleşim birimi ve 1200 hâne bulunduğunu kaydetmiştir. Bu rakamlar XVII. yüzyılın son çeyreğine kadar adada 6000 dolayında nüfusun varlığına işaret eder. Seyyah J. P. Tournefort ise (1702) yirmi yerleşim biriminde 12.000 kişinin yaşadığını yazar. Pek çok yerleşim biriminin adı Anadolu kıyılarından (Urta kazasından) ve Midilli adası gibi komşu bölgelerden gelen göçmenlerin varlığını doğrular.

Sisam'ın ekonomisi XVII ve XVIII. yüzyıllarda adayı ziyaret eden yabancı seyyahların anlattığı gibi tarıma (tahıl, üzüm, zeytin, sebze, meyve) dayanmaktadır. Adanın üzüm bağları ve zeytin bahçeleri üzerinde giderek gayri resmî ticarî gelişmeler meydana geldi. Bu süreç netice itibariyle adanın ekonomisini bu ticarete kaydırıldı ve burayı özellikle XVIII. yüzyılda Ege denizinde gelişen ticarî ilişkiler ağına soktu. Ticaret filoları kırmızı misket şaraplarını, kuru üzümü, zeytin ve keresteleri Karadeniz'in, Anadolu'nun, Yunanistan'ın, Orta ve

Batı Akdeniz'in, Kıbrıs ve İskenderiye'nin limanlarına taşımaya başladı. Bu dönemde manastırlar taşınmaz mülkiyetlerini arttırdı. Adanın merkezi Hora'daki birkaç Türk memurundan başka adada yaşayan müslüman bulunmamakta ve rivayetlere göre bu durum, Kılıç Ali Paşa tarafından müslümanların adaya dâimî yerleşimini yasaklama biçimindeki Sisamlılar'a verilen bazı imtiyazlardan kaynaklanmaktaydı.

Sisam adası XVII. yüzyıldan itibaren korsan saldırılarından çok acı çekti ve ahali si içerilere doğru sığınma ihtiyacı duydu. 1771 ve 1774 yılları arasında ada Rus işgali altındaydı. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru ve XIX. yüzyılın ilk dönemlerinde Sisam'daki sosyal hayat, Fransız İhtilâli'nin (1789) genel ilkelerinden etkilenmiş biçimde Karmaniolo ve Kallikantzaroî grupları arasındaki şiddetli çatışmalarla bozuldu. Gemi kaptanları, denizciler ve tüccarlar baskıcı toplumsal otoriteyi yıkmayı amaçlayan devrim hareketinin arkasındaki esas güçtü. Sonunda Karmaniolo üstünlük kurdu ve ada Lykourgos Logothetis liderliğinde Yunan ihtilâline toptan katıldı.

Sisam adası 1828 yılında 19.356 kişilik bir nüfusa sahipti. 10 Aralık 1832 tarihinde Batılı büyük devletlerin baskısı altında kalan Osmanlı hükümeti Sisam adasının özerkliğini kabul etti ve burası vasal bir prenslik haline getirildi. Osmanlı hükümeti, 1850'lerde adanın iç nizamını düzenleme hakkını bir fermanla otuz yedi üyeden oluşan meclise bıraktı. 1832'deki özerklik fermanında yer alan "asker bulundurma" ibaresine bu defa yer verilmedi ve burada dâimî şekilde asker bulundurmamak için hazırlık yapıldı. İki bölük İzmir'den bir gemiyle adaya sevk edildi. Böylece adada 120 yerli jandarmaya karşılık 150 kadar Osmanlı muhafızı yerleşti. Merkez de Hora'dan Vati'ye (Vathy) taşındı. 1834'ten 1913 yılına kadar ada kendisine önce otuz yedi, daha sonra kırk üyenin yardımcı olduğu Ortodoks bir vali tarafından yönetildi.

Adanın dış işlerinde Osmanlılar'a bağlılığı sürüyordu, ancak kendi bayrağı ve koruyucu güçlerin himayesinde iç işlerinde tamamen bağımsız durumdaydı. Adanın 1864'teki nüfusu 33.996 olarak tesbit edilmiştir. 1834'ten itibaren göreve gelen Sisam beyleri / prensleri şunlardır: Stephanos Vogoridis (1834-1850), A. Kallimachos (1850-1854), Ionnis Gikas (1854-1858), Miltiadis Aristarchis (1859-1866), Pavlos Mousouros (1867-1873), Konstantinos Adosidis (1873-1874), Alexandros Karatheodoris (1885-1893), Georgios Berovitz (1894-

1895), Stephanos Mousouros (1896-1897), Konstantinos Vaianis (1898-1901), A. Mavrogenis (1901-1903), Ioannis Vithynos (1904-1906), Konstantinos Karatheodoris (1906-Temmuz 1907), Georgias Ph. Georgiadis (Temmuz-Aralık 1907), Andreas Kopasis (1908-1912). Prenslik yönetimi altında ticaret gelişti, ihracat şarap ve tütün de içine alıyordu. Fransa, İngiltere ve Almanya'ya gizli biçimde yollanmaktaydı. XIX. yüzyılın sonlarında adada dikkat çekici kültürel ve entelektüel gelişmeler oldu. Balkan savaşları sonunda Sisam adası Yunanistan ile birleşti (11 Kasım 1912).

Bugün zeytin, pamuk, tütün ve meyve üretimiyle dikkati çeken Sisam adası ayrıca turistik bir özelliğe de sahiptir. Ahikerya (Ikheria) ve Furni (Phournioi) adalarıyla birlikte bir idarî bölge (nomos) oluşturur. 2001 yılında Sisam şehrinin (Vati / Vathy) nüfusu 12.500, Sisam adasının 37.000, Sisam nomosunun (Sisam + Ahikerya) 44.000'dir. Kuşadası'ndan günlük işleyen birkaç seferle deniz yoluyla kolayca ulaşılabilen Sisam adasının görülmeye değer pek çok yeri vardır. Bunlar arasında antik kent, kente su taşıma amaçlı, milattan önce VI. yüzyıldan kalma tünel, Hera tapınağı, herkesin Türkçe konuştuğu Karaveli köyü, Yenikarlovası balıkçı kasabası sayılabilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

J. Georgirenes, *A Description of the Present State of Samos, Nicaria, Patmos and Mount Athos*, London 1678, s. 1-53; E. Stamatiadis, *Sami-aka*, Samos 1881-87, I-V; N. Vatin, "Deux îles à la dérive: Samos et Icaria entre 1475 et 1572", *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage* (ed. C. Heywood – C. Imber), İstanbul 1994, s. 339-349; A. Savvidis, "Provlímata shetika me tis musulmanikes epidromes sti Samo kata ton Mesaiona (17-19os aionas)", *Samos apo ta Byzantina hronia mehri simera*, Atina 1998, s. 151-171; S. Laiou, "Othomanika eggrafa pu adoron tin istoria tis Samou, 1581-1648", *a.e.*, I, 194-208; Evangelia Balta, "Açıl Susam, Açıl", *Osm.Ar.*, sy. 19 (1999), s. 9-81; Ali Fufat Örenç – Andreas Kopasis, "The Prince of Samos", *a.e.*, sy. 20 (2000), s. 305-311; J. H. Mordtmann – [B. Darkot], "Sisam", *IA*, X, 712-714; S. Soucek, "Sisām", *EI<sup>2</sup>* (İng.), IX, 679-680.



EVANGELIA BALTA

#### SİSÂNİYYE

( السيسانية )

Sis ve Sisân adıyla da anılan ve Mecûsilîği yeniden şekillendirmeye çalışan İranlı din reformcusu Bihâferîd b. Mâhfervedîn'in (ö. 131/748-49) taraftarlarına verilen ad (bk. BİHÂFERİD b. MÂHFERVEDÎN).

#### SİSKA

Hırvatistan'da bir şehir.

Zagreb'in 50 km. güneydoğusunda Sava, Kupa ve Odra nehirlerinin birleştiği yerde bulunan Siska / Sissek, Osmanlı kaynaklarında Siska, Hırvatça kaynaklarda Sisak şeklinde geçer. Buranın milattan önce IV. yüzyılda Scordisci olarak bilinen Kelt asıllı topluluklar tarafından kurulduğu üzerinde durulur. Daha sonra sırasıyla Roma (bu dönemde Segestica, ardından Sciscia), Avarlar, Hırvatlar, Macarlar (Sziszeg) ve Avusturyalılar'ın hâkimiyetine girdikten sonra 1918'de Yugoslavya'ya dahil olmuş, ardından Hırvatistan'ın sınırları içinde kalmıştır. Günümüzde bir endüstri şehri (metalürji ve petrol rafinerisi) olup 1961 yılındaki nüfusu 26.647, 2001'deki nüfusu 52.236'dır. Sisk-Moslavina bölgesinin merkezidir.

Siska, Osmanlı tarihinde Bosna Beylerbeyi Telli Hasan Paşa kumandasındaki Osmanlı birliğinin burada Habsburg-Hırvat güçleri karşısında uğradığı yenilgi ve bunun sonucu çıkan Osmanlı-Habsburg uzun savaşları dolayısıyla tanınmıştır. Siska'nın tarihi açıdan önemi XVI. yüzyılın sonlarında Osmanlı fetihleri sırasında işgal ettiği mevken dolaydır. Osmanlı ilerleyişine karşı 1540-1550 arasında burada üçgen planlı muhkem bir kale inşa edilerek güçlendirildi. Böylece Hırvat müdafaa hattının ana merkezi özelliği kazandı. Osmanlılar güney sınırlarına (Lika ve Dalmaçya) 1527'de ulaştıkları, kuzey sınırlarında ise 1552'de kontrol kurabilmişlerdi. Fakat henüz mahallî Hırvat güçlerinin koruduğu Una ile Kupa arasındaki merkezî bölgede direniş sürüyordu ve burası iyi bir savunma hattı oluşturuyordu. Bosna eyaleti valileri, Zrinski (Zrinoğlu) ailesinin elinde bulunan bu zengin tarım ve maden bölgesine yönelik sürekli akınlarda bulunuyordu. 1591'de aradaki ateşkese rağmen Bosna Valisi Telli Hasan Paşa (Predojević) bu yöne doğru akın ve fetih faaliyetlerine hız verdi. Osmanlılar, Kupa nehrinin sağ kıyılarına kadar hâkimiyet sahalarnı genişlettiler. 1592'de Hasan Paşa, Siska yakınlarındaki Yenihisar'ı (Petrijna) inşa ettirdi ve Una üzerindeki Bihaç'ı aldı. Ancak Siska'ya yönelik iki hücumdan bir netice elde edemedi. 15 Ramazan 1001'de (15 Haziran 1593) üçüncü defa takriben 20.000 kişilik orduyla Siska kalesi önlerine gelen Hasan Paşa 19 Haziran'da kaleyi kuşattı. Yardıma gelen 8000 kişilik Habsburg-Hırvat kuvvetleri Kupa nehrinin kenarında kuvvetlerini ikiye ayırmış olan Hasan Paşa'yı bozguna uğrattı. Eggenberg ve Erdödy ku-

mandasındaki birlikler karşısında çekilmeye çalışan Hasan Paşa ve askerlerinin çoğu nehirde boğuldu. Bu gelişme üzerine Koca Sinan Paşa'nın ısrarıyla 1593 yılında Habsburglar'a savaş ilân edildi ve savaş 1606 Zitvatorok Antlaşması'na kadar sürdü. Bununla birlikte Osmanlılar iki ay sonra Siska'yı ele geçirdiler (24 Ağustos 1593). Kale içine askerî birlik yerleştirildi, bir sancak beyi tayin olundu ve bir cami inşa edildi. Ancak bir yıl sonra Habsburg-Hırvat birliklerinin buraya doğru harekâtı üzerine Osmanlı garnizonu kaleyi boşalttı (1594 sonbaharı). Siska bir daha da ele geçirilemedi. Evliya Çelebi 1071'de (1660) gördüğü Siska'nın birkaç defa el değiştirdiğini ve tahribata uğradığını, ancak Avusturyalılar tarafından yeniden inşa edildiğini yazar (*Seyahatnâme*, V, 513-515).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Peçuylu İbrâhim, *Târih*, II, 128-129; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, I, 10-12; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 513-515; Naîmâ, *Târih*, I, 79-81; J. Kolaković, *Sisak u obrani od Turaka: 1591-1593*, Sisak 1967; Safvet-beg Başağić, *Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini*, Zagreb 1994, s. 24-25; *Sisačka Bitka*, Zagreb-Sisak 1994, s. 286; J. Buturac, "Sisačka Gospoštija", *Prvoj polovici XIX Stoljeća*, *Arhivski ujesnik* (Zagreb 1960), s. 289-351; V. Blašković v.dğr., "Sisak", *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb 1968, VII, 200-202; A. Popovic, "Siska", *EI<sup>2</sup>* (İng.), IX, 681.



NENAD MOAČANIN

#### SİSTAN

( سیستان )

Günümüzde bir kısmı İran, bir kısmı Afganistan sınırları içinde kalan tarihi bölge.

Orta Farsça'da "sakaların ülkesi" anlamındaki *sakastân* kelimesinden gelen Sistan Arapça'ya Sicistan şeklinde geçmiştir. Bölge Horasan'ın güneyinde yer almasından dolayı başta *Şâhnâme* olmak üzere bazı eski metinlerde Nîmrûz (gün ortası, öğle) adıyla zikredilmiştir. Sistan'ın doğu sınırını Ortaçağ'da zaman zaman Kandehar'a kadar uzanmıştır. Şehrisuhte ve Kûhîhâce'de bulunan harabeler Sistan'da yerleşik hayatın oldukça eskilere dayandığını göstermektedir. Bölge daha sonra sırasıyla Pers, Part, Sâsânî devletlerine bağlanmış ve İran'ın doğu sınırını oluşturmuştur. İslâm fetihleri sırasında Arap ordularının önünden kaçan son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd, Kirman'dan Sistan'a gitmiş, ancak burada tutunamayıp Horasan'a geçmek zorunda kalmıştır.

Sistan'ın idarî merkezi Zereng (Zereng) 23'te (644) Âsım b. Amr ve Abdullah b.

Umeyr kumandasındaki İslâm orduları tarafından kuşatıldı, ancak kuşatma yüklü bir haraç karşılığında kaldırıldı. Abdurrahman b. Semüre'nin 29 (649-50) yılında Büst'ü ele geçirmesinin ardından bölgenin diğer önemli yerleşim merkezleri ertesi yıl Rebî b. Ziyâd el-Hârisî kumandasındaki ordu tarafından fethedildi. Zerenc hâkimi Pervîz'e 2000 köle vermesi karşılığında eman tanındı. Zerenc halkı iki yıl sonra Araplar'a baş kaldırıncaya, Basra umumi valisi Abdullah b. Âmir tarafından Sistan'a vali tayin edilen Abdurrahman b. Semüre şehri kuşattı (33/653-54). Pervîz bu defa 2 milyon dirhem haraç ve 2000 köle vermek şartıyla Abdurrahman ile anlaştı. Bölge halkı Abdurrahman'ın azledilmesinin ardından bir defa daha isyan etti. Daha sonra yeniden Sistan valiliğine tayin edilen Abdurrahman b. Semüre bölgedeki İslâm hâkimiyetini güçlendirerek Kâbil'e kadar yaydı. Bu sırada Hasan-ı Basrî Zerenc'e gelip ders verdi. Muâviye b. Ebû Süfyan'ın Rebî b. Ziyâd el-Hârisî'yi 46 (666) yılında Sistan valisi tayin etmesine kadar görevde kalan Abdurrahman'ın bölgeden ayrılması üzerine Rutbîl unvanlı mahallî Türk hükümdarı müslümanları bölgeden uzaklaştırmaya çalıştı; ancak Rebî b. Ziyâd karşısında mağlûp oldu ve Rebî'den sonraki vali Rutbîl ile barış antlaşması imzaladı.

78'de (697) Hâricîler'in isyanını bastırmasının ardından Horasan ve Sistan'ı da hâkimiyeti altına alan Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, Mühelleb b. Ebû Süfyan'ı Horasan'a, Ubeydullah b. Ebû Bekre'yi Sistan'a vali tayin etti. İbn Ebû Bekre bölgeden perişan vaziyette geri dönünce Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as'ı Basra ve Küfeli'lerden oluşan bir ordunun başında Sistan'a gönderdi (80/699). Bölgenin büyük bir kısmını fetheden İbn Ebû Eş'as daha sonra Haccâc ile anlaşmazlığa düşüp isyan etti ve Haccâc karşısında mağlûp olunca Rutbîl'e sığındı. Haccâc, Kuteybe b. Müslim'i Sistan üzerine gönderdi. Kuteybe 92 (711) yılında çıktığı seferde Türk hükümdarı Rutbîl'in barış isteğini kabul etti ve bölgeyi hâkimiyet altına aldıktan sonra geri döndü. Fakat Sistan'da Araplar'la mahallî hâkimler arasındaki mücadeleler devam etti.

Emevîler zamanında bazan doğrudan halifeler, bazan da Irak umumi valileri tarafından tayin edilen valilerce yönetilen bölge Abbâsîler devrinde de sık sık karışıklıklara sahne oldu. Halife Mansûr döneminde (754-775) mahallî hükümdarlara karşı sert tedbirler alındı. Buna rağmen vergiler düzenli biçimde tahsil edilemedi. Me'mûn devrinde (813-833) vergiler iki kat art-

tırıldı. Sistan daha sonra aslen bu bölgeden olan Saffârîler'in eline geçti. Saffârîler önce Sâmanîler'e, ardından Gazneliler'e tâbi olarak bölgede hüküm sürdüler. Sistan bu dönemde zenginliğe ve refaha kavuştu (*Târîh-i Sîstân*, s. 354). Bölgenin en büyük şehri olan Zerenc'de önemli imaretler ve pazarlarla birlikte bir hastahane kuruldu. Saffârî Emîri Amr b. Leys, Sistan'da bir saray ve sük-ı Amr diye anılan bir çarşı yaptırdı.

Sistan bölgesini 393 (1003) yılında Gazneli Mahmud Gazneli topraklarına kattı. Sistan'da hem Sebük Tegin hem Gazneli Mahmud adına basılmış sikkeler günümüze ulaşmıştır. Leşker-i Bâzâr şehrinin Sebük Tegin (977-997) tarafından kurulduğu tahmin edilmektedir. Bölge, Selçuklular'ın Gazneliler'e karşı kazandığı Dandanakan zaferinin ardından Selçuklu hânedanından Ertaş tarafından zapt edildi (432/1040-41). Ertaş hutbeyi Selçuk Bey'in oğlu Mûsâ Yabgu adına okuttu. Sistan hâkimiyeti, Selçuklular arasında hânedanın Mûsâ Yabgu kolu ile Çağrı Bey kolu arasında anlaşmazlığa sebep oldu. Bu anlaşmazlık Sultan Tuğrul Bey'in Mûsâ Yabgu lehine müdahalesiyle çözülebildi. Çağrı Bey'in oğlu Alparslan, Mûsâ Yabgu'nun buradaki hâkimiyetine son verdi (455/1063).

Sistan bölgesi daha sonraki Selçuklu hükümdarları zamanında Nasrî Melikleri veya Nîmrûz Melikleri denilen mahallî bir hânedan tarafından yönetildi. Hânedanın en dikkate değer siması, kendisine Sultan Sencer'in "kardeş" diye hitap ettiği II. Tâceddin Ebû'l-Fazl Nasr b. Halef (1106-1164), Sultan Melikşah'ın kızı Safiye Hatun ile evliydi. Cesur ve mücadeleci bir kişiliğe sahip olan II. Tâceddin Ebû'l-Fazl, Sultan Sencer'in sadık bir tâbii olarak onun bütün askerî seferlerine katıldı ve Selçuklu Devleti'nin yıkılması üzerine bölgede ortaya çıkan hâkimiyet mücadelelerinde önemli rol oynadı.

XII. yüzyılın ikinci yarısında önce Gurlular, ardından Hârizmşahlar Devleti'nin hâkimiyetine giren bölge Moğol istilâsı sırasında tahribata uğradı (10 Zilhicce 619 / 15 Ocak 1223). Moğollar bütün halkı kılıçtan geçirdiler. Katliamdan kurtulabilenler birkaç yıl sonra Emîr Tâceddin Yinal Tegin'in etrafında toplandılar. Sistan kısa süre içinde bir defa daha Moğol ordusu tarafından kuşatıldı. Halk uzun süre kahrmanca direnerek Moğollar'a büyük kayıplar verdirdiyse de şiddetli veba salgınının etkisiyle Moğollar 14 Cemâziyelevvel 632 (4 Şubat 1235) tarihinde bölgeyi ele geçirmeyi başardılar. Halkı bir defa daha katliama tâbi tutuldu (*Târîh-i Sîstân*, s. 395-396; Cûzcânî, II, 128, 159-162).

Hülâgû'nun İlhanlı Devleti'ni kurmasının ardından Sistan ve çevresi bu devletin sınırları içinde yer aldı. İlhanlı hâkimiyetini tanıyan Mihribânîler mahallî hâkimler olarak varlıklarını uzun süre devam ettirmeyi başardılar. Bu dönemde bölgenin vergileri Horasan eyaletinin vergi gelirleri içerisinde hesaplanmaktaydı (Müstevfî, s. 142). Bölge, İlhanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra Horasan'ın bir kısmına hâkim olan Kert hânedanına bağlandı. Timur, 785 (1383) yılında çetin bir muhasaranın ardından Zerenc şehri ele geçirip üç gün yağmaya izin verdi. Halktan pek çok kişi katledildi (Melikşah Hüseyin-i Sîstânî, s. 104-105). Bu sırada su bendleri ve sulama kanallarının tahrip edilmesinden dolayı bölge ekonomik bir çöküş içine girdi.

Sistan 914'te (1509) Şah İsmâil tarafından Safevî Devleti sınırlarına dahil edildi. Mihribânîler'den Sultan Mahmûd b. Yahyâ'nın 949 (1543) yılında ölümünden sonra Şah I. Tahmasb'in tayin ettiği valiler tarafından yönetilen Sistan Afgan istilâsı ve Safevî Devleti'nin yıkılışı esnasında bir ara Afgan hâkimiyetine girdi. Ancak Avşarlılar hânedanının kurucusu Nâdir Şah tarafından yeniden İran'a bağlandı. Nâdir Şah'ın 1160'ta (1747) ölümü üzerine Afgan asıllı Ahmed Şah Dürrânî'nin eline geçti. XIX. yüzyılda İran ile Batı Afganistan'daki mahallî hâkimler arasında ihtilâf konusu olan Sistan, İngilizler'in hakem tayin edilmesinden sonra Sir Frederick J. Goldsmid başkanlığında kurulan bir komisyon tarafından İran ile Afganistan arasında taksim edildi (1872). Sınır, Arthur McMahon başkanlığında kurulan yeni bir heyetin çalışmaları ile kesin şeklini aldı (1903-1905). Bugün Sistan bölgesinin bir kısmı İran, bir kısmı Afganistan sınırları içinde kalmıştır. İran'da kalan kısmı 8117 km<sup>2</sup> yüzölçümüne sahiptir. Bu bölge, güneyinde bulunan Belûcistan bölgesiyle birlikte Sistan ve Belûcistan eyaletini (Ustân) oluşturur. Eyaletin idarî merkezi Zâhidân'dır. Bölgenin Afganistan içerisinde kalan kısmı bu ülkenin Nîmrûz idarî bölümünü teşkil etmektedir.

Sistan, İran millî destanı *Şâhnâme*'de destanın en önemli kahramanı Rüstem-i Zâl'in vatanı olarak gösterilir. Tarihî kaynaklardaki bilgiler bu konuda rivayetlerin halk arasında bütün Ortaçağ boyunca canlı bir şekilde yaşandığını göstermektedir (Belâzûrî, s. 572; İbn Hurdâzbih, s. 40; Melikşah Hüseyin-i Sîstânî, s. 104). Sistanlı olan veya burada yetişen şahsiyetler kaynaklarda Siczî, Sicistânî ve Sîstânî nisbeleriyle anılır. Saffârîler hânedanının kurucusu Ya'kûb b. Leys es-Saffâr ve halefleri,

Kerrâmiyye fırkasının kurucusu Muhammed b. Kerrâm, muhaddis Ebû Dâvûd es-Sicistânî ve oğlu Abdullah (İbn Ebû Dâvûd), Osman b. Saîd ed-Dârimî, Ebû Nasr es-Sicîzî, müfessir Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, kelâmcı Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, mutasavvîf Ebû Abdullah es-Sicîzî, edip Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ebû Süleyman es-Sicistânî ve Melikşah Hüseyin-i Sistânî bunlar arasında sayılabilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Fütûh* (Fayda), s. 452, 570-584; Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân* (trc. M. İbrâhîm Âyetî), Tahran 2536 şş./1978, s. 56-61; İbn Hurdâzbih, *Me-sâlik ve Memâlik* (trc. Saîd Hâkirînd), Tahran 1371 hş., s. 39-42; İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh* (trc. Muhammed b. Ahmed Müstevfî-yi Herevî, nşr. Gulâm Rızâ Tabâtâbâî), Tahran 1374 hş., s. 280, 284-285; *Târîh-i Sistân* (nşr. Bahâr), Tahran 1366 hş., tür.yer.; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VII, 43-47; Cûzcanî, *Tabakât-ı Nâsirî*, II, 128, 159-162; Müstevfî, *Nûzhetü'l-Kulûb* (Strange), s. 142-147; Melikşah Hüseyin-i Sistânî, *İhyâ'ü'l-mülûk* (nşr. Menûçîhr-i Sütûde), Tahran 1344 hş., tür.yer.; Zülfi-kâr-i Kirmânî, *Coğrâfya-yi Nîmrûz* (nşr. Azizullah el-Utâridî), Tahran 1374 hş., tür.yer.; V. V. Barthold, *Tezkire-yi Coğrâfya-yi Târîh-i İrân* (trc. Hamza Serdâdver), Tahran 1308 hş., s. 116-139; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, bk. İndeks; C. E. Bosworth, *Sistân under the Arabs, from the Islamic Conquest to the Rise of the Saffarids (30-250/651-864)*, Rome 1968, tür.yer.; a.mlf., *The History of the Saffarids of Sistân and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-3)*, Costa Mesa 1994, tür.yer.; a.mlf., "Sistân", *El* (İng.), IX, 681-685; Hüseyin Dâvûdî, "Esnâd-ı Hânedân-ı Kelânterî-yi Sistân", *Beresihâ-yi Târîhî*, IV/5-6, Tahran 1970, s. 1-20; B. Finster, "Sistân zur Zeit der Timüridischer Herrschaft", *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, IX, Berlin 1976, s. 207-215; Hüseyin Mir Caferî, "Sistân der-Şa'ir-ı Şafevî", *Beresihâ-yi Târîhî*, XII/4 (1977), s. 49-76; G. le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 334-351; V. F. Büchner, "Sistan", *IA*, X, 715-721.



OSMAN GAZI ÖZGÜDENLİ

### SİTTÜLARAB

(سِتُّ الْعَرَبِ)

Ümmü Muhammed Sittül'arab  
bint Şemsiddîn Muhammed b. Fahriddîn  
Alî (İbni'l-Buhârî) es-Sâlihiyye  
(ö. 767/1366)

Kadın muhaddis.

Birçok âlim yetiştiren Dimaşk'lı bir aileye mensuptur. Aile içinde eğitim gördü ve ilim muhitinde yetişti. Babası bir hadis âlimi olup Zehebî ve İbn Râfî' onun talebeleri arasında yer alır. İbnü'l-Buhârî diye bilinen dedesi Ebü'l-Hasan Fahreddin Ali de çok sayıda öğrenci yetiştiren meşhur bir hadis âlimi olup Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin hocasıdır. İbn Teymiyye onun

hakkında, "Bir hadis rivayetinde kendimle Resûlullah arasına İbnü'l-Buhârî'yi dahil ettiğimde gönlüm ferahlıyor" ifadesini kullanırken (İbn Receb el-Hanbelî, II, 326), Zehebî, "İlim ve hadis evinden gelen İbnü'l-Buhârî, dünyada kendisiyle Peygamber arasında sekiz sika râvinin yer aldığı kimselerin sonuncusudur" demiştir (a.g.e., II, 328). Sittülarab, dedesinden çok faydalandı ve Müslim'in *eş-Şâhih*'i, Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ'sı* gibi hadis kitapları ile Temmâm er-Râzî'nin *el-Fevâ'id*'i ve İbn Gaylân'ın *el-Gaylâniyyât*'i (*el-Fevâ'idü'l-muntehabe el-avâli 'ani's-şüyûh*) gibi hadis cüzlerini ondan semâ yoluyla aldı. Dedesinin meşyehası yanında çok sayıda hadis kitabı ve hadis cüzleri kendisine intikal etti (İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmine*, II, 127). Abdurrahman b. Zeyn de Sittülarab'ın hocaları arasındadır.

İbn Receb, Zeynüddin el-İrâkî, Heysemî ve İbnü'l-Cezerî ondan hadis dinleyen ve rivayet eden âlimlerden olup İbnü'l-Cezerî 766 (1364-65) yılında Sittülarab'ın Kâsiyûn dağı eteğindeki Urmevî Zâviyesi yakınlarında bulunan evinde şifahi olarak âif isnadla kendisinden hadis rivayet ettiğini söyler. İbn Hacer el-Askalânî de hocası Zeynüddin el-İrâkî vasıtasıyla Sittülarab'dan hadis rivayetinde bulunmuştur (*Tağlîku't-ta'lik*, II, 282, 461). Hanbelî olan ve Dimaşk'ta Sâlihiye mahallesinde oturan Sittülarab'ın rivayet ettiği pek çok hadis çeşitli bölgelerden gelen öğrencileri vasıtasıyla çevreye yayıldı. Hadisleri senediyle rivayet ettiğinden hakkında kullanılan müsnide sıfatı onun hadis ilmindeki vukufunu gösterirken sâliha ve asîle sıfatları da kendisinin ahlâkî ve fitrî meziyetlerine işaret eder. Uzun bir ömür yaşadığı için adı muammerûn arasında anılan Sittülarab, 1 Cemâziyelevvel 767'de (14 Ocak 1366) Dimaşk'ta vefat etti, cenaze namazı Câmiu'l-Muzafferî'de kılındıktan sonra Kâsiyûn dağı eteğindeki kabristana defnedildi.

"Araplar'ın hanımefendisi" anlamında Sittülarab adıyla bilinen diğer bazı âlimler şunlardır: 1. Ümmü'l-Hayr Sittülarab bint Yahyâ b. Kaymâz el-Kindiyye ed-Dimaşkiyye. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî kendisinden hadis rivayet etmiş olup Muhammed 684'te (Mart 1285) seksen beş yaşında vefat etti. 2. Ümmü Muhammed Sittülarab bint Seyfeddin Ali b. Radî Abdurrahman el-Makdisiyye. Ebû Ali Hasan b. Arafе el-Bağdâdî'nin cüzü, Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî'nin *Kitâbü'd-Du'â*' adlı mecmuası kendisinin semâ yoluyla rivayet ettiği hadis mecmuaları arasındadır. Safedî 729'da (1329) onun kendisine icâ-

zet verdiğini söyler. Bu hanım da, Rebûlevvel 734'te (Kasım 1333) Sâlihiye'de vefat etti. 3. Ümmü'l-Hayr Sittülarab Âişe bint Ali b. Ömer el-Himyeriyye es-Sanhâciyye el-Misriyye. Zilhicce 660'ta (Ekim 1262) doğdu ve Rebûlevvel 739'da (Eylül 1338) vefat etti. İzzeddin İbn Cemâa, Mısrılı hadis âlimi Ebû Bekir Ahmed b. Mervân ed-Dineverî'nin yirmi altı cüzden oluşan *el-Mücâlese ve cevâhirü'l-ilm* adlı kitabını ondan dinlemiştir (Takıyyüddin el-Fâsî, II, 380). 4. Sittülarab bint İbrâhîm b. Muhammed el-Halebiyye. IX. (XV.) yüzyılda yaşamış olup 829'da (1426) kendisinden aldığı icâzetle hadis cüzlerini rivayet eden Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm ve Ebû'l-Fazl İbnü'ş-Şihne onun öğrencilerindedir (Sehâvî, XII, 55). 5. Ümmü Meccüddin Sittülarab bint Abdülmeccid b. Hasan el-Acemî. Kendisi ve kızları Zekî İbrâhîm el-Hanefî'den hadis rivayet etti. Ebû'l-Fütûh el-Bekrî ve İbn Mülâib gibi âlimlerden icâzetleri vardır. İbnü'z-Zâhirî'nin kendisi için tahrîc ettiği hadis cüzünü rivayet etti. Ümmü Meccüddin 675 (1276) yılında vefat etti (Safedî, XV, 119).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XV, 136; XVII, 85; XIX, 285; XX, 201; XXXIV, 144; XXXV, 213; Zehebî, *el-İber*, III, 355; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1471; Safedî, *el-Vâfi*, XV, 119; İbn Râfî, *el-Vefeyât* (nşr. Sâlih Mehdî Abbas – Beşşâr Avvâd Ma'rûfî), Beyrut 1402/1982, II, 304-305; Takıyyüddin el-Fâsî, *Zeylû't-Takyîd fi ruvâti's-sünen ve'l-mesânid* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hûtî), Beyrut 1410/1990, II, 374, 380; İbn Receb el-Hanbelî, *Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 325-329; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 2, 5, 239-240; İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmine*, II, 127; a.mlf., *Tağlîku't-ta'lik* (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekî), Beyrut-Dimaşk-Amman 1405/1985, II, 282, 461; III, 390; V, 111, 460; Burhâneddin İbn Müflih, *el-Makşadü'l'erşed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymî), Riyad 1410/1990, I, 433-435; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, XII, 55; Kettânî, *er-Risâletü'l-müste'trafe*, s. 53-54, 142; Sezgin, *GAS* (Ar.), I, 207; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*, II, 158-159.



ZEKERİYA GÜLER

### SİTTÜLMÜLK

(سِتُّ الْمَلِكِ)

Sittülmülk bint Azîz-Billâh Nizâr b. Mead  
b. İsmâil el-Fâtımiyye el-Aleviyye  
(ö. 413/1023)

Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh'ın kızı.

359'da (970) Tunus'un Mansûriye şehrinde doğdu. Annesi es-Seyyidetü'l-Azîziyye daha sonra Fâtımî halifesi olan Azîz-Billâh'ın câriyesiydi. Babası Azîz-Billâh ile Mı-

sır'a giden Sittülmülk'ün gençlik yılları hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamasıyla birlikte daha babasının sağlığında devlet işlerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ babası tarafından görevden alınan İsâ b. Nasturus'un tekrar vezirliğe tayin edilmesi için çaba göstermiş ve bu çabası sonuç vermiştir (İbnü'l-Kalânîsi, s. 33). Aziz-Billâh'ın Bizans ordusuna karşı bir sefer hazırlığında iken Bilbis'te âni ölümü üzerine (386/996) Kahire'ye dönen Sittülmülk, veliaht olan henüz sekiz yaşındaki üvey kardeşi Hâkim-Biemrillâh'ın yerine kuzeni Abdullah b. Muizz'i tahta geçirmek istediyse de bu girişim Hâkim'in vasisi Ebü'l-Fütüh Bercevân tarafından engellendi. Sittülmülk bir müddet sarayında göz hapsinde tutuldu (a.g.e., s. 44). Bercevân'ın 390 (1000) yılında Hâkim tarafından öldürülmesinin ardından onun üzerinde nüfuz kurmaya ve devlet işlerine yeniden müdahale etmeye çalıştı (a.g.e., s. 60). Hâkim-Biemrillâh'ın hilâfetinin son yıllarında iki kardeş arasındaki ilişkiler oldukça bozuldu. Hâkim'in çalınca davranışlar gösterdiği bu dönemde Sittülmülk kardeşinin özellikle zimmîlerle kadınlara yönelik zalimce uygulamalarına karşı çıktı. Hâkim 404 (1013-14) yılında câriye ve eşlerini öldürmeye başladığında onun daha sonra Zâhir-Lii'zâzîdînillâh unvanıyla tahta çıkacak olan oğlu Ali ile annesini kendi sarayında korumaya aldı (Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, s. 304). Hâkim bu dönemde Sittülmülk'e herhangi bir zarar vermedi, fakat onunla iş birliği yaptığını düşündüğü maiyetini bertaraf etti.

Bazı kaynaklarda Hâkim-Biemrillâh'ın 27 Şevval 411'de (13 Şubat 1021) ölümle tehdit ettiği kardeşi Sittülmülk'ün azmettirilmesiyle Kûtâme kabilesi şeyhlerinden ve ordu kumandanlarından Seyfüddeve Hüseyin b. Devvâs'ın köleleri tarafından öldürüldüğü ifade edilirken (İbnü'l-Kalânîsi, s. 79; Nüveyrî, XXVIII, 195; İbn Tağrıberdî, IV, 187-194) Yahyâ b. Saîd el-Antâkî (*Târîhu'l-Antâkî*, s. 359-363) ve Müsebbihî'den (Makrîzî, II, 115-116) gelen rivayetlerde Hâkim'in ortadan kaldırılmasında Sittülmülk'ün bir rolü olduğundan bahsedilmemektedir. Sittülmülk'ün nüfuzu hâmisî olduğu Zâhir-Lii'zâzîdînillâh'ın halife olmasıyla birlikte daha da arttı. Sittülmülk, Hâkim'in ortadan kaldırıldığı günlerde devlet bürokrasisinin önemli şahsiyetlerine maddî desteklerde bulunarak onlardan gelecek muhalefeti engelledi. Onun katilleri olarak ilân edilen kişiler yine Sittülmülk'ün emriyle ortadan kaldırıldı. Zâhir-Lii'zâzîdînillâh'a karşı Fâtîmî tahtında hak iddia edebilecek olan,

Hâkim-Biemrillâh'ın 404 (1013-14) yılında veliaht tayin ettiği amcasının oğlu ve Şam Valisi Ebü'l-Kâsım Abdurrahîm (Abdurrahman) b. İlyâs da Sittülmülk tarafından bir hile ile Mısır'a getirtilerek öldürüldü. Sittülmülk, Hâkim döneminde bozulan devlet maliyesini aldığı tedbirlerle düzene koymaya çalıştı, onun döneminde konulan kadınların sokağa çıkması ve müsikinin yasaklanması gibi uygulamalara son verildi. Takibattan kurtulmak için müslüman olduğunu söylemek zorunda kalan zimmîlere dinlerine dönme ve Mısır'ı terkedenlere Mısır'a geri gelme imkânı sağlandı. Ömrünün son yıllarında devlet yönetiminde herhangi bir etkinliği kalmadığı anlaşılan Sittülmülk 11 Zilkade 413'te (5 Şubat 1023) Kahire'de öldü (Nüveyrî, XXVIII, 205). Dönemi bir kaynakları onu akıllı, siyaset bilen iyi bir idareci olarak tavsif eder.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1990, s. 304, 359-363, 367-368; İbnü'l-Kalânîsi, *Târîhu Dimaşk* (Amedroz), s. 33, 44, 58-60, 72, 79; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 297-300; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXVIII, 194-196, 205; Makrîzî, *İttî'âzü'l-hunefâ* (nşr. M. Hilmî M. Ahmed), Kahire 1416/1996, II, 15, 33, 101-102, 107, 115-117, 124-132, 174; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire* (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1413/1992, IV, 187-194; M. Abdullah İnân, *Terâcîmü İslâmiyye*, Kahire 1390/1970, s. 31-37; a.mlf., *el-Hâkim-Biemrillâh ve esrârü'd-da'veti'l-Fâtîmiyye*, Kahire 1404/1983, bk. İndeks; Eymen Fuâd Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtîmiyye fi Mısır*, Kahire 1413/1992, s. 108, 116-118; H. Halm, "Der Treuhänder Gottes", *Isl.*, LXIII (1986), s. 11-72; a.mlf., "Sitt al-Mulk", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 685-686; Y. Lev, "The Fatimid Princess Sitt al-Mulk", *JSS*, XXXII/2 (1987), s. 319-328; Mustafa Öz, "Hâkim-Biemrillâh", *DİA*, XV, 199-201.



CENGİZ TOMAR

### SİTTÜLVÜZERÂ

(ست الوزراء)

Ümmü Muhammed (Ümmü Abdillâh)  
Sittülvüzerâ bint Ömer b. Es'ad  
b. el-Müneccâ ed-Dimaşkıyye  
(ö. 716/1316)

#### Kadın muhaddis.

624 (1227) yılında Dimaşk'ta doğdu. Vezîre lakabıyla da bilinir. Halep yakınlarındaki Maarretünnu'mân'a yerleşen Tenûh kabilesinden olduğu için ayrıca Tenûhiyye nisbesiyle anılır. Babası ve dedesi ilmiye sınıfına mensup olduğundan küçük yaştan itibaren ilim muhitinde yetişti. Bu durum onun ilmi ve ahlâkî kişiliği üzerinde etkili oldu. Dedesi Es'ad b. Münecâ dönemi önemli Hanbelî âlimlerinden biri olup

Harran'da kadılık yapmıştır. Hanbelî fakihî İbnü'l-Müneccâ Sittülvüzerâ'nın amcasının oğludur. Irak ve Horasan gibi ilim merkezlerine seyahatlerde bulunan, Harran'da kadılık yapan ve aslen Maarretünnu'mânlı olan babası Şemseddin Ömer et-Tenûhî, Dimaşk'ta tadrîs ve fetva faaliyetleriyle meşgul olmuş bir hadis ve fıkıh âlimidir. Ondan an'anevî isnad zinciriyle hadis rivayet edenlerin sonuncusu kızı Vezîre'dir. Vezîre aynı zamanda semâ ile kendisinden rivayette bulunan muhaddislerin sonuncusudur. Babasından iki hadis cüzü, Ebû Abdullah Hüseyin b. Mübârek ez-Zebîdî'den Buhârî'nin *eş-Şahîh*'i ile Şâfiî'nin *el-Müsned*'ini semâ yoluyla almıştır.

Sittülvüzerâ, Ebû Abdullah ez-Zebîdî'den semâ yoluyla aldığı *Şahîh-i Buhârî*'yi Dimaşk'ta ve daha sonra 705 (1305) yılında Mısır'da birkaç defa rivayet etmiştir. Onun ayrıca Celâleddin es-Süyûtî'nin rivayet kaynakları arasında özel bir yeri olduğu görülür (Abdülhay el-Kettânî, II, 1013). Başta Zehebî ve Ahmed b. Aybek ed-Dim'yâtî olmak üzere Ali b. Muhammed b. Ahmed et-Tenûhî, Ali b. Sâlih b. Ahmed et-Tîbî, Muhammed b. İbrâhim İbnü's-Şemmâ', Zeynüddin Muhammed b. Ömer el-Kinânî, Bahâeddin İbn Akil, İbn Râfi', Abdülkâdir el-Kureşî ve Hibe bint Ahmed b. Muhammed, Sittülvüzerâ'dan hadis dinleyip rivayette bulunanlar arasındadır. İbn Hacer el-Askalânî de hocaları vasıtasıyla ondan hadis rivayet etmiş (*Tağlîku't-ta'lik*, tür.yer.), İbn Tağrıberdî, Sittülvüzerâ'dan hadis dinleyip rivayette bulunmak için dünyanın dört bir yanından öğrencilerin geldiğini belirtmiştir. Hakkında kullanılan müsnide (müsnidetü'l-vakt) sıfatı hadisleri senedli olarak rivayet ettiğinden onun muhaddis kimliğini öne çıkarmış, ayrıca dindar kişiliğine ve güzel ahlâkına işaret eden sıfatlarla anılmış, iki defa hacca gitmiştir. Uzun bir ömür yaşadığı için adı muammerün arasında anılan Sittülvüzerâ 18 Şâban 716'da (5 Kasım 1316) Dimaşk'ta vefat etmiş ve Kâsiyûn'da Câmiu'l-Muzafferî'nin yukarıdaki aile kabristanına defnedilmiştir. Dört defa evlenen Sittülvüzerâ'nın bu evliliklerden üç kızı olmuştur.

Sittülvüzerâ diye bilinen diğer bazı kadın âlimler şunlardır: 1. Sittülvüzerâ bint Ebü'l-Fazl Yahyâ b. Muhammed et-Tağlibiyye ed-Dimaşkıyye. 639'da (1241-42) doğdu. Bu tarihin 689 (1290) olarak verilmesi (İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 129-130; Kehhâle, II, 174) bir sehiv eseri olmalıdır. Zira ona icâzet veren birkaç hocadan İbnü'l-Buhârî diye bilinen Fahreddin Ali'nin vefat tarihi 690 (1291), Ziyâeddin el-

Makdis'nin ise 643'tür (1245). Sittülvüzerâ et-Tağlibiyye 4 Şevval 715'te (1 Ocak 1316) vefat etti. 2. Ümmü Muhammed Sittülvüzerâ bint Muhammed b. Abdülkerim b. Osman el-Mardîniyye el-Mizziyeye. 659 (1261) yılında doğdu, 736 yılı Şevval ayında (Mayıs 1336) vefat etti. Hanefî fıkıh âlimidir. Birzâlî ondan semâ yoluyla hadis rivayet etmiştir (Kehhâle, II, 174).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 80; a.mlf., *el-Mu'in fi Tabakâti'l-muhaddişin* (nşr. M. Zeynü-hüm M. Azeb), Kahire 1407/1987, s. 315; a.mlf., *el-Mu'cemü'l-muhtaş bi'l-muhaddişin* (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 14; Safedî, *el-Vâfi*, XV, 117; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 225-226; Takyyüddin el-Fâsî, *Zeylü't-Takwid fi ruvâti's-sünen ve'l-mesânid* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, II, 376-377, 396; İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, II, 129-130; a.mlf., *Tagliku't-ta'lik* (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekî), Beyrut-Dimaşk-Amman 1405/1985, III, 35, 147, 229, 250; IV, 466, 515; V, 250, 443-444; İbn Tağ-riberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, IX, 237; Mehmed Zihni, *Meşâhirü'n-nisâ*, İstanbul 1294, I, 295-296; Abdülhay el-Kettâni, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 1013; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*, II, 173-174; Cengiz Kal-ek, "İbnü'l-Müneccâ", *DA*, XXI, 154.



ZEKERİYA GÜLER

## SİVAS

### İç Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

İç Anadolu'nun doğusunda Yukarı Kızılırmak havzasında yer alan eski yerleşim yerlerinden biridir. Kızılırmak vadisinin kuzey kenarında Meraküm yaylası eteğinde 1275 m. yükseklikte kurulmuştur. Burada Hitit yerleşiminin bulunduğu iyi bilinmekle beraber şehir ismini Roma Sebastias'ından alır. Kaynaklarda adıyla ilgili farklı rivayetler bulunmakla birlikte Pontus krallarından Polemon'un karısı Pythodoris şehri imar ederek bu şehre Roma Kralı Augustus'a bağlılık nişanesi olarak Sebasteia adını vermiştir. Sebast kelimesi eski Yunan dilinde "Augustus şehri" anlamına da gelir. Kelime daha sonra Sebastos, Selçuklular devrinde Sevaste (Sivaste / Sivastos), Anadolu Selçukluları döneminde ise Sivas şekline dönüşmüştür. Şehrin ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu tam olarak bilinmemektedir. Ancak ilk yerleşme yerinin bugünkü Dört Eylül Parkı olan koni biçimindeki tepelik olduğu belirtilir. Burası 30 m. yükseklikte olup tesbit edilen ilk yerleşme Hititler dönemine kadar iner. Daha sonra şehir bu tepeciğin

eteklerinde ve etrafında yayılarak genişlemiştir. Bölge tarihî yol güzergâhı üzerinde yer aldığından önemli bir yerleşme özelliği kazanmıştır. İlkçağ'da "kral yolu" buradan geçiyordu. Ardından Romalılar aynı güzergâhı kullandılar. Burası sadece ticaret değil askerî bir yol durumundaydı. Bizanslılar da bu yolu kullanıma açık tutmuşlardır.

Roma döneminde bölgenin merkezî bir şehri olarak önemi artan Sivas, Sâsânî ve Romalılar arasında zaman zaman el değiştirdi. Sonraki yıllarda yerel prenslerin hâkimiyeti altında kaldı. Bu arada Anadolu'ya yönelik ilk müslüman Arap akınlarından etkilendi. Emevîler ve Abbâsiler zamanında gerçekleştirilen bazı Anadolu seferlerinde Sivas müslümanlar tarafından ele geçirilirse de buradaki hâkimiyetleri kalıcı olmadı. 73 (693) yılında Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın, kardeşi Muhammed b. Mervân kumandasında Anadolu'ya sevkettiği ordu Sivas'ı ele geçirdi ve İmparator II. Iustinianos'un kumanda ettiği büyük bir Bizans ordusunu Sivas ile Sulusaray (Sebastopolis) arasında ağır bir yenilgiye uğrattı. 93'te (712) Mesleme b. Abdülmelik, yeğenleri Abbas b. Velid ve Mervân b. Velid'le Malatya'dan hareket ederek Sivas ve Amasya'yı aldı. Hişâm b. Abdülmelik döneminde (724-743), halifenin oğlu Muâviye b. Hişâm kumandasındaki Anadolu seferlerinde büyük kahramanlık gösteren Abdullah el-Battâl ve Abdülvehhâb b. Buht (Abdülvehhâb Gazî) Sivas ve çevresini ele geçirdi. Ancak şehir ertesi yıl Bizanslılar tarafından geri alındı ve Abdülvehhâb b. Buht şehid edildi (113/731). Sivas, Abbâsî ordusunun 165 (781) yılında gerçekleştirdiği Anadolu seferi sırasında da ele geçirildi, fakat müslümanların buradaki hâkimiyeti birkaç yıl sürdü (bk. Demir, s. 14-15). 1021'de Bizans İmparatoru II. Basileios, Van bölgesini ilhak edince buradaki Ermeniler'e yurt tutmak için Sivas'ı verdi. Vaspurakan Kralı Senekerim bölgede hâkimiyet kurdu. Bu durum doğudan gelen Selçuklu Türkleri'nin hücumlarını kolaylaştırdı. Urfalı Mateos'a göre 4 Temmuz 1059'da şehir Selçuklular tarafından yağmalandı. 1071'de ise Ermeni prenslerine kızan Bizans İmparatoru IV. Romanos Diogenes'in saldırısına mâruz kaldı. Malazgirt zaferinin ardından da Emîr Dânişmend şehri ele geçirdi. Şehrin fetih tarihi tartışmalıdır. Bazı araştırmalarda 1076-1077'de bölgenin tamamının alındığı, Sivas'ın ise 1080'de fethedildiği belirtilir. Sivas, bundan sonra Anadolu Selçuklu Hü-

kümdarı II. Kılıcarşan tarafından Konya ile birlikte başşehir yapıncaya kadar Dânişmendliler'in yönetiminde kaldı.

II. Kılıcarşan'ın topraklarını on bir oğlu arasında paylaşımının ardından (580/1184) Sivas sırasıyla Kutbüddin Melik Şah, II. Süleyman Şah, I. İzzeddin Keykâvus ve 616'da (1220) Sivas'ta hükümdar ilân edilen I. Alâeddin Keykubad'ın idaresinde kaldı. Roma ve Bizans döneminde varlığı bilinen şehir surları I. Alâeddin Keykubad döneminde onarıldı (1224). Moğollar 629'dan (1232) itibaren şehrin dış mahallelerine saldırılar düzenlediler. 641 (1243) Köseadağ bozgunu ile Baycu Noyan tarafından ele geçirilen Sivas üç gün süreyle yağmalandı.

Bu tarihten itibaren tamamen İlhanlı nüfuzu altına giren Sivas siyasi sıkıntılara rağmen imar hareketleriyle fizikî açıdan gelişme gösterdiği gibi ekonomik yönden de zenginleşti. Şehrin simgesi olarak bilinen medreseler bu dönemin eseridir. Ancak şehrin günümüze kadar gelebilen en eski yapısı şu ana kadar bazı araştırmacıların Dânişmendli eseri olarak niteledikleri Ulucami'dir. Hikmet Denizli tarafından yayımlanan yapım ve onarım kitâbelerinde ulucaminin 593 (1197) yılında Kutbüddin Melik Şah'ın emriyle yaptırıldığı ve 1210'da ise tamir ettirildiği belirtilmektedir. Diğer önemli bir Selçuklu eseri 614'te (1217) I. İzzeddin Keykâvus'un yaptırdığı dârüşşifâdır. Döneminde tıp fakültesi olarak faaliyet gösteren eser Osmanlı hâkimiyetinde medreseye çevrildi. Burûciye, Çifte Minare, Dördüncü Medrese ve Gökmedrese (Sâhibiyye) 1271 yılında yaptırıldı. Bunların dışında İlhanlılar devrinde şehirde çok sayıda medresenin var olduğuna dair kayıtlar da mevcuttur. Bilhassa Gökmedrese vakfiyesinde dokuz ayrı medrese isminin yer alması, İlhanlılar zamanında Sivas şehrinin kültürel zenginliği hakkında önemli ipuçları verir.

Sivas şehri hem Avrupa-Asya arasındaki Baharat yolu hem de Mezopotamya ve Karadeniz arasındaki ticaret yolu üzerinde olduğundan fizikî bakımdan daha da gelişti. Selçuklu ve İlhanlı hâkimiyetinde şehir kuzey yönünde Samsun, Sinop ve Kırım'a, doğu-batı yönünde İstanbul, İzmir ve Tebriz'e ve daha sonra meşhur İpek yoluna bağlantıları olan ticarî trafiği yoğun bir merkezdi. Ayrıca güney yönünde Diyarbakir ve Bağdat'la, Kayseri üzerinden Antalya gibi Akdeniz liman şehirleriyle irtibat halindeydi. Bu ticarî yoğunluk yol-

lar, köprüler ve hanlarla tamamlandı. Cenevizliler gibi yabancıların konsolosluk kurmalarıyla da arttırıldı (1300). Bu yüzyılda Sivas'ı ziyaret eden İbn Battûta, Sivas şehrini Anadolu'nun İlhanlı hâkimiyetindeki en büyük şehirlerden biri olarak tasvir eder. Şehir ve şehirdeki iktisadî faaliyetlerin hâmisî olan ahilerin gücü hakkında İbn Battûta'nın verdiği önemli bilgiler arşiv kaynaklarınca da teyit edilmektedir. Ayrıca Sivas şehri, Osmanlı döneminde de Anadolu şehirleri içerisinde beş ahî zâviyesine sahip nâdir merkezlerden biriydi. Artan ticarî canlılık nüfusu da etkiledi, şehir farklı etnik grupların iskânına sahne oldu. Uluçaminin kapasitesi esas alınarak yapılan bir hesaplamada XII. yüzyılda şehirde 10.000-15.000 dolayında Türk'ün yaşadığı ve bir o kadar da gayri müslim (Ermeni, Rum, yahudi) nüfusun bulunduğu tahmin edilmektedir. XIII. yüzyıl için Sivas surlarının kapsadığı alandan hareketle nüfusun 40.000'e ulaştığı hesaplanmıştır. Şehir bu dönemlerde fizikî açıdan gelişmiş durumdaydı. Zilhicce 678 (Nisan 1280) tarihini taşıyan Gökmedrese vakfiyesinden anlaşıldığına göre XIII. yüzyılda burada en az on iki mahalle bulunuyordu (Bahâeddin Ezferdâd, Kamnatyan, Hurhuruf, Hoca Zeki, Celâl Hüsrev, Karaca, Subaşı vb.). Bunlara daha sonra yeni mahallelerin eklendiği anlaşılmaktadır. Şehir Türkler'in eline geçtikten sonra âdeti yeni baştan imar edildi. Bizans döneminde yıkılan surlar, I. Alâeddin Keykubad devrinde yeniden yapıldı, ancak iskân sur dışına da taşdı (meselâ Keyluk mahallesi). Uluçami bu fizikî yapıda merkezî bir rol oynadı. Böylece şehir Topraktepe eteklerinden Kızılırmak'ın kollarına kadar yayıldı. Selçuklu dönemi Sivas'ı daha çok eski Bizans kalesiyle ırmak arasındaki bölgede genişlemiş ve bu durum XIII. yüzyılda da sürmüştür. Şehir merkezî Topraktepe ile Murdar ırmakları arasında iken iskân Topraktepe ile Mısmıl ırmağı arasında gelişme göstermiş oluyordu. Meydan Camii'nin bulunduğu alanda medrese topluluğu, eski hamam, Gökmedrese, Uluçami, Behram Paşa Han ve Hamamı merkezî yeri oluşturuyordu. İktisadî faaliyetler Mısmıl ile Murdar ırmakları arasındaki alanda yoğunlaşmıştı. Murdar ırmağının üzerinde iki taraflı kasap dükkânları, Kapan Hanı yanındaki yolda Şıra Hanı ve pazarı vardı. Kasapların bulunduğu yere ulaşmadan sola kıvrılan yolda Yemenciler Çarşısı, Meydan Camii'nin güneyinde bakkallar mevcuttu. Türk idaresi döneminde yapılan iki kaleden biri Toprak-

tepe üzerinde (Yukarı Kale), diğeri ise kuzeyde Çifte Minareli Medrese'nin bulunduğu yerdeydi. Yukarı Kale'nin kuzeyindeki İçkale ise sarayı ve bazı yerleşme yerlerini içine alıyordu. Aşağı İçkale dârüşşifâ, Çifte Minareli Medrese, Mahmud Paşa Camii bölgesindeydi. Daha sonraki Osmanlı dönemi Sivas'ı da Selçuklu devrinde oluşan bu fizikî alanı aşmayacaktır.

İlhanlı hâkimiyetinin XIV. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da zayıflaması Sivas için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Şehir önce Alâeddin Eretna, daha sonra onun veziri Kadı Burhâneddin tarafından merkez yapıldı. Kadı Burhâneddin'in ölümünden (800/1398) sonra Karayülük Osman Bey şehrin kendisine teslim edilmesini istedi. Fakat şehir ileri gelenleri Sivas'ı ona değil I. Bayezid'e bıraktı. Bu tarihten itibaren Sivas, Timur'un ilk hedeflerinden biri haline geldi ve ardından kuşatılarak teslim alındı (1400). Timur'un işgali sırasında Sivas şehri fizikî, demografik ve ekonomik anlamda büyük zarar gördü. Başta surlar olmak üzere şehrin önemli eserleri büyük ölçüde tahrip edildi. Timur'un Anadolu'yu istilâsını takip eden yıllarda Sivas şehri Mezdî Bey'in yönetiminde kaldı. Bu sırada Amasya'da bulunan Çelebi Mehmed, kumandanlarından Bayezid Paşa'yı Sivas şehrini alması için gönderdi. Şiddetli mukavemetten sonra 810 (1407-1408) yılında ikinci defa Osmanlılar tarafından ele geçirildi. Sivas'ın harap olan kalesini Çelebi Mehmed 1418'de Ak Bey isimli kumandanı eliyle tamir ettirdi.

**Osmanlı İdaresi Dönemi.** XV. yüzyılın ikinci yarısında Sivas şehri, bilhassa Otlukbeli Savaşı'nın ardından Osmanlı Devleti için daha emin bir sınır şehri oldu. Ancak XVI ve XVII. yüzyıllarda Safevîler'le olan mücadele boyunca ve daha sonra özellikle kırsal alanda meydana gelen isyanlar sebebiyle (Şahkulu, Pîr Sultan Abdal ve Karayazıcı) zor günler geçirdi. Buna karşılık aynı dönemde şehrin Rum eyaletinin merkezi (Paşa sancağı) yapılması siyasal, kültürel, ekonomik ve demografik büyümeyi de beraberinde getirdi. Zira XVI. yüzyıl başlarında Şah İsmâil'e karşı yapılan mücadelede Osmanlı idarecileri tarafından elde tutulması gereken bir şehir olarak görüldü ve imar faaliyetleri bu devirde hızlandırıldı. Sivas şehrinde ekonomik ve kültürel açıdan günümüze ulaşabilen en önemli eserler bu yüzyıl boyunca gerçekleştirildi. Ancak Osmanlı yöneticilerince yapılan imar faaliyetlerine rağmen XVII. yüzyılda devam eden Celâlî isyanları şehri olumsuz yönde etkilemeyi sürdürdü. İsyandar süresince de-

demografik ve ekonomik bakımdan şehrin büyümesi engellendiği gibi imar faaliyetleri de bir önceki döneme göre azaldı. XVIII. yüzyılda ise imparatorluk genelinde ortaya çıkan âyanlardan Sivas şehri de nasibi aldı ve şehir Zaralızâdeler ile Çaparzâdeler arasındaki mücadelelere sahne oldu. Ayrıca XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılın başlarında mütesellim ve valilerin yüksek vergi taleplerine karşı yerel halkın isyan ettiği bilinmektedir. Domenica Sestini, XVIII. yüzyılın sonlarında geldiği Sivas'ta mütesellimlerin yüksek vergi taleplerine karşı 15.000 kişilik bir topluluğun şehirde isyan ettiğinden bahsetmektedir. Benzer şekilde Sivas Valisi Osman Paşa'nın (1816-1817) haksız vergi talebi de halkın isyanına yol açmış, bunun üzerine Osman Paşa malları müsâdere edilerek sürgüne yollanmıştır.

Selçuklu ve İlhanlı döneminde bölgenin önemli şehirlerinden biri olan Sivas, Osmanlı hâkimiyetinde mahalle ve nüfus açısından gelişme gösterdi. Özellikle XV. yüzyıl ortalarından XVI. yüzyıl sonlarına kadar hızlı bir büyüme gerçekleşti. Şehrin bu durumuyla ilgili en eski ve ayrıntılı bilgi Fâtiht Sultan Mehmed döneminde yapılan tahrirde yer alır. 858 (1454) tarihli deftere göre Sivas on altı mahalle (onu müslüman, altısı gayri müslim) ve 567 hâne ile yaklaşık 3000 nüfusa sahipti. Gayri müslim nüfusun (340 hâne) daha fazla olduğu şehirde müslüman mahallelerinin tamamı mescid adlarıyla kaydedildi. Mescid-i Hoca Ulu Bey, Mescid-i Hoca İmam, Mescid-i Hacı Emîr Mahmud, Mescid-i Palaslu, Mescid-i Medrese, Mescid-i Tokmak, Mescid-i Paşa Bey, Mescid-i Hoca Hüseyin, Mescid-i Câmî' ve Mescid-i Şeyh Çoban adlı bu mahalleler sonraki yüzyıllarda isimlerini muhafaza ederek şehrin en merkezî mahallerini oluşturdular. Gayri müslim mahalleleri de Zilkâr, Palas, Pazar Kapısı, Keşiş Mahtar / Mihiter, Nurmuş Keşiş, Meksat Keşiş ve Cemâat-i Garîbân ismiyle yazıldı; zamanla isimleri Kepenek, Kaleardı ve Köhne Civan olarak Türkçeleştirildi. Şehir nüfusu ve mahalle sayısında önemli bir artış Yavuz Sultan Selim döneminde yaşandı ve bir öncekine göre yaklaşık iki katına çıktı. 925'te (1519) yirmi mahalle (on dördü müslüman, altısı gayri müslim) ve 1327 hâne olan Sivas şehrinin nüfusu yaklaşık 6-7000 civarındaydı. Büyük bir artışın görüldüğü XVI. yüzyılın son çeyreğinde ise (982/1574) kırk bir mahallede (otuz beşi müslüman, altısı gayri müslim) toplam 3376 hâne ile 16-18.000 nüfusa ulaştı. XVI. yüzyıl, bir bakıma şehrin Osmanlı hâ-

kimiyetinde şekillendiği ve kısmî de olsa eski canlılığına kavuştuğu bir dönem oldu. XVII. yüzyılda Simeon ve Evliya Çelebi şehir için iki önemli kaynaktır. Erivanlı Piskopos Hagob 1601'de Sivas'ta 15.000 hâne bulunduğunu yazmıştır. Bu rakamın hâne değil şehrin toplam nüfusunu göstermesi daha doğrudur. 1610'da Polonyalı Simeon, Ermeniler'in 600 hâne dolayına indiğini, şehrin iki güzel kalesi bulunduğunu bildirir. Zira şehir Celâlî isyanlarından çok etkilenmiştir. Nitekim Karayazıcı Abdülhalim şehre girerek büyük tahribat yaptı, bu tahribatın izleri ancak 1604'ten itibaren giderilebildi. Evliya Çelebi 1648'de burada kırk mahalle için 6060 hâne sayısını verirse de bunun abartılı bir rakam olduğu açıktır. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru şehirde 10.000 hâne bulunduğu ve bunun 2000'inin Ermeni, dokuz-on hânesinin Rumlar'dan oluştuğu bildirilir. Bu sırada tepe üzerinde yıkılmış haldeki kalede Türk ve Ermeniler'e ait kırk elli, yamaçtaki aşağı kale kesiminde Türkler'in oturduğu 150 hâne bulunmaktaydı (*Polonyalı Simeon Seyahatnamesi*, s. 87).

XVIII. yüzyılın son çeyreği ile XIX. yüzyıl boyunca şehir hakkında önemli bir kaynak grubu olan şer'iyye sicilleri aynı zamanda mahalle ve nüfusu için de son derece kıymetlidir. Sicil kayıtlarında 1787 tarihinden itibaren şehirde elli beş mahalle kaydedilir. 1827 ve 1831'de elli dokuz mahalle ve 3600-3800 hâne ile nüfusu 20.000 civarındadır. Şehir nüfusu 1287 ve 1293 (1870, 1876) tarihli salnâmelerde 5000 hâne olarak kayıtlıdır. Çok farklı rakamlar zikreden seyyahlardan Fontainer (1826) 40.000, F. de Beaujour (1829) 6-8000, Dally (1844) 15-16.000, Bore (1838) ve Ubcini (1855) 50.000, V. Cuinet (1892) 43.000 nüfus verir. Şemseddin Sâmî *Kâmûsü'l-a'lâm*'da nüfusu (1894) 30.000 olarak gösterir. Cumhuriyet döneminde yapılan ilk nüfus sayımında (1927) 29.706 olan şehir nüfusu hızlı bir artışla ilk defa 1965'te 100.000'i aştı (108.320), 1985'te 200.000'e çok yaklaştı (198.553), 2007 sayımında da 294.402'ye ulaştı.

Sivas âbideler bakımından çok zengin bir şehir olup Osmanlılar'a ve öncesine ait çok sayıda eser hâlâ şehrin tarihî dokusunu aksettirir. Bu eserlerle ilgili olmak üzere Selçuklu ve Osmanlı döneminde tesis edilen, şehir merkezine ait 340 civarında vakıf ismi tesbit edilmiştir. Cami, mescid, medrese, zâviye, mektep, han, hamam, çeşme gibi eserlerle ilgili kurulan vakıfların zenginlik açısından en büyükleri Selçuklu ve İlhanlı devrinde kurulmuş



Sivas Ulu Camii

olanlarıdır. Sivas şehriyle ilgili kaynaklarda bazıları Selçuklular zamanına ait olmak üzere çoğunluğu Osmanlı döneminde yapılmış bulunan 130'a yakın cami-mescid ismine rastlanmıştır. Bunlardan ulucami (1197), Hoca İmam Camii (XV. yüzyıl), Ali Baba Camii (953/1546), Hasan Paşa (Meydan Camii-1564), Kale Camii (988/1580), Ali Ağa Camii (1589) vb. günümüze aynen ya da tamir ettirilerek gelmiştir. Sivas zâviyeler bakımından da zengin bir şehir olup Osmanlı devrine ve öncesine ait otuz ya da kırk zâviye ismine rastlanır. Bunlar içerisinde Dârürrâha (1320), Şeyh Çoban (1323), Abdülvehhâb Gazi (1326), Şeyh Erzurum (XIV. yüzyıl), Ahî Emîr Ahmed (1332) ve Osmanlı döneminde kurulan Sarı Şeyh (1420), Ali Baba (953/1546-47), Şeyh Şemseddin (1596) zâviyeleri ve mevlevîhâne şehrin iskânında ve İslâmlaşmasında önemli fonksiyonlar icra eden zâviyelerdir. Osmanlı döneminde kurulan sekiz mahallenin bu zâviyelerin isimlerini alması, hatta günümüzde bile bazılarının adıyla anılan mahallelerin bulunması zâviye-mahalle ilişkisini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Ali Baba ve Abdülvehhâb Gazi mahalleleri ile Mevlânâ caddesi bu ilişkinin zamanımıza ulaşan örneklerindedir.

Sivas şehrinin fizikî görüntüsünü tamamlayan bir başka eser grubu ise kaynaklarda ismine rastlanan 100 civarındaki çeşmedir. En meşhurları Kepenek, Bayram Paşa ve Mihriyefa olup hâlâ şehrin çeşitli yerlerinde varlıklarını sürdürmektedir. Yine şehirde Osmanlı döneminde yaptırılan hamamlardan faaliyetlerini devam ettirenler vardır. Bunlardan XVI. yüzyıla tarihlenen Meydan Hamamı, Kurşunlu Hamamı ve Eski Paşa Hamamı (Hasan Paşa Hamamı) en önemlileridir. Sivas şehrinin günümüze ulaşmayan en büyük eseri ise sur ve kaleleridir. Matrakçı Nasuh'un minya-

türünden, Evliya Çelebi'nin tasvirlerinden, Gabriel'in planından ve arşiv belgelerinden edinilen bilgilere göre şehrin çevresinde daire şeklinde 10.500 adım genişliğinde, yontma taşlardan yapılmış büyük bir sur vardı. Farklı kaynaklarda bu surun beş ile altı kapısının bulunduğu belirtilmektedir. Osmanlı dönemi boyunca isimlerine rastlanan kapılardan şehrin batısında Kayseri Kapısı, doğusunda Palas ve Tokmak Kapı, kuzeyinde Şalpur ve Cancun Kapısı vardı. Sur içerisinde birbirine bir ok menzili mesafede bulunan iki ayrı kaleden bahsedilmekte, Evliya Çelebi'ye göre yukarıda olanı Kal'a-i Cedîd, diğeri ise Kal'a-i Atîk (Paşa Hisarı) adını taşımaktaydı. Haftada dört gün divan toplanan Beylerbeyi Sarayı'nın da bulunduğu Kal'a-i Atîk'te medreseler, hamam ve camiler vardı. Eski sarayın yerine 1813-1816 yılları arasında 110.000 kuruşa mal olan yeni bir sarayın yaptırıldığı bilinmektedir. Evliya Çelebi'ye göre Kal'a-i Cedîd içerisinde kırk kadar şâhî denilen eski top, cephaneye, sarnıç ve bir garnizon mevcuttu. Yine Kal'a-i Cedîd ismiyle anılan bir mahalle ve kale burçlarına 1819'da Alâeddin Paşa tarafından yaptırılan bir saat kulesi bulunmaktaydı.

Selçuklu ve İlhanlı dönemindeki iktisadî seviyeye ulaşılmasa da XVI. yüzyıldan itibaren şehre yeni ticarî mekânların yapılmasıyla kısmen bir canlanma kaynaklara yansımıştır. Bedesten, Uzunçarşı ve Mahkeme Çarşısı'nın merkez olduğu Sivas çarşıları çok sayıda ticarî yapının bulunduğu bir kompleksten meydana gelmişti. Bunların içerisinde XVI ve XVII. yüzyıllarda oluşturulan bedesten, kuyumcular, bezzâzlar, çizmeciler, haffâflar ve nalçacılar gibi çarşıları bünyesinde barındıran ve doğu-batı, güney-kuzey yönünde dört kapısı bulunan muhkem bir bina idi. Ayrıca Osmanlı hâkimiyeti boyunca bedesten çevresin-



de toplam kırk çarşı, yedi pazar, on dört han, çok sayıda boyahane, iki debbâğhâne ve yarıya yakını vakıf olmak üzere 1000 civarında dükkân belirlenmiştir. Evliya Çelebi'nin vermiş olduğu 1000 dükkân ve on sekiz han sayısı arşiv kaynaklarınca bir anlamda doğrulanmaktadır. Bilhassa XIX. yüzyılın ilk yarısıyla ilgili şehir ekonomisi arşive dayalı olarak incelenmiştir. Bu dönemde üretim faaliyetleri bakımından yoğun bir şehir görünümünde olan Sivas'ın yirmi altı çarşısı, 998 dükkânı ve bu dükkânlarda faaliyet gösteren 3000'e yakın esnafı vardı. Müslüman ve gayri müslim esnaf sayısının birbirine yakın olduğu şehirde terzi, bezzâz, kuyumcu, tütüncü, haffâf, kahveci ve bakkal esnafı en yaygın meslekler içerisindeydi.

Osmanlı dönemi boyunca Sivas şehri ayakkabı, süslü çoraplar, pamuklu kumaşlar, bıçak, kılıç, yüksek kalitede halı, kilim ve tuz gibi farklı alanlarda üretim yapılan bir merkez olmasının yanı sıra İngiltere, Amerika ve Çin'e kadar uzanan geniş bir coğrafyadan getirilen çok çeşitli mallar için de önemli bir pazar olmuştur. Ayrıca şehir ve çevresi iklimin sertliği sebebiyle meyvecilikten ziyade hayvancılık ve tahıl üretimine uygun bir bölgedir. Osmanlı döneminde şehirde bulunan dört medreseye ilâveten faaliyette olan otuz dört adet sıbyan mektebi ve bilhassa XIX. yüzyılın ikinci yarısında faaliyete geçen kız ve erkek rüşdiyeleriyle askerî rüşdiyeler, dârü'l-muallimîn, sanayi mektebi ve 1892'de açılan idâdî eğitim açısından önemli yer tutar. Ayrıca çok sayıda gayri müslim sıbyan mektebi ve rüşdiyesi de vardı. Nûman Efendi, Ziyâ Bey ve Şeyh Şemseddin'in kütüphaneleri bu kültürel yapıyı tamamlayan unsurlardı.

XVI. yüzyıl başlarında eyâlet-i Rûm da denilen Sivas eyaletinin merkezi (Paşa sancağı) Sivas şehri olmuş; Amasya, Çorum, Canik, Tokat, Divriği, Karahisarışarkî ve Bozok gibi yerlerin bağlılığı bazı değişikliklerle beraber XIX. yüzyılın ortalarına kadar aynen devam etmiştir. Zaman zaman Malatya, Divriği, Kemah ve Bayburt gibi merkezler de eyâlet-i Rûm'a bağlanmıştır. 1864 yılında uygulamaya konan vilâyet teşkilâtı içinde Sivas vilâyeti Sivas, Amasya, Tokat ve Karahisarışarkî sancaklarına ayrılmış, bu durum Cumhuriyet döneminde sancakların vilâyet haline getirilmesine kadar devam etmiştir.

**Cumhuriyet Dönemi.** Sivas şehri, 4-11 Eylül 1919'da Mustafa Kemal'in başkanlığında Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk cemiyetlerinin birleşme toplantısının



Sivas'ta  
Ziya Bey  
Kütüphanesi

yapıldığı, böylece Millî Mücadele'nin kazanılmasında ilk adımın atıldığı önemli bir merkez olmuştur (bk. SİVAS KONGRESİ). Anadolu'da demiryolu yapımının (1930-1936) hızlanmasıyla birlikte Ankara, Kayseri, Erzurum ve Samsun'la bağlantıları kurulmuştur. Sanayi yatırımlarının yetersiz olduğu şehirde öncelikle bir lokomotif tamir fabrikasıyla vagon yapım fabrikası açılmış, böylece şehir halkının önemli bir kısmına iş imkânı sağlanmıştır. Yine bölgenin ihtiyacını karşılamak üzere bir çimento ve beton travers fabrikası kurulmuş, sonraki yıllarda yaptırılan demir çelik işleme fabrikası da şehre yapılan büyük yatırımların son halkasını oluşturmuştur. Bu sanayi kuruluşlarının yanında Sivas'ın geleneksel el sanatları arasında eskiden önemli bir yer tutan ağızlık yapımı ve bıçakçılık gerileme sürecine girmiştir. Şehir merkezinde kurulan Et ve Balık Kurumu tesisleriyle Ulaş kazasında işletilen Devlet Üretme Çiftliği, hayvancılığın gelişimini sağlaması ve ürünlerinin değerlendirilmesi açısından oldukça önemlidir. Şehirde 1980 sonrasında çok sayıda küçük sanayi işletmesi açılmakla beraber nüfusa oranla yetersiz kalmış ve büyük şehirlere göçün sürmesi engellenememiştir.

1974'te temeli atılan Tıp Fakültesi'nin faaliyetlerine başlamasıyla kurulan Cumhuriyet Üniversitesi sonraki yıllarda hızlı gelişimiyle yedi fakülteye ve çok sayıda yüksek okula kavuşmuştur. Üniversite bünyesinde Tıp, Fen-Edebiyat, İktisat, Mühendislik, Diş Hekimliği, Eğitim ve İlahiyat fakülteleriyle Meslek Yüksek okulları bulunmaktadır. Cumhuriyet Üniversitesi yaklaşık 20.000 talebesi ve 3000 akademik ve idarî personeliyle şehrin kültürel ve eko-

nomik gelişmesine önemli katkılar sağlamaktadır.

Sivas şehrinin merkez olduğu Sivas ili Erzincan, Giresun, Ordu, Tokat, Yozgat, Kayseri, Kahramanmaraş ve Malatya illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Akıncılar, Altınyayla, Divriği, Doğanşar, Gemerek, Gölova, Gürün, Hafik, İmranlı, Kangal, Koyulhisar, Suşehri, Şarkışla, Ulaş, Yıldızeli ve Zera adlı on altı ilçeye ayrılır. 28.549 km<sup>2</sup> genişliğindeki Sivas ilinin sınırları içinde 2007 yılı nüfus sayımına göre 638.464 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise yirmi iki idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Sivas'ta il ve ilçe merkezlerinde 319, kasabalarda 52 ve köylerde 928 olmak üzere toplam 1299 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı 176'dır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 2, s. 466-480; nr. 79, s. 507-520; nr. 287, s. 325-338; nr. 387, s. 239-240; TK, TD, nr. 14, s. 14<sup>a</sup>-29<sup>b</sup>; nr. 583 (*Defter-i Evkâf-ı Rûm*); İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, 326-327; Matrakçı Nasuh, *Sefer-i İrâkeyn*, vr. 20<sup>a</sup>, s. 224; *Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi: 1608-1619* (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 87-88; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 195-199; D. Sestini, *Voyage à Bassora*, Paris 1798, s. 57-65; F. de Beaujour, *Voyage militaire dans l'Asie mineure*, Paris 1840, I, 315; Helmuth von Moltke, *Türkiye'deki Durum ve Olaylar Üzerine Mektuplar: 1835-1839* (trc. Hayrullah Örs), Ankara 1960, s. 160-161; V. Fontanier, *Voyages en orient*, Paris 1829, s. 169-178; A. Ubicini, *Letters sur la Turquie*, Paris 1853, I, 46; Cuinet, I, 663-671; Max van Berchem – Halil Edhem, *Matériaux pour un corpus inscriptionum Arabicarum III: Asia mineure*, Caire 1910, s. 1-54; *Amasya Tarihi*, II, 217-225; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı] – Rıdvan Nâfiz [Ergüder], *Sivas Şehri*, İstanbul 1346/1928; A. Gabriel, *Monuments turcs d'Anatolie*, Paris 1934, II, 131-164; Yaşar Yücel, *Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti: 1344-1398*, Ankara 1970, tür.yer.; Bayram Kodaman, "XX. Yüzyıl Başında Sivas

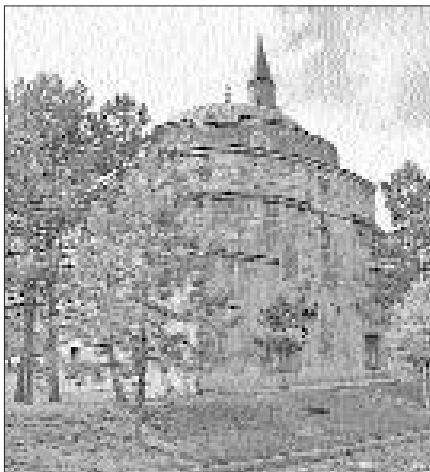
Vilâyeti (1901)", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu* (2-6 Temmuz 1986), Tokat 1987, s. 170-183; Ömer Demirel, *II. Mahmud Döneminde Sivas'ta Esnaf Teşkilâtı ve Üretim-Tüketim İlişkileri*, Ankara 1989; a.mlf., *Osmanlı Vakıf-Şehir İlişkisine Bir Örnek: Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rolü*, Ankara 2000; a.mlf., *Osmanlı Dönemi Sivas Şehri*, Sivas 2006; Şahin Uçar, *Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi*, İstanbul 1990, s. 97, 121; Saim Savaş, *Bir Tekkenin Dinî ve Sosyal Tarihi Sivas Ali Baba Zaviyesi*, İstanbul 1992; Lerzan Yağcı, "Sivas'ta Bıçakçılık", *I. Türk Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu Bildirileri: 22-23 Aralık 1994*, Ankara 1996, s. 292-297; Hikmet Denizli, *Sivas Tarih ve Anıtları*, Sivas 1998, s. 47-48; Adnan Mahiroğulları, *Seyyahların Gözüyle Sivas*, İstanbul 2001; Mustafa Demir, *Türkiye Selçuklular ve Beylikler Devrinde Sivas Şehri*, İstanbul 2005; *Selçuklular Döneminde Sivas: Sempozyum Bildirileri 29 Eylül - 1 Ekim 2005* (haz. Kadir Küpeli v.dğr.), Sivas 2006; M. Cevdet, "Sivas Dârüşşifası Vakfiyesi ve Tercümesi", *VD*, sy. 1 (1938), s. 35-38; M. Tayyib Gökbilgin, "15. ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm", *a.e.*, sy. 6 (1965), s. 51-62; Sadi Bayram - A. H. Karabacak, "Şahib Ata Fahrü'd-din Ali'nin Konya İmaret ve Sivas Gök Medrese Vakfiyeleri", *a.e.*, sy. 13 (1981), s. 36-69; Hakkı Acun, "Sivas ve Çevresi Tarihî Eserlerinin Listesi ve Turistik Değerleri", *a.e.*, sy. 20 (1988), s. 183-220; Adnan Gürbüz, "XV-XVI. Yüzyıllarda Sivas Şehrinde İdari ve Ekonomik Yapı", *a.e.*, sy. 26 (1997), s. 87-96; Siddık Ünal, "XIX ve XX. Yüzyıllarda Sivas'ın Demografik Yapısı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/2, Elazığ 2004, s. 37-53; Kâmûsü'l-a'lâm, IV, 2793-2799; Besim Darkot, "Sivas", *İA*, X, 569-577; Suraiya Faroqi, "Sivas", *EI<sup>2</sup>* (İng.), IX, 689-691.



ÖMER DEMİREL

□ MİMARİ. Camiler. Ulucami, müzedeki kitâbesine göre II. İzzeddin Kılıcarslan'ın oğlu Sivas Emîri Kutbüddin Melik

Kale Camii - Sivas

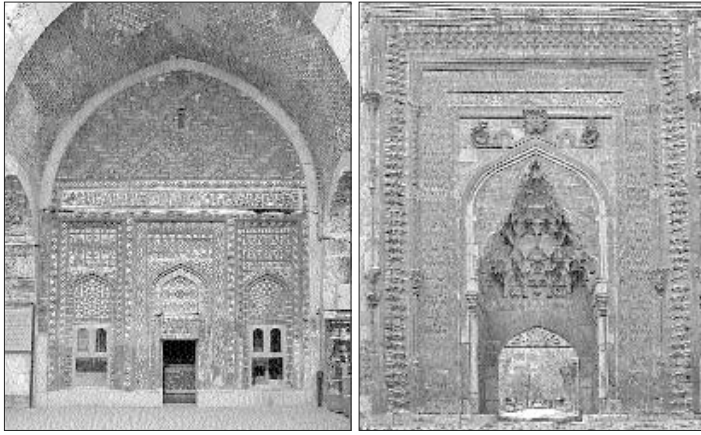


Burüciye Medresesi'nin ön cephesi ile Cökmedrese'nin avlusundan bir görünüş

Şah'ın zamanında Kızılarslan b. İbrâhim tarafından 593 (1197) yılında yaptırılmıştır. Tamamen kesme taştan olan cami 55 x 38 m. boyutlarında mihraba dik on bir nefli bir plana sahiptir. Tuğla örgülü minaresi dönemin mükemmel bir işçiliğini yansıtır. Sekizgen kaide üzerinde oturan minare tek şerefelidir. Kaidede, gövdede ve şerefe altındaki çini örnekleri günümüze kadar gelmiştir (bk. ULUCAMİ). Kale Camii. Sultan III. Murad zamanında 988'de (1580) Sivas Valisi Mahmud Paşa tarafından yaptırılmıştır. Cami 18,75 x 16,70 m. boyutlarında kareye yakın bir plana sahiptir. Kare mekândan sekizgen kasağa geçilir, bu geçişi büyük tromplar sağlar, sekizgen kasağın üzerinde onaltıgen bir kasnak bulunur. Kubbe bu kasnak üzerine oturtulmuştur. Girişe göre sağda yer alan minare ise tuğladandır. Minare kaidesi kare biçiminde, üst kısmı köşeli ve şerefenin alt kısmı mukarnaslıdır. Meydan Camii. Dikilitaş semtinde 972 (1564) yılında Kanûnî Sultan Süleyman'ın vezirlerinden Koca Hasan Paşa tarafından yaptırılmıştır. 27,70 x 19,17 m. boyutlarındadır. Üzeri çift meyilli çatı ile örtülmüş olup duvarlar muntazam kesme taştır ve son cemaat yeri sonradan inşa edilmiştir. Basık minare girişe göre sağda, tuğladan ve tek şerefelidir. Ali Ağa Camii. Sivas Valisi Behram Paşa'nın oğlu Mustafa Bey tarafından 998 (1590) yılında yaptırılmıştır. Cami 16 x 12,50 m. boyutlarındadır. Sekizgen bir kasağa oturan oldukça yüksek

bir kubbesi vardır. Ali Baba Camii. XVI. yüzyılın ortalarında Vezir Rüstem Paşa'nın hocası Ali Baba tarafından yaptırılmıştır. 19,50 x 10,85 m. boyutlarındadır. Üzeri içten çift kubbeli olup dıştan ahşap bir çatıyla örtülmüştür. Şehirde yer ve özelliklerini büyük ölçüde kaybetmiş olan camilerden İmaret Camii esasında 720'den (1320) sonra zamanla gelişen bir külliye bünyesinde yer alıyordu. Zincirli Minare 1155 (1742), Örtmeli (XVIII. yüzyıl), Hoca İmam ve Pulur (Billûr) camileri (XIX. yüzyıl), Korkmazoğlu 1249 (1833), Abadan Camii de 1323 (1905) tarihli yapılarıdır. Yiğitler 1209 (1794), Hacı Zâhid, Mehmed Paşa 1217 (1802), Kabalı 1218 (1803), Uzun Hacıoğlu 1222 (1807), Büyük Kazancılar 1812, Said Paşa 1236 (1820-21) tarihli eserler olup kitâbeleri minarelerinde yer almıştır. Ayrıca, Ganem (Tarkan) Camii yakın zamanda yenilenmiş olmasına rağmen sıkı tuğla süslemeli spiral yivli minaresi ile dikkat çekici bir yapıdır.

Medreseler. Dârüşşifâ (Şifâhiye Medresesi). Sultan I. İzzeddin Keykâvus tarafından 614 (1217) yılında yaptırılmış olup 61,90 x 46,80 m. boyutlarındadır. Taçkapı, giriş eyvanı ve ana eyvan revak taşıyıcıları kesme taştan, türbe kasağı ve külâhi ile revak tonozları tuğladır. Dört eyvanlı revaklı avlulu medresenin kuzey duvarına bitişik bir ek kısmı vardır. Güney eyvanı türbe haline getirilmiş ve I. İzzeddin Keykâvus buraya defnedilmiştir. Türbe cephesi Selçuklu çini sanatının görkemli bir örneğidir. 617



Sifâiye  
Medresesi'nin  
çini süslemeli  
eyvanı ile  
Çifte Minareli  
Medrese'nin  
taçkapısı

(1220) tarihli vakfiyesi günümüze kadar gelmiştir (bk. **KEYKÂVUS I DÂRÜŞŞİFÂSİ**). **Gökmedrese**. Selçuklu Sultanı III. Gıyâseddin Keyhusrev'in veziri Sâhib Ata Fahreddin Ali tarafından 670'te (1271-72) yaptırılmıştır. İtinalı taş işçiliği ile dikkati çeken cephede taçkapı mermerdir. Minarelerde, mescidde ve yan eyvanlardaki çini süslemeler Selçuklu çini sanatının zamanımıza ulaşan çok önemli örnekleridir. 1824 yılındaki depremde büyük hasara uğrayan medresenin ana eyvanı yıkılmıştır. Bugün Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılmaktadır (bk. **GÖKMEDRESE**). **Burûciye Medresesi**. Muzaffer b. Hibetullah el-Burûcirdî tarafından 670 (1271-72) yılında yaptırılmıştır. Dört eyvanlı açık avlulu yapı kesme taştan inşa edilmiştir. Medrese de giriş eyvanının solundaki oda türbe olup çinilerle süslüdür (bk. **BURÛCİYE MEDRESESİ**). **Çifte Minareli Medrese**. Vezir Şemseddin Cüveynî'nin 670 (1271-72) yılında yaptırdığı bu medrese âbidevî cephesi ve itinalı taş işçiliğiyle dikkat çeker. Medresenin günümüze sadece çifte minareli ön cephesi ulaşmıştır. 1964'te başlanan kazılarda yapının bazı bölümlerine ait temeller ortaya çıkarılmıştır (bk. **ÇİFTE MİNARELİ MEDRESE**).

**Türbe ve Kümbetler. Şahna Kümbeti**. Kitâbesinden Hüseyin b. Ca'fer'e ait olduğu anlaşılan 1231 tarihli bu kümbet kare planlı kripta üzerinde sekizgen gövdelidir. İçten kubbeli, dıştan piramidal çatılıdır. XIX. yüzyılın sonlarına kadar ayakta kalan kümbetin çeşitli süsleme ve kitâbe parçaları Gökmedrese'dedir. **Abdülvehhâb Gazi Türbesi**. Şehrin yaklaşık 1 km. doğusunda Akkaya tepesi üzerinde caminin içindedir. Kemâleddin b. Râhat'ın 721 (1321) tarihli vakfiyesinden türbenin civarında bir mezarlığın teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Cami 1971 yılında yıktırılmış, yerine yeni bir

camii yaptırılmıştır. **Ahî Emîr Ahmed Kümbeti**. 733 (1333) tarihli eser kesme taştan sekizgen olarak yapılmış olup konik çatılıdır. **Şeyh Hasan Bey Türbesi** (Güdük Minare). Eretna Devleti'nin kurucusu Alâeddin Eretna tarafından 748 (1347) yılında genç yaşta ölen büyük oğlu Şeyh Hasan Bey adına yaptırılmıştır. Türbe 9,80 x 9,80 m. boyutlarında kare planlı yapı üstte silindirik gövdeli ve külâhlıdır. Türbede siyah mermerden bir mezar sandukası vardır (bk. **GÜDÜK MİNARE**). **Şeyh Hüseyin Râî Türbesi**. Kareye yakın bir planda olan yapının kubbesi dıştan sekizgen bir kasnakla çevrilmiş olup üzeri oluklu kiremitle kaplıdır. İçeride ahşap iki sanduka bulunmaktadır. Türbe önünde bulunan çeşmenin kitâbesi 723 (1323) tarihli olup türbenin de ilk defa bu sırada yapıldığını düşündürmektedir. Türbede yer alan bazı kitâbelerden yapının XIV ve XV. yüzyıllarda tamir görüldüğü ve 1318 (1900) yılında yeniden inşa edildiği anlaşılmaktadır. **Şemseddin Sivâsi Türbesi**. Meydan Camii'nin avlusunda caminin kuzeybatı yönündedir. 1009 (1600)

yılında inşa edilen 19,50 x 4,60 m. boyutlarındaki türbe dıştan sekizgen kasnaklıdır. Üzeri yeşil sırlı oluklu kiremitle örtülüdür. **Akbaş Baba Türbesi**. Temel duvarları kesme, beden duvarları moloz taştan kare plana sahip yapıyı XIII. yüzyıla tarihlenirmek mümkündür. Harap bir durumda olan türbenin içinde beş sanduka mevcuttur. **Şeyh Erzurûmî Türbesi**. Kareye yakın plana sahip yapı muhtemelen XIV. yüzyıl eseridir. **Kadı Burhâneddin Türbesi**. 1381-1398 yılları arasında Sivas'ta kendi adına devlet kuran Kadı Burhâneddin Ahmed'in türbesi 1966'da yeni baştan yapılmışsa da mimari hiçbir özelliği yoktur.

**Hanlar. Behram Paşa Hanı**. Sivas Valisi Sağır Behram Paşa tarafından 1576 yılında yaptırılmıştır. Revaklı açık avlulu ve iki katlıdır. Doğusundaki giriş üzerinde pencerelerin yanında iki aslan figürü bulunur. Girişin tam karşısının alt katı ahır olarak kullanılmıştır. **Taşhan**. XIX. yüzyılda inşa edilen han dikdörtgen planlı olup iki katlıdır. Kuzey ve doğu yönünde caddeye bakan dükkânlar bulunur. **Subaşı Hanı ve Bedesteni**. XVI. yüzyıl eseridir. Dört kare kesitli ayakları birbirine bağlanan sivri kemerli çapraz tonozla örtülüdür. Güney tarafında dükkânlar vardır. Sivas Valisi Lala Sinan Paşa'nın (ö. 931/1525) vakfidir.

**Hamamlar. Meydan Hamamı**. Meydan Camii vakıflarından olan hamam XVI. yüzyıl eseridir. Sıcaklık ve soğukluğun üzeri kubbe ile örtülüdür. Dört eyvan şeması gösterir. **Kurşunlu Hamam**. Sivas Valisi Sağır Behram Paşa tarafından 1576'da çifte hamam olarak yaptırılmıştır. Soğukluk büyük kubbelerle örtülüdür. **Kale Camii Hamamı**. Vezir Mahmud Paşa tarafından 988 (1580) yılında yaptırılmıştır. Sıcaklık

Kurşunlu Hamam, Behram Paşa Hanı ve Kangalağası Konağı'nın içinden bir görünüş





Mustafa Kemal Paşa Sivas Kongresi sırasında delegelerle birlikte

dört eyvan şeması gösterir. Yıkılmış olan hamamın temel duvarları 1 m. yüksekliğindedir.

**Evler.** Sivas evleri genellikle bodrum, zemin ve birinci kat olmak üzere planlanmıştır. Birinci kat oturma mekânıdır ve evin caddeye veya sokağa bakan kısmıdır. Çıkarmaları genişletilmiş odalar bol pencere ve dolayısıyla aydınlıktır. İtinalı bir işçilik görünümünde baş oda bu kattadır. Odaların hepsinde çiçeklik nişi, duvarlarda lambalıklar, yüklük ve dolap bulunur. Sivas evlerinde iki yüzlü iç sofalı, üç tarafı odalı dış sofalı, dört eyvanlı olmak üzere üç plan tipi uygulanmıştır. Taş temel üzerinde ahşap çatıklı, kerpiç dolgu duvarlara sahip evlerde kat araları, döşeme, tavan ve girişler ahşaptır. Cephede yer alan çıkmalar cumba veya köşk şeklindedir. Çatılar beşik veya kırma çatı olup oluklu alaturka kiremitle kaplıdır. Tavanlarda, oda kapılarında, yüklük ve dolap kapaklarında, duvarlarda, merdiven korkuluklarında, ocak davlumbazlarında süslemeler görülür.

#### BİBLİYOGRAFYA :

A. Gabriel, *Monuments turcs d'Anatolie*, Paris 1934, II, tür.yer.; Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri*, Ankara 1969, I, 90-96, 104; Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri*, İstanbul 1970, s. 40-63; Gönül Öney, *Türk Çini Sanatı*, İstanbul 1976, s. 17, 19-20, 25-27, 29, 35, 37-38, 40, 52, 58, 61; Şerare Yetkin, *Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi*, İstanbul 1986, s. 33-34, 36-40, 84-92, 144-145; Semra Ögel, *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*, Ankara 1987, tür.yer.; N. Burhan Bilget, *Gök Medrese*, Ankara 1989; a.mlf., *Buruciye Medresesi*, Ankara 1991; a.mlf., *Sivas Evleri*, Ankara 1992; a.mlf., *Sivas Anıt Mezarları*, Ankara 1993; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1990, s. 147-149, 226-229, 237-242, 253-254, 325; Samim Oktay, "Sivas'ta Gökmedrese", *Arkitek*, sy. 4-5, İstanbul 1937, s. 31-33; Semavi Eyice, "Sivas'ta Keykavus 1. Darüşşifası", *Bilgi*, XI/130-131, İstanbul 1958, s. 7-8; A. Süheyl Ünver, "Sivas Abideleri", *TOK Belleteri*, sy. 249 (1962), s. 7-8; M. Oluş Arık, "Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri", *Anadolu: Anatolia*, XI, Ankara 1967, s. 57-100.



N. BURHAN BİLGET

## SİVAS KONGRESİ

**Erzurum Kongresi kararlarının bütün Anadolu ve Rumeli'ye yayılmasını sağlamak üzere Sivas'ta toplanan kongre (4-11 Eylül 1919).**

Anadolu'da Millî Mücadele'nin başlatılmasında önemli bir yeri bulunan Sivas Kongresi, Mustafa Kemal Paşa'nın 22 Haziran 1919'da "Amasya Tamimi"yle yaptığı çağırısı sonrasında şekillenmiştir. Önce delegelerin Erzurum Kongresi'nin toplanacağı 10 Temmuz'da Sivas'ta olmaları istenmiş, Erzurum'da kongre yapmaya karar veren doğu ve kuzeydoğu illeri ise aynı anda sebebini pek kavrayamadıkları Sivas Kongresi için delege seçmekten çekinmişlerdi. Erzurum Kongresi 23 Temmuz'a ertelendiği halde Sivas'a hiçbir delege gelmedi. Erzurum Kongresi, doğu ve kuzeydoğu bölgelerinin millî kuruluşlarını Şarkî Anadolu Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti adı altında ve Hey'et-i Temsilîyye başkanlığına seçilen Mustafa Kemal Paşa'nın önderliğinde bir araya getirerek millî birliğin ilk adımlarını attı. Yurttaki bütün millî kuruluşları birleştirerek yetki sınırlarını daha da genişletmek isteyen Mustafa Kemal Paşa, bütün illerden gelecek temsilcilerin katılacağı Sivas Kongresi'nin düzenlenmesinde ısrar ediyordu. Sivas Valisi Reşid Paşa ise Mustafa Kemal Paşa'nın Sivas'a gelmesi halinde bölgenin işgal edileceği konusunda haberler aldığını söylüyordu. Onu telgraflaşmak suretiyle ikna eden Mustafa Kemal Paşa 2 Eylül'de Sivas'a geldi. Sivas Kongresi 4 Eylül 1919 tarihinde Sivas Sultânisi'nde çalışmalarına başladı. Davet sahibi olarak açış konuşmasını yapan Mustafa Kemal Paşa, memleketin içinde bulunduğu genel durumu değerlendirerek kongrenin amaçlarını anlattı. Kongreye katılan üye sayısı kesin olarak bilinmemektedir. Delege sayısını yirmi sekiz gösteren-

ler olduğu gibi kırk sekize kadar çıkarılanlar da vardır. Mustafa Kemal Paşa'nın ittifakla başkan seçildiği kongrenin ana gündem maddesi, Erzurum Kongresi kararlarının bütün ülkeyi kapsayacak şekilde değiştirilerek kabul edilmesi ve Amerikan mandaterliğini isteyen teklifin görüşülmesi oluşturmuyordu. İlk üç gün kongrenin siyasetle uğraşıp uğraşmayacağı tartışmalarıyla geçti. Delegeler kabul edilen yemin metnine göre hilâfete, saltanata, İslamiyet'e, devlete, millete ve memlekete hizmet edeceklerine, kongrenin müzakeresi süresince politikayla uğraşmayacaklarına, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin ihyasına çalışmayacaklarına dair yemin ettikten sonra gündeme geçilebildi. Erzurum Kongresi kararlarıyla nizamnâmesi, bölgesel olmaktan çıkarılarak bütün Anadolu ve Rumeli'yi kapsayacak biçimde genelleştirildi. Bütün Müdâfaa-i Hukuk cemiyetleri birleştirilerek Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti kuruldu. Erzurum Kongresi Nizamnâmesi'nin, "Hey'et-i Temsilîyye Şarkî Anadolu'nun hey'et-i umûmiyyesini temsil eder" ibaresi, "Hey'et-i Temsilîyye vatanın hey'et-i umûmiyyesini temsil eder" şeklinde değiştirildi. Mustafa Kemal Paşa'nın başkanlığındaki Temsil Heyeti'nin üye sayısı dokuzdan on altıya çıkarıldı. Amerikan mandasının kabulünü isteyen ve yirmi beş delege tarafından imzalanan muhtıra sert tartışmalara sebep oldu ve reddedildi. Sivas Kongresi, aldığı kararları millete ve bütün dünyaya duyurmak üzere 11 Eylül 1919'da bir beyannâme yayımla-

Mustafa Kemal Paşa Türk ordusuna destek olan Şeyh Feyzi Efendi ve Sivas kadısı Hasbi Efendi ile kongre binası önünde



arak çalışmalarını tamamladı. Erzurum Kongresi Beyannâmesi'nin değiştirilmesiyle oluşan beyannâmede özetle şu esaslarla yer veriliyordu:

1. Mondros Mütarekesi'nin imzalandığı 30 Ekim 1918 tarihindeki sınır içinde kalan ve ezici çoğunluğu müslüman olan Osmanlı ülkesi toprakları birbirinden ayrılmaz ve hiçbir bahane ile bölünmez bir bütündür. Osmanlı ülkesinde yaşayan bütün müslümanlar birbirlerine karşı saygı ve fedakârlık duygularıyla dolu, ırkî ve içtimâî haklarına ve mahallî şartlarına riayetkâr öz kardeşirler. 2. Osmanlı toplumunun bütünlüğü ve millî bağımsızlığımızın sağlanması, yüce hilâfet ve saltanat makamının korunması için millî kuvvetleri etkin ve millî iradeyi hâkim kılmak esastır. 3. Osmanlı ülkesinin herhangi bir bölgesine karşı yapılacak saldırı ve işgale bilhassa vatanımız dahilinde bağımsız Rum ve Ermeni devletleri kurulmasına karşı Aydın, Manisa ve Balıkesir cephelerindeki Millî Mücadele gibi birlik içinde müdafaa ve direniş esası kabul edilmiştir. 4. Öteden beri aynı vatan içinde birlikte yaşadığımız bütün gayri müslim unsurların her türlü hakları tamamıyla korunduğundan bu unsurlara siyasî hâkimiyetimizi ve sosyal dengemizi bozacak imtiyazlar verilmesi kabul edilmeyecektir. 5. Osmanlı hükümeti, dış baskı karşısında memleketimizin herhangi bir parçasını terketmek zorunda kaldığı takdirde hilâfet ve saltanat makamıyla vatan ve milletin korunmasını ve bütünlüğünü sağlayacak her türlü tedbir ve kararlar alınmıştır. 6. İtilâf devletlerinden 30 Ekim 1918 tarihindeki sınırlarımız içinde kalan, ezici müslüman çoğunluğunun yaşadığı, kültürel ve medenî üstünlüğün müslümanlara ait olduğu ülkemizi taksim etme düşüncesinden tamamen vazgeçmelerini, bu topraklar üzerindeki tarihî, coğrafî, siyasî ve dinî haklarımıza riayet etmelerini, buna aykırı girişimleri iptal ederek hak ve adalete dayanan bir karara varmalarını beklemekteyiz. 7. Devlet ve milletimizin iç ve dış bağımsızlığı ve vatanımızın bütünlüğü saklı kalmak şartıyla 6. maddede belirtilen sınırlar içinde milliyet esaslarına saygı gösteren ve memleketimize karşı istilâ emeli beslemeyen herhangi bir devletin fennî, sınaî ve iktisadî yardımını memnuniyetle karşılarız. 8. Milletlerin kendi kaderlerini bizzat tayin ettiği bu tarihî devirde merkezî hükümetimizin de millî iradeye tâbi olması zaruridir. Çünkü millî iradeye dayanmayan bir hükümetin aldığı keyfî ve şahsî kararlara millet-

çe uyulmadığı gibi dışarıda da itibar edilmediği ve edilemeyeceği şimdiye kadar yaşanan olaylardan anlaşılmıştır. Bu sebeple merkezî hükümetimizin hemen millî meclisi toplaması, millet ve memleketin geleceği hakkında alınacak bütün kararları meclis denetimine sunması zorunludur. 9. Tamamen millî vicdandan doğan ve aynı amaç için kurulan bütün millî cemiyetler Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti adı altında birleştirilmiştir. Bu cemiyet her türlü particilik akımlarından ve şahsî ihtiraslardan tamamen arınmıştır. Bütün müslüman yurttaşlarımız bu cemiyetin tabii üyesidir. 10. Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin 4 Eylül 1919'da Sivas'ta toplanan genel kongresi tarafından kutsal gayeyi izlemek ve genel teşkilâtı yönetmek için bir heyet-i temsilîye seçilmiş ve köylerden il merkezlerine kadar bütün millî kuruluşlar birleştirilmiştir.

Sivas Kongresi, ülkenin bağımsızlığını ve milletin haklarını korumak üzere oluşturulan millî teşkilâtı bütün ülkeye teşmil ederek millî kuvvetlerin bir elden idare edilmesini ve millî hedefe yöneltmesini sağlamıştır. Kongre, Ali Fuat Paşa'yı Garbî Anadolu Umum Kuvâ-yi Milliye kumandanlığına tayin ederek ülkeyi yönetmeye yetkili bir organ olduğunu açıkça ortaya koymuştur. *İrade-i Milliye* adıyla bir gazetenin çıkarılmasına karar veren Sivas Kongresi bir taraftan da kongreyi engellemeye çalışan faaliyetlerle uğraşmak zo-

runda kalmıştır. Elazığ Valisi Ali Galib, bölgede bir Kürt devleti kurmaya çalışan İngilizler'in de kışkırtmasıyla kendi bölgesinden topladığı kuvvetlerle Sivas üzerine yürümeye kalkışmışsa da Mustafa Kemal Paşa tarafından önlenmiştir. Kongreyi kuvvet kullanarak dağıtmaktan bahseden Damad Ferid Paşa hükümeti ile Ali Galib arasındaki yazışmaları ele geçiren Mustafa Kemal Paşa bunları ihanet belgeleri olarak bütün Anadolu'ya duyurmuştur. İstanbul ile haberleşmeler kesilerek Damad Ferid Paşa hükümetinin istifası sağlanmıştır. Ali Rızâ Paşa hükümeti kurulup Temsil Heyeti'yle Amasya Protokolü imzalanmış ve Sivas Kongresi kararları İstanbul tarafından da kabul edilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Reşit Paşa'nın Hatıraları* (nşr. Cevdet R. Yular-kıran), İstanbul 1939, s. 45-57; Mahmut Goloğlu, *Sivas Kongresi*, Ankara 1969; *Sivas Kongresi Tutanakları* (haz. Uluğ İğdemir), Ankara 1986; Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*, Ankara 1987, I, 86-145; Mazhar Müfit Kansı, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, Ankara 1988, I, 195-201; Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele*, İstanbul 1992, I, 513-589; Hikmet Denizli, *Sivas Kongresi Delegeleri ve Heyet-i Temsilîye Üyeleri*, Ankara 1996, s. 51-73; Haluk Selvi, "Sivas Kongresi Kararlarının Uygulanması", *Sivas Kongresi IV. Uluslararası Sempozyumu* (haz. Mustafa Cöhce - Hüseyin Tosun), Ankara 2006, s. 99-116.



HALUK SELVİ

## SİVAS MÜZESİ

1934 yılında Gökmredese'de ziyarete açılmış, 1967'de Burûciye Medresesi'ne taşınmıştır. 1990 yılından itibaren Sivas Kongresi'nin yapıldığı tarihî lise binasında Sivas Atatürk-Kongre ve Etnografya Müzesi adıyla hizmet vermektedir. XIX. yüzyıl geç Osmanlı dönemi sivil mimarlık örneklerinden biri olan yapı dikdörtgen planlı, doğu yönünde üç, batı yönünde iki katlı ve iç avluludur. 33,50 x 39,50 m. boyutundaki yapının dış cephelerinde taş, iç mekânlarda ahşap malzeme kullanılmıştır. Ana girişin bulunduğu kuzey cephesinin tamamen, doğu-batı cephelerinin yarısını kesme taştan yapılmış, diğer cepheler moloz taşla örülerek üzerleri sıvanmıştır. Binaya dört yönden girişi sağlayan kapılardan doğu ve batıda yer alanları bodrum katına, diğer iki kapı zemin katına açılmaktadır. İstasyon caddesi yönündeki giriş 1930 yılındaki onarımlar sırasında eklenmiştir. Dış cephede zengin ve hareketli bir mimariye sahip olan bina iç cephede yüksek tavanları ve simetrik planı ile dikkat çekmektedir.

Sivas Kongresi'nin yapıldığı bina ve kongre salonu



1980 yılına kadar Kongre Lisesi adıyla Türk millî eğitimine hizmet vermiştir.

Müzenin zemin katında etnografik eserler, birinci katında Atatürk ve Sivas Kongresi ile ilgili belgeler sergilenmektedir. Zemin katında silâhlar bölümü, Ahmet Turan Türkmenoğlu (Hacı Beslen) odası, kilim salonu, halı salonu, Sivas baş odası, bakır eserler bölümü, tekke eşyaları bölümü, elbise ve el işlemleri bölümü olarak sekiz teşhir salonu bulunmaktadır. Silâhlar bölümünde Selçuklu dönemi çelik zırh ile Osmanlı dönemine ait kılıç, kama, miğfer, kalkan, tüfek, tabanca gibi savaş aletleri ve koruyucu silâhlar; Ahmet Turan Türkmenoğlu odasında adı geçenin bağışladığı etnografik eserler; kilim salonunda Sivas ili ve ilçeleriyle bağlı köylerdeki camilerden toplanan kilimler, Divriği Kale Camii'nin (1180) ağaç oyma minberi ve Sivas Harası'ndan getirilerek müze koleksiyonlarına kazandırılan fayton; halı salonunda Sivas'taki resmî dairelerden ve camilerden toplanan halılar, bir adet kağı, ayrıca kahve takımları, cam ve porselen eserler, gaz lambaları, gümüş takılar, el yazması kitaplar, yazı takımları ve hat sanatı örnekleri; Sivas baş odasında Osmanlı döneminde Sivas konaklarında misafirlerin ağırlandığı başoda düzenlemesi ile odanın girişinde Divriği Ulucamii ve Dârüşşifâsı'na ait ahşap kapı ve pencere kanatları; bakır eserler bölümünde Osmanlı döneminde günlük hayatta kullanılan sini, ibrik, kazan, lengerle kapı tokmakları, çeşme lüleleri gibi madenî eserler; tekke eşyaları bölümünde Sivas'taki Osmanlı dönemi tekelerine ait sancak, teber, şiş, zikir tesbihleri gibi eserler; elbise ve el işlemleri bölümünde Sivas yöresine ait yağlık, havlu ve bohçalarla cepken gibi giysiler ve gümüş takılar, cam ve porselen eşyalarla hat sanatı örnekleri sergilenmektedir.

Müzenin birinci katının kuzey kısmında Atatürk ve Sivas Kongresi ile ilgili bölümler bulunmaktadır. Burada sırasıyla belgelerle Atatürk odası, telgraf odası, Atatürk'ün yatak odası yer almaktadır. Sivas Kongresi'nin toplandığı salon toplantı sırasındaki mevcut durumunu büyük ölçüde korur vaziyette halkın ziyaretine açılmıştır. Kongre başkanı Atatürk'ün masası ve sandalyeler, kâtipler için ayrılan masa ve sandalyeler, konuşma kürsüsü, delegelerin oturduğu orijinal okul sıraları bu salonda, Sivas Kongresi'ne katılan delegelerin yağlı boya resimleri ve biyografileriyle kongre tutanakları kongre delegeleri odasında, *İrade-i Milliye* gazetesinin nüshaları ve gazetenin basıldığı matbaa makinesi mat-



Sivas Müzesi Etnografik Eserler bölümünde başoda teşhiri

baa odasında sergilenmektedir. Sivas Müze Müdürlüğü koleksiyonlarında 2006 yılı sonu itibariyle toplam 11.607 adet eser kayıtlı bulunmaktadır. Sivas il sınırları içerisinde yerli ve yabancı bilim adamları ile müze uzmanları tarafından yapılan yüzey araştırmalarında 600 civarında arkeolojik yerleşim alanı tespit edilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ferruh Gerçek, *Türk Müzeciliği*, Ankara 1999, s. 371-372; Güney Nair, *1878-1999 Sivas Basını*, Sivas, ts. (Dilek Ofset), s. 106; Ahmet Necip Günaydın, *Millî Mücadelede Sivas ve Mustafa Kemal Paşa: 2 Eylül - 18 Aralık 1919*, Sivas 2000, s. 5, 17; Süheyla Demirci v.dğr., *Sivas Atatürk Kongre ve Etnografya Müzesi*, İstanbul 2005.



MEHMET ALKAN

### SİVAS ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

### SİVÂSÎ, Abdülmecid

(ö. 1049/1639)

Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolu şeyhlerinden.

971'de (1563) Zile'de doğdu. Babası Muharrem Efendi, Horasan'dan gelip Zile'ye yerleşen Muhammed b. Hacı İlyas Halvetî'nin dört oğlunun en büyüğüdür. Abdülmecid ilk tahsilini Halvetî meşâyihinden Abdülmecid Şirvânî'nin halifesi olan babasından aldı. Dinî ilimleri Halvetiyye'nin Şemsiyye kolunun piri amcası Şemseddin Sivâsî'den öğrendi. Otuz yaşına kadar dinî ilimlerle meşgul olduktan sonra tasavvufa yönelip Şemseddin Sivâsî'ye intisap etti. Kısa zamanda seyrü sülûkünü tamamlayan Abdülmecid Sivâsî'yi amcası halkı irşad için Merzifon'a gönderdi. Ardından Pîrzâde Şeyh Veliyyüddin'in yerine Zile'deki Halvetî-Şemsi Dergâhı'nda halife olarak gö-

revlendirdi (1005/1596). Şemseddin Sivâsî ertesi yıl ölünce oğlu Pîr Mehmed Efendi postnişin oldu. Onun iki yıl sonra vefatı üzerine posta oturan Şemseddin Sivâsî'nin damadı Receb Sivâsî de vefat edince Abdülmecid Sivâsî diğer halifelerin daveti üzerine Zile'den Sivas'a gelip meşihat makamına oturdu. Şemsîliğin Sivas ve çevresinde yayılmasında etkili olan Abdülmecid Sivâsî, III. Mehmed tarafından İstanbul'a davet edildi. Kocası vefat ettikten sonra himayesine aldığı kız kardeşi Safâ Hatun, yeğenleri Abdülhad Nûri, Abdüssamed Efendi ve Kâmil Ağa ile birlikte İstanbul'a gitmesiyle (1008/1599) Halvetiyye'nin Şemsiyye kolu taşradan merkeze taşınmış oldu. Sivas'taki Şemsiyye Dergâhı faaliyetlerini sürdürmekle birlikte etkinliği ikinci planda kaldı.

Ayasofya yakınında bir evde oturan Abdülmecid Sivâsî padişahın isteği üzerine Ayasofya Camii'nde vaaz vermeye, hadis ve tefsir okutmaya başladı. Bu arada müridlerinden Reisülküttâb La'îf Efendi'nin kendisine hediye ettiği Eyüp Nişanca'daki eve yerleşti. 1010 (1601) yılında Fatih Çarşamba'daki Mehmed Ağa Tekkesi meşihatına, üç yıl kadar burada görev yaptıktan sonra Sultan Selim Camii yanındaki Şeyh Yavsî Tekkesi'ne (Sivâsî Tekkesi) tayin edildi. İki yıl Şehzade Camii'nde, ardından Sultan Selim Camii'nde vâizlik yaptı. Sultan Ahmed Camii'nin açılışında ilk cuma vaazını verdi. Tekkedeki görevinin yanı sıra bu caminin cuma vâizliği görevini ölünceye kadar sürdüren Abdülmecid Sivâsî, 1049 Cemâziyelâhîrinde (Ekim 1639) vefat etti ve Eyüp Nişanca'sında evinin bahçesine defnedildi. İki yıl sonra IV. Murad ve Sultan İbrâhim'in annesi Kösem Mahpeyker Vâlîde Sultan tarafından kabrinin üzerine bir türbe yaptırıldı (bk. SİVÂSÎ TEKKESİ). Abdülmecid Sivâsî'nin biri erkek dört çocuğu olmuş, soyu oğlu Abdülbâki Efendi

ve kızları Râziye, Safiyye, Âlime Hatun'la devam etmiştir. Kendisinden sonra oğlu Abdülbâki Efendi şeyh olmuştur.

İstanbul'da Kadızâde Mehmed Efendi'nin başını çektiği, vâizler zümresinin cami kürsülerinde tarikat mensuplarına karşı takındığı olumsuz tavır ve satasmlar üzerine ciddi tartışmalar meydana gelmiş, Abdülmecid Sivâsî tartışmalara katılarak tasavvuf ve tarikatları savunmuştur. Bu tartışmalarda mutasavvıfların savunduğu fikirler Abdülmecid Sivâsî, karşı görüşler Kadızâde Mehmed Efendi ile özdeşleşmiş ve taraflar arasındaki tartışmalar Kadızâdeliler-Sivâsîler mücadelesi olarak tarihe geçmiştir (bk. KADIZÂDELİLER; MİZÂNÜ'L-HAK).

Abdülmecid Sivâsî, bir taraftan tarikatlara karşı olan taassupla mücadele ederken diğer taraftan Bayramî Melâmîleri'nin (Hamzavîler) ve özellikle İdrîs-i Muhtefî'nin Ehl-i sünnet anlayışına aykırı gördüğü görüş ve davranışlarına da şiddetle karşı çıkmıştır. La'îzâde Abdülbâki, İdrîs-i Muhtefî'nin Sivâsî Efendi'yi bu tavrından dolayı kendisine bağlı olan Vezir Kayserili Halil Paşa'ya şikâyet ettiğini, bunun üzerine Sivâsî Efendi'nin Bursa'ya sürgün edildiğini söyler. Ancak bu bilgi diğer kaynaklarda yer almamaktadır. Abdülmecid, yeğeni Abdülahad Nûri başta olmak üzere yetiştirdiği halifeleri vasıtasıyla Halvetiyye'nin Şemsiyye kolunun İstanbul başta olmak üzere Anadolu ve Rumeli'de geniş kitlelere ulaşmasında etkili olmuş, Şemsiyye ondan sonra Sivâsiyye adıyla anılma-ya başlanmıştır.

Eserleri. Abdülmecid Sivâsî'nin yirmi beşten fazla eseri bulunmaktadır. 1. *Letâifü'l-ehzâr ve lezâizü'l-esmâr*. Eserde rüşvet, cehalet, riya gibi kötü huyların taklidî imanın birer neticesi olduğuna, bunlardan hakkı halka tercih etmekle, bid'atlarından ve bid'at ehlinen uzaklaşıp her şeyde orta yolu tutmakla kurtulmanın mümkün olabileceğine dikkat çekilmekte, pa-dışaha bu yolda telkin ve tavsiyelerde bulunmaktadır. Abdülmecid Sivâsî eseri I. Ahmed'in emri üzerine elli yedi kaynaktan faydalanarak hazırladığını söyler (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 255). 2. *Dürer-i Akâid*. Akaid, kelâm, tasavvuf ve itikadî mezheplerle ilgili bilgileri ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 300/1). 3. *Divan*. "Şeyhî" mahlasıyla şiirler yazan Abdülmecid Sivâsî başarılı bir şair olarak görünmemektedir. Biri Arapça yetmiş dokuz gazel ve üç na'ttan oluşan 588 beyitlik divanda Arapça, Farsça beyit ve mısralara da rastlanmaktadır. İs-

tanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan nüshası (TY, nr. 510) Recep Toparlı tarafından yayımlanmıştır (*Abdülmecid Sivâsî Divanı*, Sivas 1984). 4. *Bidâatü'l-vâizîn*. Tasavvufi ahlâkla ilgili altmış hadisin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1032/2). 5. *Miskâlü'l-kulûb*. Tasavvuf ve tarikatların Kitap ve Sünnet kaynaklı olduğunu ortaya koyma amacıyla kaleme alınan eserin bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 2311). 6. *Mi'yâr-ı Tarîk* (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 300/3). 7. *Şerh-i Mesnevî*. Eserde Mevlânâ'nın *Meşnevî*-sinin I. cildi 1328. beyte kadar şerhedilmiştir (MEB, Genel Kitaplık, nr. 683, müellif hattı). 8. *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*. Yûsuf Sineçâk'ın *Cezîre-i Mesnevî*'sinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2453). 9. *Tefsîr-i Süre-i Fâtîha* (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 300/2). 10. *Şerh-i Gazel-i Mîmiyye*. Mevlânâ'ya nisbet edilen bir gazelin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 300/4). 11. *Kaside-i Abdülmecid Sivâsî* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2077/5). 12. *Kaside fi medhi'n-nebî aleyhis-selâm* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2755/4). 13. *Şerh-i Hilye-i Resûl*. Tirmizî'nin *Şemâ'ilü'n-nebî*'sinde yer alan hilye hadisinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3935/1). 14. *Risâle-i Kazâ ve Kader (İrâde-i Cüz'îyye Risâlesi)*. *Kaza ve Kader Risalesi* adıyla yayımlanmıştır (haz. Zeki Hayran, Sivas, ts.; Abdülmecid Sivâsî'nin diğer eserleri ve nüshaları için bk. Gündoğdu, s. 209-252).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Abdülmecid Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 300/1, vr. 68<sup>b</sup>; Recep Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ fi menâkibi's-Şeyh Şemsiddin Ebi's-Senâ*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 694/2, vr. 32<sup>a</sup>-41<sup>a</sup>; Peçuylu İbrâhim, *Târih*, II, 357-358; Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak* (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1993, s. 107; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 186; Mehmed Nazmi Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat -Halvetilik Örneği- Hediyetü'l-lhvân* (haz. Osman Türer), İstanbul 2005, s. 389-496; Şeyhî, *Vekâiyü'l-fuzalâ*, I, 52; II, 62-64; La'îzâde Abdülbâki, *Sergüzeşt*, İstanbul, ts., s. 47-48; Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefeyât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 10<sup>b</sup>; Müstakimzâde, *Terâcim-i Ahvâl-i Şüyüh-i Ayasofya*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1716/2, vr. 13<sup>b</sup>; Harîrîzâde, *Tibyân*, I, vr. 215<sup>a</sup>-217<sup>b</sup>; Hoca-zâde Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ*, İstanbul 1317, s. 84-86; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, III, 479-483; *Osmanlı Müellifleri*, I, 120; *Tomar-Halvetiyye*, s. 114-116; Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvufî Abdülmecid Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ankara 2000; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (17. Yüzyıl)*, İstanbul 2001, s. 202 vd.; Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüz-

yılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *TKA*, XVII-XXI/1-2 (1983), s. 208-225; Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı, Eserleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9, Sivas 2005, s. 3-4.



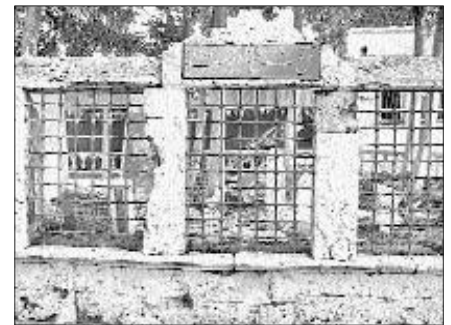
CENGİZ GÜNDOĞDU

## SİVÂSÎ TEKKESİ

İstanbul'da Fatih ilçesi Şeyh Resmî mahallesi Yavuzselim (eski adı Sakızağacı) caddesinde, Osmanlı döneminde Sultanselim Çukurbostanı olarak anılan Aspar Su Hazinesi'nin güneybatı köşesinde Dârüşşafa-ka lojman binasının bulunduğu arsada yer almaktaydı. Ayvansarâyî, yapının Şeyh Muhyiddin Muhammed Efendi (ö. 920/1514) için kiliseden mescide dönüştürüldüğünü kaydeder. Söz konusu arsada Bizans dönemine ait küçük bir sarnıcın bulunması, 1929 tarihli Pervititch paftasında, tekkenin mescid-tevhidhânesine ait henüz ortadan kalkmamış olan minare kaidenin sarnıcın batı köşesine bitişik olarak gösterilmesi bu kaydı doğrulamakta ve yapının yerini tesbite imkân vermektedir.

II. Bayezid, Amasya'daki şehzadelik yıllarında çevresinde bulunan, hatta kendi ko-nağında yaşayacak kadar yakını olan Bayramî şeyhi Muhyiddin Muhammed Yavsî Efendi'yi tahta geçmesinin ardından İstanbul'a davet ederek Sultanselim'de kurulan tekkenin meşihatına getirdi ve "hünkâr şeyhi" pâyesi verdi. Ebüssuûd Efendi'nin babası olan Şeyh Yavsî'nin adına nisbetle Yavsî Baba Tekkesi olarak tanınan tekkede onun vefatından sonra posta halifelerinden Serezli (Sirozî) Muslihuddin Efendi, Abdürrahim Müeyyedî, Bahâeddinzâde Muh-

Sivâsî Tekkesi'nden günümüze ulaşan hazîrenin duvarı - Yavuzselim / Fatih



yiddin Mehmed Efendi, ardından Edirneli Zâhidzâde Abdurrahman Hâtifi ve Muhyiddin Muhammed Efendi'nin oğlu Nasrullah Efendi (ö. 974/1566) geçti. Bu dönemde postnişinlerin iki önemli ulemâ ailesiyle (Ebüssuûd Efendi ailesiyle Müeyyedzâdeler) akrabalık ilişkileri sayesinde güçlendikleri görülmektedir.

Şeyh Nasrullah Efendi'nin vefatının ardından postnişin olan Edirneli Cerrahzâde Muslihuddin Efendi ile İznikli Mustafa Selâmî Efendi, Bayramîliğin yanı sıra Halvetîliğin Şemsî kolundan da icâzetliydi. Bunlardan sonra tekkenin postuna III. Murad'ın daveti üzerine Sivas'tan İstanbul'a gelen, Halvetîliğin Şemsî kolunun kurucusu Şeyh Şemseddin Sivâsî'nin halifesi Şeyh Abdülmecid Sivâsî oturdu. Tekke onun ve neslinden gelen haleflerinin lakabından dolayı bu tarihten itibaren Sivâsî, Sivâsî Efendi, Şeyh Sivâsî gibi adlarla anılmaya başlandı. Abdülmecid Sivâsî'nin ardından Abdülbâki Efendi, Abdülbâki Efendi'nin kızının oğlu Mehmed Efendi, onun oğlu Abdülmecid Efendi ve torunu Abdülbâki Efendi sırayla posta geçti. Abdülbâki Efendi'nin çocuksuz vefat etmesiyle tekkenin meşihati XIX. yüzyılın başlarında Seyyid Abdülhâlik Efendi'ye ve onun bağlı bulunduğu Halvetîyye'nin Sünbüliyye koluna intikal etti. Bu zattan sonra babadan oğula geçen meşihata Abdülkerim Hilmi Efendi, Mehmed Hâşim Çelebi, Mehmed Şükrullah Efendi ve Seyyid Mehmed Nüreddin Çelebi geçti. Zâkir Şükrü'nün meşâyih listesindeki son isim Sünbüliyye'den Şeyh Hüseyin Efendi'dir (ö. 1900). Adı geçen listede 1832-1842 arasında Mehmed Hâşim Çelebi'nin şeyh olduğu kayıtlıdır. Ancak II. Mahmud'un kızlarından Sâliha Sultan'ın 1834 yılındaki düğününe davet edilen Halvetî meşâyihî arasında "Sultanselim kurbünde Sivâsî Tekkesi şeyhi Hâfız Hüseyin Efendi"nin adı yer almaktadır. Bu zatın Zâkir Şükrü'nün listesinde adının unutulduğu veya bu sırada yaşı küçük olan Mehmed Hâşim Çelebi'ye vekâlet ettiği tahmin edilebilir.

1256 (1840) tarihli tekâyâ listesinde tekkenin yeri arsa olarak gösterilmiştir. Çevreyi tahrip eden yangınlardan birinde ortadan kalktığı anlaşılan tekke bir müddet sonra ihya edilmiş ve 1880'li yıllardan itibaren tekke listelerinde faal bir tekke olarak görünmeye başlamıştır. Mimari özellikleri bilinmeyen Sivâsî tekkesinden günümüze intikal eden yegâne iz cadde üzerindeki hazîre duvarıyla gerisindeki birkaç kırık mezar taşıdır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*İstanbul Tekkeleri Listesi*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1825, sıra nr. 63; *İstanbul Tekkeleri Listesi*, TSMA, nr. E. 1772, 3333, sıra nr. 64; *İstanbul Tekkeleri Listesi*, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 489, vr. 5<sup>a</sup>; *Sultan II. Mahmud'un Kızı Saliha Sultan ile Tophâne-i Âmire Müşiri Halil Rif'at Paşa'nın İzdıvacı Merasimindeki Davetlilerin Kaydına Mahsus Defter*, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2802, vr. 16<sup>b</sup>; Meccî, *Şekâik Tercümesi*, s. 350; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, I, 215; Bandırmalızâde, *Mecmûa-i Tekâyâ*, İstanbul 1307, s. 14; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, II, 419-420; Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, I, 121-122; *Âsî-tâne Tekkeleri*, s. 18; *Mecmûa-i Cevâmi'*, I, 54-55; İsmet, *Tekmiletü'ş-Şekâik*, s. 380, 452-454; *Sicill-i Osmânî*, IV, 341; W. Müller-Wiener, *İstanbul'un Tarihsel Topografyası* (trc. Ülker Sayın), İstanbul 2001, s. 309; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Tayşi), s. 60-61; Yüksel, *Osmanlı Mi'mârîsi V*, s. 291; H. J. Kissling, *Dissertationes orientales et balcanicae collectae* (ed. R. Trofenik), München 1986, I, 260; Günay Kut – Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehname", *Türkische Mitteilungen: Robert Anhegger Armağanı*, İstanbul 1987, s. 235; Mustafa Özdamar, *Dersâdet Dergâhları*, İstanbul 1994, s. 91; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hankâhlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", *VD*, XIII (1981), s. 585; Hatice Aynur, "Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikler", *TT*, sy. 61 (1989), s. 37; Ekrem Işın, "Yavsî Baba Tekkesi", *DBİst.A*, VII, 445-446.



M. BAHA TANMAN

#### SİVÂSÎ TEKKESİ

Kaynaklarda Sivâsî Efendi, Şemsî Sivâsî, Abdülahad Nûri adlarıyla da anılan tekke İstanbul'un Eyüp ilçesi Nişancı Mustafa Paşa mahallesinde Eyüp Nişanca yolu üzerinde yer alır. Reisülküttâb La'î Efendi, Şeyh Abdülmecid Sivâsî'ye (ö. 1049/1639) geldiğinde Eyüp Nişancası'nda daha sonra tekkenin tesis edileceği bahçe içindeki konağı hediye etmiş, şeyh efendi de vâiz olarak görev yaptığı Ayasofya civarındaki evinden buraya taşınmış, vefatında da bu bahçeye defnedilmiştir. Bu tarihten iki yıl sonra Kösem Mahpeyker Vâlide Sultan kethüdâsı Behram Ağa'nın nezaretiyle Şeyh Abdülmecid Sivâsî'nin kabri üzerine türbe yaptırmış, şeyhin yeğeni Şeyh Abdülahad Nûri de aynı bahçede ayrı bir türbeye defnedilmiştir. Tekkenin kuruluş tarihi tesbit edilememektedir. Ancak Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde Abdülmecid Sivâsî'nin Eyüp'te bir tekke tesis ettiği kayıtlı olduğuna göre adı geçen şeyhin Eyüp Nişancası'ndaki konağa meşihat koyarak burayı asıl postnişin olduğu Fatih Sultanselim'deki Sivâsî Tekkesi'ne bağlı bir zâviye haline getirdiği tahmin edilebilir. Abdülmecid Sivâsî ve Abdülahad Nûri'nin burada medfun olmaları do-

layısıyla tekke Şemsîyye-Sivâsîyye'nin İstanbul'daki âsitânesi haline gelmiştir.

Tekkenin adı ilk defa 1199 (1784-85) yılında tekâyâ listesinde Otakçılar civarında Sivâsî Efendi Tekkesi olarak geçer (Çetin, XIII [1981], s. 588). II. Mahmud'un kızlarından Sâliha Sultan'ın 1833 yılında düğününe davetli Halvetî meşâyihî arasında Eyüb Ensârî'de Abdülahad Nûri Tekkesi şeyhi Seyyid İbrâhim Efendi de yer almıştır. Ayrıca 1289 (1872) tarihli bir nüfus defterinde, "Otakçılar civarında Şemsîyye'den Sivâsî Tekkesi postnişini Seyyid Şükrü Efendi'nin oğlu Nüreddin Efendi. Doğumu 1281" (1864) kaydı vardır. Dahiliye Nezâreti'nce rûmî 1301 (1885) tarihinde hazırlanan istatistikte Otakçılar'da Sünbüliyye'ye bağlı Sivâsî Tekkesi'nde beş erkek ile beş kadının ikamet ettiği kayıtlıdır. *Mecmûa-i Tekâyâ*'da ise (1307/1889-90) Eyüp Nişancası'ndaki Şemsî Sivâsî Tekkesi, Sünbülî olarak gösterilmiş, postnişinin Tefvik Efendi olduğu belirtilmiş ve, "Bayram-ı şeriflerin dördüncü günleri Sünbülî usulü icra olunur" kaydı düşülmüştür. Tekkenin son postnişinin Şeyh Selâhî Bey adında bir zat olduğu bilinmektedir. Sultanselim'deki Sivâsî Tekkesi'nde olduğu gibi burada da meşihatın muhtemelen XIX. yüzyıl ortalarından itibaren Halvetîliğin Şemsî-Sivâsî kolundan Sünbülî koluna intikal ettiği anlaşılmaktadır.


Tekkelerin kapatılmasının (1925) ardından tekke yapıları işlevsiz ve bakımsız kalarak tarihe karışmış, arsasına 1956'da Eyüp Nişanca Ortaokulu inşa edilmiş, halk arasında "Büyük Türbe" ve "Küçük Türbe" olarak bilinen Abdülmecid Sivâsî ile Abdülahad Nûri Sivâsî'nin türbeleri ise günümüze intikal etmiştir. Her iki türbe de kâğır duvarlı ve kırma çatılıdır. Caddeden geriye çekilmiş olan kare planlı (8,50 × 8,50 m.) Abdülmecid Sivâsî Türbesi'nin güney, doğu ve batı duvarları iki sıra tuğla ve bir sıra kesme köfeki taşıyla almaşık düzende örülmüştür. Zamanında önünde ahşap dikmeli bir sundurma bulunan ve sıvalı olduğu anlaşılan giriş (kuzey) cephesinde ahşap hatıllı moloz taş örgüyle yetinilmiştir. Restorasyonda bu cephedeki örgü de diğer cephelere uydurulmuş, öndeki sundurma ihya edilmemiştir. Kuzey cephesinde ortadaki basık kemerli girişin yanlarında, ayrıca diğer üç cepheye iki sıra halinde düzenlenmiş dörder pencere vardır. Alt sıradakiler dikdörtgen olup kesme taş söveler ve lokmalı demir parmaklıklarla donatılmış, sivri kemerli olan tepe pencerelerine çift revzen konmuştur. Türbe girişi üzerinde yer alan, Abdülahad Nûri Efen-



di'ye ait tarih mısraını içeren kitâbe ortadan kalkmıştır. Türbede Şeyh Abdülmecid Sivâsî ile oğlu Şeyh Abdülbâki Efendi'ye ait iki ahşap sanduka yer almaktadır.

Cadde üzerine bulunan yamuk planlı (9 × 7,50 × 7,50 × 7 m.) Abdülahad Nûri Sivâsî Türbesi moloz taş örgülü duvarları ve tek sıra halinde düzenlenmiş pencereleriyle daha mütevazî bir görünüm sergiler. Avluya bakan batı cephesinde iki, diğer cephelerde birer tane olmak üzere toplam beş adet olan dikdörtgen pencereler kesme taş söveli ve demir parmaklıktır. Giriş Abdülmecid Sivâsî Türbesi'ne bakan güney cephesinin doğu ucundadır. Giriş cephesinin sol (batı) köşesinde Abdülahad Nûri'ye dair tarihsiz bir kitâbe yer alır. Abdülahad Nûri'nin sandukasının arkasında (kuzey yönünde) eşine ait sandukanın ahşap kafeslerle kuşatılmış olması, tekkelerin tevhidhanelerinde hanımlara mahsus kafesli mahfil tasarımını yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir ve kendi türünde bilinen tek örnektir. Türbelerin çevresinde zaman içinde oluşan hazîrede tekkenin şeyhleri, mensupları ve bunların aile fertlerine ait ilginç mezar taşları bulunmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İstanbul Vakıflar Başmüdürlüğü Arşivi, *Tekâyâ ve Zevâyâyâ Mahsus Defter* (E. H. Ayverdi'nin kısmen istinsah etmiş olduğu nüsha), 1341/1925; *İstanbul Tekkeleri Listesi*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1825; *İstanbul Tekkeleri Listesi*, TSMA, nr. E. 1772, 3333; Bandırılmazade, *Mecmûa-i Tekâyâ*, İstanbul 1307, s. 14; *1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası*, İstanbul 1330, s. 21; Mustafa Özdamar, *Dersâadet Dergâhları*, İstanbul 1994, s. 39-40; Mehmet Nermi Haskan, *Eyüpsultan Tarihi*, İstanbul 1996, s. 121-122, 224-227; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hankâhlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", *VD*, XIII (1981), s. 588. 

M. BAHA TANMAN

## SİVÂSÎLER

Halvetî şeyhlerinden olup Kadizâdeliler hareketine karşı çıkan Abdülmecid Sivâsî'nin (ö. 1049/1639) müntesiplerine verilen ad

(bk. KADIZÂDELİLER; SİVÂSÎ, Abdülmecid).

## SİVRİHİSAR

Eskişehir iline bağlı ilçe merkezi.

Eskişehir'in güneydoğusunda Güneş dağına ait bir tepenin kuzey eteklerinde eğimli bir alanda kurulmuş olup deniz seviyesinden yüksekliği 1070-1050 metreler arasındadır. Şehir dağın eteklerinden ovaya

doğru gelişme göstermiştir. Antikçağ'daki ismi Palia veya Spania (Spalia) olup Efes'ten başlayan Kral yolu şehrin yakınından geçmekteydi. İçinde bulunduğu bölge Frigler'den sonra Lidyalılar'ın, Persler'in, Büyük İskender'in ve Roma'nın hâkimiyetinde kaldı ve Bizans İmparatorluğu zamanında önemli ölçüde gelişti. Bizans İmparatoru I. Iustinianos'un VI. yüzyılda (muhtemelen 553 yılından sonra) antik Palia şehrinin üzerine Iustinianopolis adıyla bir kale yaptırmasının ve Bizans askerî yolu üstünde olmasının rolüyle gelişmesine devam etti. Yakınında bulunan önemli şehirlerden Pessinus'u (Ballıhisar) geride bıraktı. 700'lü yıllara doğru Pessinus başpiskoposu Iustinianopolis Kalesi'nde ikamet etmeye başladı.

Sivrihisar, Malazgirt Muharebesi'nden sonra 1074'te Anadolu içlerine doğru ilerleyen Selçuklular'ın hâkimiyetine girdi. 1092'de Melikşah'ın ölümü üzerine bölge I. Kılıcarşan'ın idaresine geçti. Anadolu Selçukluları zamanında uzun süre uç merkezi olarak kaldı ve bu dönemde Anadolu'nun belli başlı şehirleri arasında yer aldı. Bugün de mevcut olan pek çok tarihî eser o devirden kalmadır. III. Gıyâseddin Keyhüsrev'in nâibi Eminüddin Mîkâil tarafından yaptırılan ulucamî (673/1274), Hazinedar Necîbüddin'in inşa ettirdiği Necîbüddin Mescidi, Kılıç Mescid Camii, Hamam'da Karahisar Camii bu eserler arasında sayılabilir. Sivrihisar Kalesi sivri kayalar üzerine inşa edilmiş olduğundan Türkler'in idaresine geçtikten sonra coğrafi yapısına nisbetle bu adla anılmaya başlanmış olmalıdır. Osmanlılar'ın son döneminde Aydın vilâyetindeki Sivrihisar'la (günümüzde İzmir'e bağlı Seferihisar) karıştırılmaması için yazışmalarda "Ankara Sivrihisarı" şeklinde kullanılmasına karar verildi.

Anadolu'daki Moğol / İlhanlı idaresi sonrasında Karamanoğulları'nın eline geçen

Sivrihisar, Orhan Gazi zamanında Ankara'nın fethinin ardından 757 (1356) yılında Osmanlı idaresi altına alındı. Orhan Gazi'nin ölümüyle burası tekrar Karamanoğulları tarafından ele geçirildi. 1362'de Bursa'da tahta çıkan I. Murad ilk iş olarak kuvvetli bir ordu toplayıp 764 (1363) baharında Anadolu tarafına sefere çıktı. Eretna Beyliği kuvvetlerini Eskişehir yakınında bozguna uğrattığı gibi Karamanoğulları'nı da geri çekilmeye zorladı. Bu şekilde Sivrihisar tekrar Osmanlılar'ın hâkimiyetine geçti. Ankara Savaşı'nın ardından Anadolu'daki beyliklere topraklarını iade eden Timur, Sivrihisar'ı Kırşehir ve Beypazarı ile birlikte Karamanoğulları'na verdi. Şehzadeler arası mücadeleler sırasında Süleyman Çelebi tarafından muhasara edildiye de alınmadı. I. Mehmed tahta geçtikten sonra Karamanoğulları Beyliği üzerine sefer düzenledi. Sefer neticesinde yapılan antlaşma gereği aralarında Sivrihisar'ın da bulunduğu bazı şehirler Osmanlılar'a geri verildi (818/1415).

Osmanlı idaresi altında Sivrihisar'ın fizikî durumuyla ilgili ilk bilgiler XV. yüzyılın ikinci çeyreğine aittir. 891'de (1486) biri Ermeni, yirmi dördü müslüman olmak üzere yirmi beş mahallesi bulunan şehrin tahminî nüfusu 3100 kişi (587 hâne, 141 mücerret) kadardı. Bu tarihte en kalabalık mahalle, doksan bir hânesi ve on sekiz mücerret erkek nüfusu bulunan Ermeni mahallesi idi. Müslüman mahallelerinden en kalabalık nüfusu olan mahalle ise Çöpük'tü (otuz sekiz hâne, on yedi mücerret). Bu otuz beş hâne, yedi mücerret nüfusla Kılınc ve Kethüdâ mahalleleri takip etmekteydi. Diğer mahalleler Ahî Fethüddin, Araklı, Mescid-i Veled-i İhtiyâr, Kayalı, Hazinedar, Hacı Minnet, Hacı Veyis, Çapaklı, Hacı Hasan, Elmalı, Kapıcı, Kazzaz Sinan, Akdoğan, Tatlar, Veled-i Koçaç, Fâruk, Ye-



Sivrihisar Ulucamii'nin içinden bir görünüş



Sivrihisar'daki geleneksel Türk evlerinden biri

nice (Seyyid Mahmud), Cami, Gedik, Hacı As-hab ve Hacı Kutbeddin adlarını taşımak-taydı (BA, TD, nr. 23, s. 346-355). 927 (1521) yılı tahrir kayıtlarında ise mahalle sayısın-da bir değişiklik olmadığı görülür. Ancak Mescid-i Veled-i İhtiyâr mahallesi Eskici Hacı, Veled-i Koçaç mahallesi ise Umuroğ-lu adlarıyla da anılmaya başlandı. Bu tarihte nüfus yaklaşık 3500'e (621 hâne, 303 mücerret) yaklaştı. En kalabalık mahalle yine Ermeniler'in topluca ikamet ettiği yerleşme alanıydı (116 hâne, elli üç mücerret). Müslüman mahalleleri arasında en kalabalığı yine Çöpük'tü (otuz sekiz hâne, yirmi üç mücerret). Bunu otuz yedi hâne, yirmi iki mücerretle Kapıcı ve otuz altı hâne, on dört mücerretle Kılınç mahalleleri takip etmekteydi (BA, TD, nr. 111, s. 243-255). XVI. yüzyılın ilk yarısında Sivrihisar'da iki cami, on bir mescid ve on iki zâviye bulunuyordu. Ayrıca vakıflar arasında bir bedesten, beş hamam ve elli dört dükkân mevcuttu (166 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri 937/1530, Ankara 1995, s. 131-133). Ayrıca geliri timar olarak verilen bir başhâne vardı.

XVII. yüzyıl sonlarında şehrin nüfusunda büyük bir düşüş oldu. 1110 (1698-99) yılına ait avâzır tahririnde mahalle isimleri kaydedilmediği için mahalle sayısı bilinmeyen şehirde 189 nefer müslüman, kırk iki nefer gayri müslim erkek nüfus vardı (yaklaşık 1200 kişi). XIX. yüzyıl sonlarına doğru şehrin nüfusu önemli oranda arttı. 1893'te şehirde 12.210 kişi yaşamaktaydı. Şemseddin Sâmî, Sivrihisar'ın oldukça mâmur ve gelişmiş bir ticaretinin bulunduğunu belirtir; nüfusu 11.211 kişidir; ayrıca çarşısı, birkaç camisi, rüşdiye mektebi ve 1500 ciltlik kütüphanesi olduğunu kaydeder. 1917 yılında ise şehrin nüfusu tekrar önemli oranda azalarak 6356 kişiye düştü (BA, DH.EUM.MEM, nr. 94/49, lef 1).

Sivrihisar, XV. yüzyılda ve XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Hudâvendigâr sancağına bağlı bir nahiye, 1530'da kaza olarak kaydedilmiştir. XVII. yüzyılda da Hudâvendigâr sancağına bağlı kazalar arasında yer alıyordu. Bu durum XIX. yüzyıla kadar devam etti. Bu asırda yapılan yeni idarî düzenleme sonrasında Sivrihisar, Ankara vilâyetine bağlı bir kaza merkezi oldu. 22 Mart 1331 (4 Nisan 1915) tarihli irade ile Kütahya sancağına bağlı Eskişehir'in livâ haline getirilmesiyle Sivrihisar kazası Mihaliççık ile birlikte Ankara'dan ayrılarak Eskişehir'e ilhak edildi (BA, UVM, nr. 123/128; BA, DH.EUM.MH, nr. 101/1).

891 (1486) yılında Sivrihisar nahiyesi 140 köyden meydana geliyordu. Tahminî nüfus 12.000-12.500 (2292 hâne, 621 mücerret) kadardı. 1521'de köy sayısı 108'e düştü. Kırsal kesimde yaşayan nüfus sayısı önceki sayıya göre azaldı. Bu dönemde toplam nüfus 9500-10.000 kadardı (1718 hâne, 643 mücerret). XVII. yüzyılın sonlarında ise köy sayısı elli altıya geriledi; köylerin nüfusu da önemli oranda azalarak yaklaşık 1500'lere kadar indi (295 nefer). 1831 sayımına göre Sivrihisar kasaba ve köylerinin nüfusu 12.500-13.000 civarındaydı (6290 erkek nüfus). XIX. yüzyıl içerisinde Sivrihisar'ın nüfusunda büyük oranda bir artış meydana geldi ve 1893'te toplam nüfusu 34.903'e kadar yükseldi. XX. yüzyıl başlarında nüfus 32.442'ye düştü.

XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Sivrihisar'da Kafkasya, Kırım, Romanya, Bulgaristan ve Bosna taraflarından Osmanlı topraklarına göç eden muhacirler iskân edildi. Bunların bir kısmı mevcut köylere yerleştirilirken bazıları için yeni köyler kuruldu. Bu şekilde yeni kurulan köylerin isimleri şunlardır: Ertuğrul, Osmaniye, Orhaniye, Hudâvendigâr, Selimiye, Süleymaniye, Aziziye, Mecidiye, Mahmudiye, Hamîletülâsâr ve Zafer-i Hamîdi

(BA, İ.HUS., nr. 145/1324 B/55; nr. 163/1326 M/31; BA, DH.MKT, nr. 1201/4, lef 1; BA, DH.TMIK-S, nr. 34/44; BA, YA.RES, nr. 75/19, lef 2). Sivrihisar XIX. yüzyılın sonlarında meydana gelen kolera salgınından etkilenildi ve bazı köylerde ölümler oldu (BEO, A.MKT.MHM, nr. 552/27, lef 4; YA.HUS, nr. 302/79, lef 2). 22-23 Temmuz 1905 gecesi Sivrihisar kasabasında gayri müslimlerin ikamet ettiği mahallede çıkan yangında 80-100 ev yandı ve iki kişi yaralandı (BA, DH.MKT, 991/24, lef 1-2; nr. 1007/42, lef 1).

Sivrihisar'da önemli şahsiyetler yetişmiştir. İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Bey ve onun oğlu olup bir ara vezirliğe getirilen, Fâtiht Sultan Mehmed ve II. Bayezid devirlerinin önemli âlimlerinden Sinan Paşa, meşhur mutasavvırlardan Aziz Mahmud Hüdâyî Sivrihisar'da büyümüştür. Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde devlet yönetimine damgasını vuran Çandarlı ailesinin de Sivrihisarlı olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca Sivrihisar çeşitli rivayetlerde Nasreddin Hoca ve Yunus Emre ile de irtibatlandırılır.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra 17 Temmuz 1921'de Yunanlılar'ın işgaline uğrayan Sivrihisar 1 Eylül 1922'de kurtarıldı. Cumhuriyet döneminin başlarında 1927 yılında 5989 olan şehrin nüfusu 1950'de 6615'e, 1970'te 8429'a yükseldi ve ilk defa 1985'te 10.000'i geçti (10.083); 2000 sayımı verilerine göre 10.574'e ulaştı. 2007 verilerine göre ise 10.293'e geriledi. Sivrihisar bugün tarihî dokusuyla dikkat çeken bir ilçe merkezi olup büyük bölümü sit alanı ilân edilmiştir. Önemli tarihî eserleri arasında Anadolu'nun en büyük ahşap direkli camilerinden olan ulucami, İlhanlı Beyi Sultan Şah için Melikşah tarafından yaptırılan Alemşah Kümbeti (728/1327-28), Necîbüddin Mustafa'nın Hoşkadem Camii, Kurşunlu Cami (897/1492) ve Saat Kulesi zikredilebilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ankara Vilâyeti Salnâmesi (1311), s. 270-273; a.e., 1318, s. 154-157; Âşıkpaşazâde, Tarih (At-



Sivrihisar'dan bir görünüş

sız), s. 145; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 111-114, 193-196; Kâtib Çelebi, *Cihannümâ*, s. 657; Enver Ziya Karal, *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı: 1831* (Ankara 1943), Ankara 1997, s. 96; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 352; a.mlf., *Çandarlı Vezir Ailesi*, Ankara 1974, s. 1; W. M. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası* (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 91, 219, 234-235, 245-246; Tahsin Özalp, *Sivrihisar Tarihi*, Eskişehir 1960; *Eskişehir İl Yıllığı 1973*, Eskişehir, ts. (Uğur Matbaası), s. 47; Tuncer Baykara, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı*, Ankara 1988, s. 74-76; Halime Doğru, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Sivrihisar Nahiyesi*, Ankara 1997; Orhan Keskin, *Bütün Yönleriyle Sivrihisar*, İstanbul 2001; *Kâmûsü'l-a'lâm*, IV, 2582-2583; Besim Darkot, "Sivrihisar", *İA*, X, 726-728; J. H. Kramers – [C. H. Bosworth], "Siwri Hisâr", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 691-692; Feridun Emecen, "Hudâvendigâr", *DİA*, XVIII, 286; Halil İnalıc, "Murad I", a.e., XXXI, 156.



İBRAHİM SEZGİN

## SİVRİHİSAR ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

## SİY SERİYYESİ

(سرية السي)

Hz. Peygamber'in Hevâzin kabilesinin Benî Âmir b. Sa'saa kolu üzerine gönderdiği seriyye (8/629).

Hevâzin kabilesinin önemli kollarından Benî Âmir b. Sa'saa yaz aylarını Tâif'te, kış aylarını hayvanlarını otlatmak için Necid'de geçirirlerdi. Medine'ye beş, Mekke'ye üç günlük uzaklıktaki Siy arazisi onların hayvanlarını otlattığı topraklar arasındaydı. Hz. Peygamber, 8 yılı Rebülevvel ayında (Temmuz 629) Şücâ' b. Vehb'in kumandasında yirmi dört kişilik bir seriyyeyi Siy bölgesindeki Benî Âmir b. Sa'saa'dan bir topluluğun üzerine gönderdi. Gündüzleri gizlenip geceleri yol alan birlik bir gece sabaha karşı düşmana âni bir baskın düzenleyerek çok sayıda deve ve koyun ele geçirdi. Bu sırada birkaç kadının da esir alındığı rivayet edilir. Seriyenin gidiş dönüşünün on beş gün sürdüğü, seriyyeye katılan her kişiye ortalama on veya on beş deve düştüğü, taksim sırasında on koyunun bir deveye eşit sayıldığı kaydedilir. Olaydan kısa bir süre sonra Benî Âmir b. Sa'saa'dan bir heyet Medine'ye gelip Müslümanlığı kabul ettiklerini bildirdi ve esirlerinin iadesini istedi. Resûl-i Ekrem'in talebi üzerine Şücâ' ve arkadaşları paylarına düşen esirleri iade ettiler. Şücâ'nın payına düşen bir câriye kabilesine geri dönmeyip Medine'de onun yanında kalmayı tercih etti.

Kaynaklarda Siy Seriyyesi'nin niçin düzenlendiği hakkında bir açıklama bulunmamaktadır. Bazı araştırmalarda seriyyenin 4 (625) yılında Münzir b. Amr başkanlığında gönderilen yetmiş kişilik davet ekibinin Benî Âmir b. Sa'saa liderlerinden Âmir b. Tufeyl tarafından Bi'rîmaûne'de şehid edilmelerine misilleme olduğu ileri sürülmektedir (Özdemir, s. 93; Mahmudov, s. 350). Ancak seriyyenin sebebi, bu üzücü hadiseden daha çok Hevâzin'in bazı kollarının Hz. Peygamber'e karşı şiddetli düşmanlıklarını devam ettirmeleri ve fırsat buldukça müslümanlara zarar vermeleri olmalıdır. Nitekim Hevâzin kabilesinin özellikle göçebe hayatı yaşayan bazı kolları Hudeybiye Antlaşması'yla sağlanmış olan yol güvenliğini ihlâl ederek kervanlar üzerine baskınlar düzenlemekten çekinmiyorlardı. Bu durum karşısında Resûl-i Ekrem 6 (627-28) yılında Hz. Ali, ertesi yıl Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir kumandasında seriyyeler göndermişti. Dolayısıyla Şücâ' b. Vehb kumandasındaki Siy Seriyyesi'nin de bozgunculuk çıkaran Âmiroğulları'nın cezalandırılması amacıyla gönderilmiş olması ihtimali kuvvetli görünmektir.

Hadis kaynaklarında Necid taraflarına düzenlenen, Abdullah b. Ömer'in de katıldığı ve bol miktarda ganimetin ele geçirildiği bir seriyyeden bahsedilmekte, adı zikredilmeyen kumandanın ganimeti her askere on iki deve olmak üzere paylaştığı, Medine'ye döndüklerinde Hz. Peygamber'in humusu ayırdıktan sonra askerlerin her birine birer deve daha verdiği ve kumandanı yapmış olduğu önceki taksimat sebebiyle sorgulamadığı ifade edilmektedir. Bu seriyyeyi Siy Seriyyesi olarak kabul edenlerin yanı sıra (İbn Hibbân, s. 317; İbn Kesîr, IV, 240) ayrı bir seriyye diye zikredenler de vardır (Zehebî, s. 476-477).

### BİBLİYOGRAFYA :

Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzi* (nşr. Muhammed Bakış), Rabat 1994, s. 263; Vâkidî, *el-Megâzi*, I, 6; II, 753-754; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 127; III, 94; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), III, 29; İbn Hibbân, *es-Siretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ* (nşr. el-Hâfiz es-Seyyid Aziz Bek v.dğr.), Beyrut 1991, s. 317; Bekrî, *Mu'cem*, I-II, 669-670; III-IV, 772, 1156; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 63, 301-302; V, 154; İbn Seyyidünân, *'Uyünü'l-eşer*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 152; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: el-Megâzi*, s. 476-477; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 240; Ali b. Muhammed el-Huzâi, *Tahrîcü'd-delâli's-sem'iyye* (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 188-189; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'* (nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî), Beyrut 1420/1999, I, 336-337; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), III, 316-317; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, VI, 225-227; Nureddin el-Halebî, *İnsânü'l-uyûn*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), III, 198, 501; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (Tuğ), I, 488-489; a.mlf., "Huneyn Gaz-

vesi", *DİA*, XVIII, 376-377; Serdar Özdemir, *Hz. Peygamber'in Seriyyeleri*, İstanbul 2001, s. 93-94; Elşad Mahmudov, *Sebeup ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları* (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 350.



LEVENT ÖZTÜRK

## SİYÂKAT

(سياقت)

Osmanlı Devleti'nde idarî ve malî kayıtlarda kullanılmış bir yazı türü.

Sözlükte "anlatım biçimi sözün gelişi, sözün kesintisiz birbirini takip etmesi; tarz, tertip, nizam" anlamlarına gelen **siyâk** kelimesinden **siyâkat** arşiv belge ve kayıtlarında okunması çok güç, girift, sanat özelliği taşımayan bir eski yazı türüdür. Siyâkatle yazılmış bir metnin ancak sözün gelişinden okunabilmesi sebebiyle bu adı almış olabileceği ileri sürülmüştür. Siyâkat yazısının oluşumunda devletin güvenliği, önemli bilgilerin gizli tutulmasının gözetilmesi yanında kayıtların hızlı yazılması ve olduğundan daha kısa yer tutması isteği ve ihtiyacı da etkili olmuştur.

Siyâkat yazısının Abbâsiler zamanında ortaya çıktığı, Selçuklular ve diğer İslâm devletlerinde kullanıldığı, İran yoluyla Anadolu'ya, özellikle İlhanlılar kanalıyla Osmanlılar'a geçtiği kabul edilmiştir. XIV. yüzyıl ortalarına ait bir İlhanlı malî belgesinin yazı stili, örneklerine II. Murad döneminde rastlanan Osmanlı tahrir kayıtlarının yazısına ve şekline çok benzer. Osmanlılar'da XV. yüzyılda idarî ve malî kayıtlarda görülen siyâkat yazısı, Fâtih Sultan Mehmed'in evkaf kâtibi Hüsâm-ı Rûmî ve Tâcizâde Câfer Çelebi tarafından iyileştirilmiş, resmî kayıtlarda yeni usul ve düzenlemeler yapılmış olduğu bilinmektedir (Âlî, s. 62).



Siyâkat rakamları

Daha sonra Osmanlı Devleti'nde muhasipliğe ve defterdarlığa yükselerek öne çıkan Beynizâde Mehmed, Oğlan Memi, Selîsî Ahmed, Sünbül Memi çelebiler ve Matrakçı Nasuh ünlü siyâkatnûvislerdendir.

Fâtih Sultan Mehmed döneminden Sultan Abdülaziz dönemine kadar Osmanlı Devleti'nin gizlilik isteyen resmî malî kayıtları, özellikle tahrir ve muhasebe defterleri, bunlardan çıkarılan notlar genelde Farsça kalıplar kullanılarak siyâkatle yazılmıştır. Bilhassa İlhanlı geleneğinin de bir yansıması olarak vergi kayıtlarını ihtiva eden tahrir defterleri zamanla iyice stilize hale gelen siyâkat yazısıyla kaleme alınmış, hatta bunların rakamları da siyâkat rakamları olarak belirtilmiştir. Osmanlı Devleti'nin iktisadî, idarî, malî, sosyal ve kültürel hayatına ışık tutan bu kayıtların arşiv ve kütüphanelerde pek çok örneği bulunmaktadır.

Siyâkat farklı bir yazı türü olmakla beraber her döneme ve kâtibine göre değişik özellikler gösterir. Yerine göre nesih, neta'lik, ince divanî ve rik'a kırmayı, kûfî huresine benzer bazı yazıların harfleri karıştırılmış olmasına rağmen yeterli olmakla beraber harflerin müfred ve birleşik şekillerini gösteren siyâkat elifbâsı düzenlenmiştir. Yazıda sürat ve ihtisarı sağlamak için satırlar, kelimeler ve harfler kalemle süratli, tabii akışının sonucu birbirine yaklaşmış, ilişmiş, harfler küçülmüş, bazı ayrıntıları çıkarılmış, uzantılar, dik hatlar kısaltılmış, genellikle pe, çe, şîn ve bazan nûn harfi dışındaki noktalı harflere nokta konmamıştır. Nokta bazı harflerde sona birer işaret şeklinde takılmış, med yalnız elif harfinin üstüne konmuş, çoğu kere şedde konmamıştır. Genelde imlâ ba-

kımından kendinden sonra gelen harfe bitişmeyen harfler resim ve sürat için bazan diğer harfe bitişmiş, zamanla girift bir biçimde şifre haline gelen anahtar (miftah) kelimeler oluşmuştur. Hatta bir kelimenin birkaç şifre yazılışı ortaya çıkmıştır. Kef gibi keşîdeye uygun harfler sonra gelen kelimelerin altında bir çizgi şeklinde devam etmiş, râ harfi keskin köşeli bir dâl harfine, dâl harfi tabanı sola çıkıntılı bir üçgene dönüşmüştür. Siyâkat yazısı ile beraber kullanılan rakamların da özel bir sistemle yazılış biçimleri vardır. Hint rakamları yerine Arapça sayı isimlerinin harfleri kısaltılarak şifreleştirilmiş, siyâkat-ı Arabî, erkâm-ı Arabiyye, divanın malî ve muhasebe kayıtlarında kullanılması sebebiyle divan rakamları denilmiştir. Emevîler zamanında ortaya çıktığı tahmin edilen divan rakamlarının Selçuklular'a, sonra da İlhanlı ve Osmanlılar'a geçtiği bilinmektedir.

Siyâkat ve rakamları, defter tutma usulleriyle ilgili pek çok eser yazılmıştır. Bunlar arasında Alâ-i Tebrîzî'nin *Sa'âdetnâme fi't-teressül ve kavâ'idü'd-defter'i* ile Muhammed b. Kiyâ el-Mâzenderânî'nin *Risâle-i Felekiyye fi 'ilmi's-siyâka* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2756), Matrakçı Nasuh'un Türkçe *Umdetü'l-hisâb* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2984), Muînüddin b. Abdülhâlik'in *Kitâbü'r-Resâ'il bi'l-Fârisiyye* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4074), Hamdullah el-Müstevfî'nin *Târîh-i Güzide* (London 1910), Rüşdü Efendi'nin *Nuhbetü'l-etfâ'i* (İstanbul 1274) bilinen önemli eserlerdendir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye: Târîh-i Selçûkiyân-ı Rûm-î Türkî (Tevârîh-i Âli-i Selcûk* içinde, ilâvelerle trc. Yazıcızâde Ali, nşr. Houtsma), Leiden 1902, III, 253-254; *İstanbul Vakıfları Tah-*

*rîr Defteri 953 (1546)*, s. VI; Âfi, *Menâkıb-ı Hünerverân*, s. 62; M. Cevdet, *Siyakat Yazısı ve Rakamları* (ayrı basım), İstanbul 1937, s. 7, 11-13; Mahmud Yazır, *Siyakat Yazısı*, İstanbul 1941, s. 5-7; a.mlf., *Eski Yazıları Okuma Anahtarı*, İstanbul 1974, s. 144, 145; Salâhaddin Elker, *Divan Rakamları*, Ankara 1953, s. 21-23; A. Süheyl Ünver, *Türk Yazı Çeşitleri*, İstanbul 1953, s. 22; a.mlf., "Siyakat Yazısı ve Kuyud-ı Atika", *İstanbul Belediye Mecmuası*, VIII/87 (15), İstanbul 1931, s. 92; Ömer Lutfi Barkan, *Süleymaniye Camii ve İmaretî İnşaatı (1550-1557)*, Ankara 1972, I, 4; Dündar Günday, *Arşiv Belgelerinde Siyakat Yazısı, Özellikleri ve Divan Rakamları*, Ankara 1974, s. 1-4; İsmail Otar, *Risâle-i Felekiyye: Kitâbü's-Siyakat Hakkında*, İstanbul, ts. (Formül Matbaası), s. 1; Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul 1994, s. 64-67.



MUHİTTİN SERİN

### SİYÂLKÛTÎ

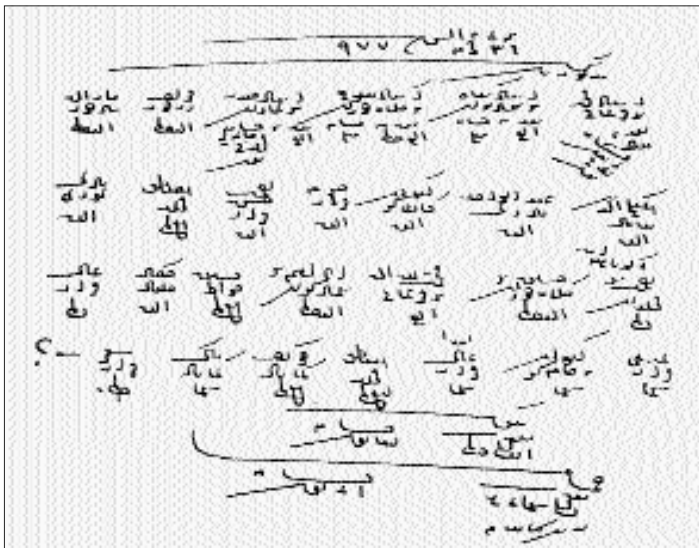
( السیالکوتی )

Abdülhakîm b. Şemsiddîn  
Muhammed es-Siyâlkûtî  
(ö. 1067/1657)

**Dil, belâgat, tefsir, kelâm  
ve mantık alanlarında  
hâşiyeleriyle tanınan Hindistanlı âlim.**

Muhtemelen 988 (1580) yılında Hindistan'ın Pencap eyaletine bağlı Siyâlkût'ta doğdu. Hindî ve Pencâbî nisbeleriyle de anılır. Bazı kaynaklarda Siyâlkût şehri Silkût diye kaydedilmekte ve bu sebeple kendisine Silkûtî denmekteyse de (Leylâ es-Sabbâğ, s. 446; *EI*<sup>2</sup> [İng.], IX, 693) daha çok Siyâlkûtî diye şöhret buldu. Hindistan'da Bâbürlü hükümdarları Sultan Cihangir ve Şah Cihan dönemlerinde yaşayan, onların ilgi ve desteklerini gören ve Hanefî mezhebine mensup bulunan Siyâlkûtî, Mevlânâ Kemâleddin Keşmîrî ve İmâm-ı Rabbânî'den ders aldı. Şah Cihan zamanında Hint ulemâsinin reisi oldu, Lahor ve Siyâlkût'ta ders verdi (Muhibbî, II, 318-319; Nüveyhiz, I, 258; *DMT*, IX, 250). Talebeliğinden beri İmâm-ı Rabbânî'yi tanyan Siyâlkûtî ilerleyen yaşlarında gördüğü bir rüya üzerine ona intisap etti. Kendisinin İmâm-ı Rabbânî hakkında "müceddid-i elf-i sâni" unvanını kullanan ilk kişilerden olduğu ve Rabbânî'nin de ondan övgüyle söz ettiği belirtilir. Hayatının sonuna kadar ilim ve tedrisle meşgul olan Siyâlkûtî 18 Rebülevvel 1067 (4 Ocak 1657) tarihinde Siyâlkût'ta vefat etti.

Siyâlkûtî, Fahreddin er-Râzî sonrası dönemde gelişen muhakkikler geleneğinin XVII. yüzyıldaki en önemli temsilcisidir. XV. yüzyıldan itibaren gelişen hâşiyeliler



Siyâkat yazısı ile yazılmış bir belge (BA, KK, Rûznâme, nr. 1767, vr. 19<sup>a</sup>)



Siyâlkûtî'nin *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2976)

ratürünün temel özelliği dil, mantık, usul, tefsir, fıkıh ve metafizik alanlarında yazılan ana metinlerin önemli şerhleri üzerinden meselelerin tahkikinin yapılması, ilgili metinlerin mânalarının belirginleştirilmesi, problemlerinin çözülmesi ve bu bağlamda önceki yazarlarca yapılan incelemelerin tartışılması ve eleştirilmesidir. Siyâlkûtî'nin bu hususlardaki başarısı onun önemli ölçüde, Mısır'ı da içine alan ve Osmanlı coğrafyasından Hindistan'a kadar uzanan bölgede XX. yüzyılın başlarına kadar etkinliğini sürdürmesini sağlamıştır. Bu sebeple Siyâlkûtî'nin yazdığı hâşiyeler Osmanlı ulemâsı tarafından okunmuş ve Osmanlılar'ın son döneminde basılmıştır.

**Eserleri.** 1. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl* (İstanbul 1270; Kahire 1271). 2. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*. Siyâlkûtî'nin en meşhur eseri olup önemli ölçüde Hasan Çelebi b. Muhammed Şah el-Fenârî'nin aynı adla bir eserine reddiye olarak kaleme alınmıştır (İstanbul 1311; Kahire 1325; Kum 1991; Beyrut 1998). 3. *Zübdetü'l-efkâr (Ta'likât 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî, Hâşiye 'alâ Şerhi 'Akâ'idi'n-Nesefî li't-Teftâzânî)*. Sa'deddin et-Teftâzânî'nin eserine Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî tarafından yapılan hâşiye üzerine bir hâşiye-dir (İstanbul 1235, 1257, 1273, 1285, 1306,

1314). 4. *Hâşiye 'alâ Şerhi 'Akâ'idi'l-'Adudiyye*. Celâleddin ed-Devvânî'nin İcî'nin *el-'Akâ'id*'ine yazdığı şerhe dair bir hâşiye-dir (İstanbul 1306). Esere Gelenbevî ve Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi birer ta'likat yazmıştır. 5. *Hâşiye 'alâ Tahîriri'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye*. Kutbüddin er-Râzî'nin *Şerhu's-Şemsîyye*'sine Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin yazdığı hâşiye üzerine bir hâşiye-dir (İstanbul 1238; Kahire 1327). Ayrıca eserin tasavvurat ve tasdikât kısımları *Hâşiye 'ale't-tasavvurat* (İstanbul 1259, 1276, 1288, 1304, 1320) ve *Hâşiye 'ale't-tasdikât* (İstanbul 1269, 1321) adıyla basılmıştır. 6. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti 'Abdülğafûr 'ale'l-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye (Tahîriri Hâşiyeti 'Abdülğafûr)*. Molla Câmî'nin İbnü'l-Hâcib'e ait *el-Kâfiye* şerhine Abdülğafûr-i Lârî tarafından yazılan hâşiye-dir bir hâşiye-dir (Bulak 1256; İstanbul 1307). 7. *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*. Teftâzânî'nin eseri üzerine yazdığı hâşiye-dir (İstanbul 1227, 1241, 1266, 1311). 8. *et-Taşriḥ bi-ğavâmiẓi't-Telviḥ*. *Hâşiye 'ale'l-mukaddimeti'l-erba'a* adıyla basılmıştır (İstanbul 1283). 9. *er-Risâletü'l-Hâkâniyye fi tahkiki mebhâşi'l-'ilm*. Siyâlkûtî'nin Şah Cihan adına telif ettiği, Allah'ın ilim sıfatını konu edinen risâlesinin hem bu adla (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi,

nr. 1188; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 720), hem de *Risâle fi 'ilmi'llâhi te'â-lâ* (Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 671) ve *Risâle fi tahkiki'l-'ilmi'l-ilâhî* (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 392) adıyla kayıtlı nüshaları bulunmaktadır. Kehhâle bu eserin *ed-Düretü's-seniyye* adıyla da tanındığını belirtir (*Mu'cemü'l-mü'ellifin*, II, 60). 10. *Hâşiye 'alâ Şerhi Hüsâm el-Kâtî*. Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin *İsâgü-cî şerhi* üzerine yapılmış bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 645). 11. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Hidâye*. Merginânî'nin eserine yazılan bir şerh üzerine hâşiyedir (Antalya Tekeli İlçe Halk Ktp., nr. 854). 12. *el-Fevâ'idü'l-'âliye ve'l-ferâ'idü'l-ğâliye* (Balıkesir İl Halk Ktp., nr. 608).

Kaynaklarda Siyâlkûtî'ye şu eserler de nisbet edilmektedir: *Hâşiye 'alâ Tefsiri'l-Keşşâf*, *Hâşiye 'alâ Taşrihi'l-'İzzî*, *Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, *Hâşiye 'ale'l-Meybûdî*, *Şerhu'l-Miftâḥ li's-Sekkâkî*, *Hâşiyetü Merâhi'l-ervâḥ*, *İsbâtü'l-imâme*, *el-Kavlü'l-muḥîṭ*, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Meṭâli'i'l-enzâr*, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti 'Abdülğafûr el-Lârî 'ale'l-'Avâmili'l-Cürçâniyye* (Zubaid Ahmad, s. 148; Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 329, 596, 628, 673; II, 847, 1118, 1179, 1243, 1426; III, 1734, 2077, 2089; *Mu'cemü'l-maḥṭûṭât*, II, 703; DMT, IX, 250-251). Siyâlkûtî'nin ayrıca, Teftâzânî'nin Kazvîni'ye ait *Telḥiṣu'l-Miftâḥi'l-'ulûm* üzerine kaleme aldığı *el-Muṭavvel* isimli şerhin bir muhtasarını yaptığı belirtilmektedir (Leylâ es-Sabbâğ, s. 446).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Keşfü'z-zunûn*, II, 1148, 1894; Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, II, 318-319; Brockelmann, *GAL*, II, 550; *Suppl.*, II, 613-614; *İzâhu'l-meknûn*, I, 140, 457; Rahmân Ali, *Tezkire-i 'Ulemâ-i Hind* (trc. M. Eyyüb Kâdirî), Karaçi 1961, s. 280-281; Hacı Muhammed Fazlullah, *'Umdetü'l-makâmât*, Lahor, ts., s. 160-161; Zubaid Ahmad, *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, Lahor 1968, s. 36, 109, 112-113, 130, 148, 154, 201, 210, 278, 282, 323, 376, 400, 402, 459; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirin*, I, 258; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), III, 283; Leylâ es-Sabbâğ, *Min A'lâmi'l-fikri'l-'Arabî fi'l-'aşri'l-Osmâniyyi'l-evvel*, Dimaşk 1406/1986, s. 446-447; Cezzâr, *Medâhîlü'l-mü'ellifin*, II, 734-735; Ömer Rizâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, Beyrut 1414/1993, II, 60; Sâlihiyye, *el-Mu'cemü's-sâmil*, III, 232-235; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmi'u's-şirûḥ ve'l-havâşi*, Ebûzabî 1425/2004, I, 329, 596, 628, 673; II, 847, 1118, 1179, 1243, 1426; III, 1734, 2077, 2089; *Mu'cemü'l-maḥṭûṭâtü'l-mevcûde fi mektebâti İstanbul ve Ânâṭûli* (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 703; "Siyâlkûtî", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 693; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, III, 581; Ferîde Hücetî, "Siyâlkûtî", *DMT*, IX, 250-251.



MUSTAFA AKÇAY

## SİYAM

(bk. TAYLAND).

## SİYASET

(السياسة)

İnsan topluluklarını yönetme sanatı.

Sözlükte “bir nesneyi düzgün ve iyi durumda bulunması için özenle gözetip korumak; hayvanı ehliştirmek, atı terbiye etmek” gibi anlamlara gelen **siyâset**, “toplumun işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme işi, insan topluluklarını yönetme sanatı” şeklinde tanımlanır (Fîrûzâbâdî, *Ķâmûsü'l-muĥîṭ*, “svs” md.; *Tâcü'l-'arûs*, “svs” md.; *Kâmus Tercemesi*, II, 938-939). Siyaset kelimesi ve türevleri Kur'an'da geçmez; hadislerde ise hem “at terbiye etme” hem de “halkın işlerini yönetme” mânalarında kullanılır (*Müsned*, II, 297; VI, 347, 352; Buhârî, “Enbiyâ”, 50; Müslim, “İmâre”, 44). Fıkıh literatüründe, kamu otoritesinin dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve uygulamalar yapması da çoğu zaman siyaset kelimesiyle ifade edilir (bu anlamdaki kullanımlar ve kelimenin Cengiz yasalarıyla ilgisi hakkında bk. İSTİSLÂH; SİYASET-i ŞER'İYYE).

**İlgili Kavramlar.** Kur'an-ı Kerim'de, hadislerde ve İslâmî ilimler literatüründe yönetenler, yönetilenler ve yönetimle ilgili siyasî-idarî içerikli çok sayıda kavram bulunmaktadır. Yönetenlerle ilgili kavramlardan **imâm** (çoğulu eimme) bazı âyetlerde “toplumsal ve siyasal lider” anlamını ifade etmekte (meselâ bk. el-Bakara 2/124; el-İsrâ 17/71; el-Enbiyâ 21/73), hadislerde daha açık biçimde aynı anlamda sıkça geçmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, “emm” md.). Hemen bütün hadis mecmualarında yer verilen bir hadiste Allah'ın âhirette kendilerini arşının gölgesinde barındıracağı yedi zümrenin en başında âdil imam (*Müsned*, II, 439; Buhârî, “Zekât”, 16; Müslim, “Zekât”, 91), diğer bir hadiste de Allah'ın gazabına uğrayanlar arasında zalim imam zikredilir (*Müsned*, III, 22; Tirmizî, “Aĥkâm”, 4). İmam kelimesi “devlet başkanı” mânasında ilk halifeler döneminden itibaren siyasî literatürde kullanılmış, “cemaate namaz kırdıran” anlamındaki imamdandan ayırmak üzere devlet başkanına büyük imam denilmiştir (İbn Haldûn, II, 578-579). Kelâm ve fıkıh literatüründe siyasî nazariyelerle ilgili görüşler çoğunlukla “imâmet” başlığı altında incelenir. “Devlet baş-

kani, siyasî lider” mânasında kullanılan diğer bir terim **halifedir** (çoğulu halâif, hulefâ). Kelime Kur'an'da (meselâ bk. el-A'râf 7/69, 74; Yûnus 10/14), genellikle “bir kimsenin, bir topluluğun ardından gelip onun yerine geçen kişi” anlamında yer almakta (Taberî, I, 236), Hz. Dâvûd'a hitap eden, “Biz seni yeryüzünde halife yaptık, onun için insanlar arasında adaletle hükmet” meâlindeki âyette (Sâd 38/26) “siyasî lider” mânasında kullanıldığı açıkça anlaşılmaktadır. **Emîrül-mü'minin** (kısaca emîr) unvanı “bir üst makam ve otoritenin buyruğu” anlamındaki **emr** kelimesinden türetilmiş olup hadislerde “yönetici” mânasında geçmektedir. Bu hadislerden birinde, “İnsanlar üzerinde emîr olan kimse onlardan sorumludur” buyurulmuştur (Buhârî, “İtq”, 17; Müslim, “İmâre”, 20). Bir âyette ve bazı hadislerde geçen **ülû'l-emr** tabiri (en-Nisâ 4/59, 83; *Müsned*, V, 183; Dârimî, “Muĥaddime”, 24) bağlamı dikkate alınarak çoğunlukla “siyasî ve askerî liderler” anlamında yorumlanır (Taberî, IV, 150-151, 153). Hadislerde aynı mânada **veliy-yü'l-emr** de yer almaktadır (*Müsned*, I, 419; II, 327, 360, 367; Buhârî, “Ĥumûs”, 1). Kur'an'da **sultân** kelimesi “hüccet, delil, hüküm” gibi anlamları yanında bazı âyetlerde (meselâ bk. en-Nisâ 4/91; en-Nahl 16/100; el-İsrâ 17/33) ve daha açık biçimde hadislerde (Wensinck, *el-Mu'cem*, “slṭ” md.) sonradan kazandığı siyasî içeriğe zemin hazırlayacak şekilde “güç, iktidar, velâyet” mânasında geçmektedir. Kelime literatürde hem siyasî iktidarı hem bu iktidarı elinde tutan lideri ifade edecek şekilde yaygın biçimde kullanılmıştır (meselâ bk. İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-şâĥîr*, s. 25, 26, 29). Fîrûzâbâdî halifeyi “en büyük sultân” diye tanımlar (*Ķâmûsü'l-muĥîṭ*, “ĥlf” md.); ancak halife kavramına nisbetle sultân zamanla daha dünyevî bir çağrışım yapar hale gelmiştir. Kur'an'da ve hadislerde çoğunlukla Allah'ın kudret ve hâkimiyetini belirten **mülk** ve **melik** kavramları -tamamı eski milletlerle ilgili olmak üzere- yirmi kadar âyette ve pek çok hadiste siyasî iktidarı ve ona sahip olan kişileri belirtmek için de kullanılmıştır (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, “mlk” md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, “mlk” md.).

Yönetilenleri ifade eden ve sözlüklerde “din, mezhep, yol, bir peygambere inananlar” şeklinde açıklanan **ümme** (Cevherî, *eş-Şihâh*, “emm” md.) Kur'an'da “belli bir insan nesli, topluluk, dinî grup” anlamında (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, “emm” md.), hadislerde ise çoğu İslâm toplumu karşılamakla birlikte bazan siyasî içe-

rikte bir kavram olarak geçmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, “emm” md.). Zamanla bu kavramın dinî içeriği zayıflayarak yönetilenler topluluğunu belirten en önemli siyasî terim haline gelmiştir. Yönetilenlerle ilgili diğer bir siyasî kavram olan **millet** Kur'an'da ve hadislerde daha çok “din” anlamında kullanılmakta, ilgili âyetlerin çoğunda “İbrâhim'in milleti” terkihi (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, “mll” md.), hadislerde genellikle “İslâm milleti” gibi belli bir dini veya inanç grubunu ifade eden terkipler içinde geçmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, “mll” md.). Daha sonraki literatürde millet kelimesi genellikle, “Allah'ın kulları için kitaplarında ve peygamberlerinin diliyle koyduğu esaslar” mânasındaki din ve şeriat kelimelerine yakın anlamda kullanılmaya devam etmiş, Osmanlılar'da ise dinî-siyasî cemaatleri ifade ederken son dönemde Türkçe yayınlarda dinî içeriğini kaybederek kültürel-siyasal bir kavram haline dönüşmüştür.

Yönetimle ilgili kavramların başında yer alan **devlet** kelimesi Kur'an'da ve hadislerde geçmez. “Dönmek, değişmek, halden hale geçmek” anlamındaki **devl** kökünden isim olan **düle** “elden ele dolaşan şey” mânasına gelmekte olup bir âyette ve bazı hadislerde yer almaktadır (eş-Şûrâ 59/7; Buhârî, “Cihâd”, 1-2; Müslim, “Cihâd”, 74). Devletin, “bir insan topluluğuna ait siyasî hâkimiyetin teşkilâtlanmış şekli” anlamında siyasal içerikli bir terim olarak kullanılması Abbâsîler'in iktidarı ele geçirdiği dönemlere rastlar. Kur'an'da **vatan** kelimesi de geçmez. Bir âyette “yer” anlamında “mavtın” kullanılmakla birlikte (et-Tevbe 9/120) gerek bunun gerekse bazı hadislerde yer alan mavtın ve vatan kelimelerinin (meselâ bk. *Müsned*, I, 375; IV, 30; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 36) XVIII. yüzyılın sonlarına doğru siyasî anlam kazanan vatanla ilgisi yoktur. Kelime, hadislerde bir kimsenin veya topluluğun doğup büyüdüğü yahut uzun süre ikamet etmek üzere yerleştiği, yaşadığı yeri ifade etmektedir. Yönetimle ilgili bir diğer siyasî kavram olan **dâr** “herhangi bir siyasî otoritenin hâkim olduğu ülke” anlamında kullanılmıştır. Fıkıh literatüründe müslümanların yönetimindeki topraklar “dârülislâm”, gayri müslimlerin hâkimiyeti altındaki ülkeler ise “dârülharp” terimleriyle belirtilir.

**İslâm Düşüncesinde Siyaset İlkeleri.** İslâm düşüncesinde siyaset kurumu Allah, insan, toplum ve tabiat arasındaki ilişkiye dair İslâm'ın ontolojik tasavvuruna dayanır. Sadece değersel (axiologique) düzlemde mekanizmaya indirgenemeyen siyaset,

modern sosyal bilimlerde olduğu gibi ekonomi ve hukuktan bağımsız bir disiplin olarak düşünülmez. İslâm medeniyetinde bu alan ancak fıkıh, ahlâk, kelâm ve felsefenin iç içe olduğu bütünün bir parçası şeklinde anlaşılabilir. İslâm siyaset düşüncesinde sorumluluk sahibi hür insan kavramlaşmış bütün siyasî faaliyetlerin temel aktörü olarak kabul edilir. İslâm'ın insan tasavvurunda kul olma bilincine sahip kişi, hür iradesiyle ve seçme yetisine sahip olarak yaptığı işlerden her iki dünyada sorumlu tutulacağına inandığından kendi içinde uyumlu ve dengeli bir yaşam kurmaya, bu uyum ve dengeyi toplum ve tabiatla ilişkisinde de gözetmeye çalışır. Dolayısıyla müslüman fert ile İslâm tasavvuruna göre inşa edilmiş toplum ve devlet arasında çatışma değil uyum söz konusudur. Öte yandan toplumun ve siyasal organizasyonların oluşması ve devamı aile sayesinde mümkün olduğu için İslâmiyet aile kurumuna özel bir önem vermiştir.

Kur'an ve Sünnet'te bireysel yaşantı, birey-toplum ilişkisi ve aile içi ilişkiler hakkında ayrıntılı sayılabilecek düzenlemelelere yer verilirken insan topluluklarının idaresi için belirli ilkelerin ortaya konulmasıyla yetinilmiş, siyasal mekanizmanın alacağı somut biçimler bu ilkeler çerçevesinde tarih içinde yapılacak bilimsel çalışmalara ve ictihada bırakılmıştır. Siyaset alanında teorik tartışmaların olgunlaştığı ve önemli tecrübelerin yaşandığı bir dönemin âlimleri olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî, siyaset tartışmalarını "kat'ıyyât-zannıyyât" ayrımı üzerinde temellendirerek Kur'an ve Sünnet'in siyasetin kurucu ilkelerini (kat'ıyyât) ortaya koyduğunu, bunların uygulama aşamasında alacağı teorik yapı ile zannıyyât alanının zaman içinde yapılacak ictihadlara bırakıldığını belirtmişlerdir (Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 351-354). Meselâ âdil ve meşrû bir devlet başkanı seçme gereği kat'î bir hüküm, nasıl seçileceği ise zannî bir meseledir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifenin seçim tarzı olarak farklı usullerin uygulanması Sünnî âlimlerince bu durumun açık delili olarak gösterilir. İslâm tarihi boyunca kat'î-zannî ayrımı sayesinde zaman ve mekân değişmesine bağlı farklılıklara göre uygun çözümler uygulamaya konulabilmiş, bunun sonucunda totaliter rejim modellerinin önü tıkandığı gibi İslâm toplumlarında farklı inançlara sahip zümrelerin kendi din ve kültürlerini korumalarına imkân sağlayan modeller gelişmiş, aslî ilkelere aykırı olmamak şartıyla değişik kurumsal ve siyasal deneyim-

ler kabul edilmiş ve uygulama alanı bulmuştur. Yine bu sayede kat'ıyyât boyutuyla toplumun ve siyasetin inşasını mümkün kılacak ortak bir zemine vurgu yapılırken modern Batı tecrübesindeki sosyal zemin dışında bir temel kabul etmeyen rölativist anlayışın egemen olmasının da önüne geçilmiştir. İslâmiyet yönetim biçiminden ziyade ehil ve emin bir kişinin seçimiyle iş başına getirilmesine, devlet başkanının mutlak değil sınırlı bir iktidara sahip olduğu ve Allah'ın huzurunda hesap vereceği bilinci içinde istişare esasına göre iş görüp adaletle hükmetmesine öncelik vermiştir. İslâm'da siyasetin temel amacı, insanların dünya ve âhîret mutluluğunu kazanacakları ortamın hazırlanması ve sürdürülmesi, yaygın tabiriyle din ve dünya mesâlihinin temini, diğer bir ifadeyle dinin korunması ve dünya işlerinin yönetilmesi olup bu amaca hizmet edecek bir yöneticinin iş başına getirilmesi esastır.

Kitap ve Sünnet üzerine temellenen İslâm ümmetine ait siyasal yetkinin niteliği ve çerçevesi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hulefâ-yi Râşîdîn'in uygulamalarıyla şekillenmiştir. Bu uygulama bir nevi temsil sistemi olan biata dayanır. Şîa dünyasına egemen olan eğilim biata karşı çıkmış ve imamın sadece önceki imamın vasiyeti (nasb) yoluyla iktidara gelmesi sayesinde meşruiyet kazanacağını savunmuş, bu yüzden Hz. Ali dışındaki halifelerin iktidarlarını gayri meşrû saymış, Ehl-i sünnet âlimleri ise bu görüşü reddetmiştir. Sünnî ulemâsına göre halife ümmetin seçtiği kişi olması dolayısıyla onun temsilcisidir. Ancak hilâfet mutlak değil sınırlı bir iktidarı temsil eder. Meşrû olmayan hususlarda yöneticilere itaat edilmeyeceği birçok hadiste belirtildiği için (meselâ bk. *Müsned*, I, 129; Buhârî, "Ahkâm", 4; Müslim, "İmâre", 39) halifenin dinî esaslara aykırı kanun koyması yetki aşımı kabul edilir. Ümmet, imamın dinî esaslara aykırı karar ve uygulamaları karşısında uyarılar yapma ve toplumsal kargaşaya yol açacak dercede ağır sonuçlar doğurmayacaksa imama değiştirme yetkisine sahiptir; fakat bunu nasıl gerçekleştireceği belli bir prosedüre bağlanmamıştır (Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 139; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 240). Zaman zaman bu tür yetki aşimleri görülse de fıkıhta bunları meşrulaştırmaya çalışan teorik bir zemin hazırlanması yönüne gidilmemiştir.

İslâm siyaset düşüncesinde yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkiler başta adalet, ehliyet, emanet, biat ve istişare ol-

mak üzere bir dizi temel kavram üzerine kurulmuştur. a) **Adalet**. Birçok âyet ve hadisteki adalet vurgusundan ve adaletle ilgili açıklamalardan hareketle (özellikle bk. en-Nahl 16/90; el-Hadîd 57/25) adaleti kurucu, yaşatıcı ve düzeltici olmak üzere üç boyutta ele almak mümkündür. Kurucu adalet, toplumun ve siyasetin inşasında naslarda belirlenen kesinliklerin (kat'ıyyât) dikkate alınmasıyla ortaya çıkacak olan denge ve itidali ifade eder. Adaletin ikinci boyutu kurulan sistemin işleyişinde görülür. Bu boyutta kat'ıyyâtın güncel alanda uygulamaya konması yanında onun boş bıraktığı alanı ictihadın doldurmasıyla gerçekleştirilen adaletli idare söz konusudur. Kurulan bu düzenin bozulması durumunda siyasî güç yolunun kullanılması suretiyle adalet düzeltici unsur olarak işlev görür. Gerek İslâm siyaset düşüncesinde gerekse siyaset tarihinde adalet meşruiyetin temel vasıtası olarak öne çıkmıştır. Tarih içinde hem birçok eserde hem de uygulamada idarenin yönetilenler nezdinde meşruiyet kazanabilmesi için adalet dairesi kavramına başvurulduğu görülmektedir (bu kavram hakkında bir açıklama için bk. Bedreddin İbn Cemâa, *Müstenedü'l-ecnâd*, s. 109-110). b) **Ehliyet**. Adaletin gereği olduğu kadar sağlıklı karar alınmasını ve uygulanmasını temin etmesi yönüyle iyi bir idarenin de zaruri şartıdır. "İş ehil olmayanlara verildiğinde kıyameti bekle!" anlamındaki hadis (Buhârî, "İlim", 2) genellikle siyasî bağlamda yorumlanmıştır. c) **Emanet**. Kişisel çıkar gözetmeden ortak yarar için hizmette bulunma yanında yönetimde şeffaf, hesap verebilir olmayı ifade eder. Yöneticilerin güven duygusu oluşturacak icraatta bulunması, yönetilenler tarafından meşrû görülüp benimsenmesine ve aralarında sevgi oluşmasına katkı sağlar. d) **Biat**. Toplumun yönetecek kişinin şer'î açıdan meşruiyet kazanması yanında ümmetin katılımını sağladığı için sosyolojik meşruiyeti de ifade eder. Hem "ehlü'l-hal ve'l-akdin gerekli şartlara sahip bir kişiyi imam olarak seçmesi" hem de "seçilmiş imama bağlılık sunma" anlamındaki biat prensibinden İslâm tarihi boyunca idarenin saltanata dönüştüğü dönemlerde bile vazgeçilmiştir. e) **İstişare**. Bir yandan katılımcıların birikimlerinden yararlanmayı, kararların daha iyi anlaşılmasını, kolayca uygulanmasını ve meşrû kabul edilmesini sağlarken öte yandan yönetilenlerin katılımına yer açarak otoriter yaklaşımların önünü kesme işlevi görür. Mâverdî yöneticinin, doğruluğundan veya yanlışlığından emin olmadığı konular-

da akıllı, deneyimli, güvenilir ve sorumluluk bilinci taşıyan kimselere danışmadan nihai karar vermemesi gerektiğini ifade eder (*Teshilü'n-naazar*, s. 166-167).

**İslâmî Literatürde Siyaset.** İslâm medeniyetinde siyaset başlığının altına dahil edilebilecek meseleler birden fazla entelektüel gelenek tarafından işlenmiştir. Bunların başlıcalarını şöylece sıralamak mümkündür: **Fıkıh.** Fıkıhın teşekkül devrinden itibaren başta hilâfet olmak üzere siyasî yetkinin inşası, kullanımı, devri ve sona ermesi hakkındaki konular velâ, biat, yemin, vekâlet gibi kavramlar ekseninde işlenmiştir. Ancak klasik fûrû-i fıkıh sistematigi içinde siyaset alanı müstakil bir başlık altında ele alınmamış, buna karşılık cuma namazından had cezalarına kadar birçok bölüm içinde siyasete ilişkin çeşitli meseleler tartışılmıştır. Siyasetin temel meselelerinin müstakil eserlerde ele alınması süreci halife seçimi hakkındaki idealden uzaklaşmasıyla değil, hilâfet kurumunun müslümanların ümmet olma sıfatını kaybetmesine yol açabilecek derecede işlevini yitirmesiyle birlikte gerçekleşmiştir. IV. (X.) yüzyılda özellikle Bağdat'ta Büveyhî iktidarının oluşması ve Fâtımîler'in güçlenmesi üzerine başlayan tartışmaların ilk ve en önemli ürünlerinden biri Ebü'l-Hasan el-Mâverdi'nin *el-Ahkâmü's-sultânîyye*'sidir. Halifenin gücünün zayıflayıp fiili iktidarın Büveyhî emirlerinin eline geçtiği böyle karışık bir dönemde Mâverdi çok farklı gruplar ve siyasî güçler karşısında ümmetin birliğini ve devamını korumakla yükümlü halifeyi ve hilâfet kurumunu savunarak bunların yeniden güçlendirilmesini amaçlamıştır. Eserleri günün meselelerinden uzak teorik çalışmalar olmayan Mâverdi imâmetin icmâen vâcip olduğunu söylerken Hâricîler'in, imamın seçimle iş başına gelmesi gerektiğini belirtirken Şîa'nın, aynı anda iki halife bulunamayacağını söylerken Fâtımîler'in ve halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini savunurken Fâtımîler, Hâricîler ve Mu'tezile'nin iddialarına cevap verir. Bu çerçevede Mâverdi, döneminde bir vâkıa haline gelen vilâyetlerin bazı emirler tarafından gasp yoluyla ele geçirilmesi (imâretü'l-istilâ) meselesini de ele alarak bu durumu emirnin halifeyi tanınması ve şeriata uygun yönetim ortaya koyması şartıyla zarurete dayanarak onaylamıştır (*el-Ahkâmü's-sultânîyye*, s. 39-41). Mâverdi'nin, bu fikriyle güç kullanarak iktidarı ele geçiren emirleri meşruiyet sınırları içine çekmeye çalıştığı söylenebilir. Halifenin ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından seçilebileceğini ve aynı şe-

kilde azledilebileceğini söylemesi, istişarenin gerekliliğine vurgu yapması onun mutlakiyetçi bir yaklaşımı benimsemediğini gösterir.

Fıkıh literatüründeki siyaset tartışmalarında Mâverdi ve Ferrâ gibi hilâfet merkezinde faaliyet gösteren fukaha kadar aynı dönemde Horasan Eş'arî geleneğinden gelen Cüveynî-Gazzâlî çizgisinin de derin etkisi olmuştur. Cüveynî'ye göre siyasetle ilgili konulardaki tartışmalarda görülen karmaşanın temel sebebi kat'î ve zannî meselelerin birbirine karıştırılmasıdır. *el-Ğıyâşî*'de (s. 60) ana hedefinin, herkesçe kabul edilen kat'î meselelerle zanniyât alanına giren ictihadî konuları birbirinden ayırmak olduğunu belirten Cüveynî, Hz. Peygamber'in vefatından sonra imamlığın Hz. Ali'ye veya Hz. Ebû Bekir'e bırakıldığını iddia eden farklı grupların zannî bir meseleye kat'î imiş gibi yaklaşarak hataya düştüklerini ileri sürer (*el-Ğıyâşî*, s. 141). Cüveynî'nin bu yaklaşımı, modern dönemde İslâm siyaset düşüncesini ele alırken yapılan bazı önemli hataları da açıklayabilir. Zira özellikle bu alandaki başlıca modern şarkiyat çalışmaları, zannî meseleleri kat'î gibi anlayıp zanniyât sahasında zaman içinde ortaya çıkan farklı uygulamalar ve ictihadları anayasal yapıdan sapma şeklinde değerlendirme hatasına düşmüştür.

Moğol istilâsının getirdiği buhran devrinde ortaya çıkan tartışma ve metinler siyaset literatürünün en önemli kavşak noktalarından birini teşkil etmiştir. İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-ş-şer'îyye*'yi Cengiz yasalarını yürürlüğe koyma çabalarına, özellikle bu yasaların cezaî düzenlemelerle ilgili bölümlerine cevap olarak yazdığı söylenebilir. Çağdaşı İbn Cemâa gibi İbn Teymiyye için de asıl mesele siyasî yapı ve mekanizma değil şeriata uygulanmasıdır. İbn Teymiyye, şeriata doğru bir şekilde uygulanabilmesi için kuvvet sahibi, emin ve ehil kişilerin iş başına getirilmesine ve işlerin istişare esasına göre düzenlenmesine vurgu yapmıştır.

Fıkıh literatüründe toplumun yönetilmesine dair ideal bir çerçeve inşasına çalışılırken güncel siyasette bu idealden sapma ihtimali sürekli göz önünde bulundurulmuştur. Fukaha, dünyanın bir imtihan yeri olduğu bilinciyle ütopyik devlet teorilerinde görülen dünya cenneti vaadinde bulunmaz. Siyaset ve toplum asgari müşterekler üzerine kurulmakla birlikte fakihler, siyasetin güçle olan yakın ilişkisinden dolayı güncel siyasetin bozulma ihtimaline karşı adalete vurgu yapmış, ümmetin, idarecilerin politika ve icraatlarını sürekli ta-

kip ederek sorgulaması gerektiğini ve yeri geldiğinde onları azletme yetkisine sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda fukaha açısından siyaset sadece uzlaşma veya güç ilişkileri değil bunların bütünü kapsayan bir faaliyet alanıdır.

**Kelâm.** Kelâm sahasında imâmet kavramı ekseninde gelişen literatür, hilâfetin ontolojik temellendirilmesi ve Hâricîler'e reddiye gibi konuları kapsasa da esas ağırlık noktasını imâmete nasla tayinle imamın ümmet tarafından yetkilendirilmesi görüşlerinin tartışılması teşkil etmiştir. Esas itibarıyla fıkıhın konusu olan imâmet, Şîa âlimleri tarafından itikadî bir mesele halinde ortaya konduğu için Ehl-i sünnet kelâmcıları da eserlerinde bu konuya yer vermişlerdir. Özellikle Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den sonra imâmet meselesi müstakil başlıklar altında kelâm kitaplarının sonuna eklenmiştir. Şîa, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu, bunun nasla belirlendiğini, Hz. Ali'den sonra oğulları Hasan ve Hüseyin soyundan devam etmesi gerektiğini savunur. Bu sebeple Zeydiyye dışındaki Şîi fırkaları ilk üç halifenin meşruiyetini tartışma konusu yapar. Şîa'ya göre Resûl-i Ekrem'in vefatıyla vahiy sona ermiş, fakat Peygamber'in diğer görevleri tayin edilmiş imam tarafından yerine getirilmeye devam etmiştir. Günahsız olan imam vahyin batını mânasını açıklama hakkına sahip dinî ve siyasî bir liderdir. Hâricîler ve Mu'tezile, imamın Kureyş'ten olmasını gerekli görmeyip Allah'ın hükümlerini adaletli bir şekilde uygulayacak âlim ve zâhid bir kişiyi şart koşar. Adaletli idaresi devam ettiği sürece imama itaat gereklidir, adaletten sapması durumunda ise azil şarttır. Ehl-i sünnet, imâmetin vâcip olduğunu ve imamın ehlü'l-hal ve'l-akdin seçimi veya istihlâf yoluyla başa gelmesi gerektiğini savunarak Şîa'nın nasla tayin görüşünü reddetmiştir (bu tartışmaların uzantısı olan bazı meseleler için bk. **İMÂMET**).

**Felsefe.** İslâm medeniyetinde siyasetin felsefi bir disiplin olarak ele alınışının tarihini, Doğu (Fars, Hint) ve Batı (eski Yunan) kültürlerinden Arapça'ya tercümelerin yapılmaya başlandığı II. (VIII.) yüzyıl başlarına kadar götürmek mümkündür. Bu yönüyle, Eflâtun'un başta *Devlet* olmak üzere bazı eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesiyle hız kazandığı söylenebilir. Aristo'nun *Politika*'sının Arapça'ya çevrildiğine dair kesin bilgi bulunmasa da onun siyaseti pratik felsefe içinde değerlendirmesi İslâm filozoflarını derinden etkilemiştir. Bu çerçevede İslâm filozofları ço-



ğunlukla siyaseti pratik felsefenin ahlâk (tedbîrû'n-nefs), ev yönetimi (tedbîrû'l-men-zil) ve şehir idaresinden (tedbîrû'l-müdü'n) oluşan bütünlüğü içinde ele almışlar ve bu sahanın nazârî felsefeyle sıkı ilişkisini göz önünde bulundurmışlardır.

Siyaseti bu tasnif içinde dikkate değer bir şekilde ilk defa ele alan filozof Fârâbî'dir. Bu ilmi (el-ilmü'l-medenî, el-felsefetü'l-medeniyye, el-ilmü'l-insânî) "iradî fiil ve kanunlarla bunların kendilerinden kaynaklandığı meleke, huy, seciye ve mizaçları inceleyen bilim" diye tanımlayan Fârâbî (*İhşâ'ü'l-ülüm*, s. 79-80; *et-Tenbih*, s. 21-22), bu alandaki öncelikli ilgisini insanın nihâî gayesine ve bu gayeye nasıl ulaşabileceğine hasretmiştir. Fârâbî'ye ve sonraki bütün müslüman filozoflara göre insanın son amacı mutluluğa ulaşmaktır. Fakat insan kendi kendine yeterli bir varlık olmadığından en temel ihtiyaçlarını karşılamak için diğer insanlarla birlikte yaşayacağı bir şehir ve yönetime (medine) ihtiyaç duyar. Fârâbî'nin ve aynı geleneği devam ettirenlerin erdemli ve erdemsiz diye sınıflandırdığı medine tiplerinden sadece erdemli olanda insanın mutluluğa ulaşması mümkündür. Ancak böyle bir medine, nazârî ve amelî ilimlerin bilgisini kendinde toplayan bir devlet başkanı (ilk reis) sayesinde gerçekleşebilir. Her ne kadar Fârâbî ilk reisin peygamber olduğunu açıkça belirtmese de özelliklerine dair verdiği bilgiler aralarında bir özdeşlik ilişkisi kurmaya imkân tanımaktadır. Fârâbî'nin siyaset felsefesi üzerinde Eflâtun'un büyük etkisi olmakla birlikte onun yaptığı devlet sınıflamaları hem antik Yunan'da görülen şehir devletinden daha geniştir hem de erdemsiz devletler arasında saydığı cahil, fâsik ve sapkın devlet çeşitlerinde İslâmî bakış açısının etkisi açıkça görülür.

Diğer İslâm âimleri gibi filozoflar da siyaset görüşlerinde adalete merkezî bir ağırlık vermişlerdir. Grek kültüründen gelen bir anlayışla adaleti öncelikle ahlâkî bir erdem kabul eden filozoflar onu bütün ahlâkî erdemlerin insan ruhundaki birleşkesi sayarlar. Nitekim İbn Miskeveyh, "Adalet faziletin bir parçası değildir; aksine o faziletin bütünüdür" der (*Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 111). İbn Miskeveyh'e göre siyaset düşüncesinin temel kavramı ilâhî, tabîî, örfî (vazî) ve ihtiyarî şeklinde dört kısma ayrılarak incelendiği adalettir. İlahî adalet metafizik ve değişmeyen varlıklarda, tabîî adalet ise duyuşlar âleminde görülür. Siyasetin de konusu olan örfî adalet genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılır. Genel adalet, altının para olarak kullanılması örneğinde

görüldüğü gibi insanlığın uzun tarihî tecrübeler sonucunda üzerinde ittifak etmesiyle meydana gelir. Özel adalet yönetim biçimlerine göre değişiklik gösterir ve bununla, her toplumun kendi özel durumu nu dikkate alan yöneticiler tarafından kanunlar vaz edilerek adaletli bir toplumun inşa edilmesi amaçlanır. İhtiyarî adalet ise ruhun farklı özellikleri arasında bir uyum ve dengenin kurulması ile gerçekleşir. İbn Miskeveyh'e göre insan ihtiyarî adaleti tek başına gerçekleştiremez, bunun için topluma ihtiyaç duyar. Din vazettiği toplumsal boyutu olan ibadetlerle (hac, cuma namazı, cemaatle namaz, zekât, sadaka vb.) insanın ihtiyarî adaleti tesis etmesine yardımcı olur (*Risâle*, s. 12-20).

Amelî felsefenin amacının, iyi olanı elde etmek için insanın fiillerine konu teşkil eden hususlarda sağlıklı bir görüşe ulaşmak olduğunu belirten İbn Sînâ'ya göre insan fiillerinin sosyalleşmesi ortak hayatla (müşâreke) gerçekleşir ve bu hayatın aile ve şehir olmak üzere iki düzeyi bulunur. İbn Sînâ, erdemli bir düzen hedefiyle incelenen ev ve şehir düzeyindeki ilişkilerin iyi yönetilebilmesi için iki şart öngörmektedir: Meşrû bir kanunun ve bu kanuna göre hareket edip onu muhafaza edecek bir yöneticinin varlığı. Meşrû kanunun vâzı peygamberdir. İbn Sînâ ahlâk, ev ve şehir biçimindeki geleneksel üçlü ayırıma "kanun koyucu sanat" başlığı altında diğer dallara ilkelerini veren yeni bir bölüm ekler (*Manţıku'l-meşrikiyyin*, s. 6-8). Ona göre amelî felsefenin genel ilkeleri doğrudan doğruya ilâhî dinlerden alınmaktadır. Teorik aklın fonksiyonu ise peygamberlik müessesesini hem psikolojik yönden açıklamak hem de onun bireysel ve toplumsal hayatın düzenlenmesindeki rolünü ortaya koymak ve ilâhî dinden alınan ilkelerin genel olarak doğruluğunu ispat edip yeni ortaya çıkacak tikel durumlara bu ilkelere hareketle çözümler üretmektir.

Fârâbî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'nın ayrı ayrı incelediği amelî felsefenin ahlâk, ev ve şehir yönetimi şeklindeki üç sahasını bir arada ele alan Nasîrüddîn-i Tûsî, kendisinden sonra bu alanda eser yazan Devvânî, Kinalizâde Ali gibi müellifleri de etkilemiştir. Tûsî'ye göre amelî felsefe insanın iradî davranışları sayesinde elde edeceği yetkinlikle dünya ve âhiret hayatında mutluluğa ulaşmasını sağlar. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin "Siyâset-i Müdü'n" başlığını taşıyan bölümünü yazarken Fârâbî'den yararlandığına işaret eder; ancak bu kısmın muhtevası onun Gazzâlî'den, özellikle sevgi ve dostlukla ilgili bölümde İbn Miske-

veyh'ten faydalandığını göstermektedir. İnsanın tabiatı itibarıyla medenî olduğu şeklindeki antik düşünceyi devam ettiren Tûsî, toplum ve siyasetin en önemli kurucu ve yaşatıcı ögesi olarak sevgiyi (muhabbet) kabul eder. Sevgi insanlar arası anlaşmayı mümkün kılan asgari bağıdır. Bu bağ hâlik-mahlûk, hükümdar-tebaa, anne-çocuk ilişkilerinde görüleceği üzere çok farklı alanlarda kendini gösterir. Ancak siyasi yönetimin başarısı için sevginin adaletle desteklenmesi gerekir. Adalet sadece siyasetin kurucu unsuru olarak orta ve dengeli yolu tavsiye etme işlevi görmez, ayrıca sevgi bağının zayıflaması halinde ortaya çıkabilecek sorunları düzeltmeye yarayan en önemli araç durumundadır.

İslâm felsefesinin Endülü's'teki temsilcilerinden İbn Bâcce, yaşadığı dönemdeki siyasal durumun da etkisiyle erdemli devlet yerine bozuk yönetimlerde yalnız yaşayan erdemli filozofun (mütevahhid) faal akılla ittisâl sayesinde erişeceği ferdi kemal ve mutlulukla ilgilenir. Ona göre erdemsiz devlette yaşayan iyi insanlar (nevâbit), kendilerini korumak için bu toplumdan ayrılarak inzivada tek başlarına mutluluğu elde etmenin yollarını aramalıdır. İnsanın tabiatı itibarıyla medenî olduğu ilkesini dikkate alan İbn Rüşd ise İbn Bâcce'nin önerdiği fikre karşı çıkar. Genelde amelî felsefe, özelde siyaset hakkında Eflâtun'un *Devlet*'ine ve Aristo'nun *Nikomakhos Ahlâk*'na yazdığı şerhler dışında eser vermeyen İbn Rüşd bu şerhlerde anılan filozofların görüşlerini olduğu gibi kabul etmemiş, dine uygun bulmadığı bazı mitolojik hikâyeleri şerhetmeyip kendi dönemi için anlamlı olmayan isim ve örnekleri değiştirmiş, devlet modellerini din açısından değerlendirip kendi devrindeki örneklerle karşılaştırmıştır.

İbn Haldûn, filozofların ideal diye tanımladığı ve mükemmel olması sebebiyle hâkime ihtiyaç bırakmayan siyaset şekline "es-siyâsetü'l-medeniyye", bu siyasetin uygulandığı topluma da "el-medînetü'l-fâzıla" adını verdiklerini hatırlatıp bu kavramlardan ne anladıklarını kısaca açıkladıktan sonra kendisinin bu konudaki görüşleri gerçekçi olmadığını, onların sadece bir faraziye üzerinde durduklarını ifade eder. İbn Haldûn, sosyal gerçeklik olarak siyasal değişimi kendi dinamikleri içinde açıklamanın önemine dikkat çekip "umran ilmi" adını verdiği yeni bir ilim ortaya koymuş, *Mukaddime*'de toplumların bedevîlikten şehir hayatına geçişini, devletlerin ortaya çıkış, büyüme ve çöküş süreçlerini sosyal gerçekliğin kendi iç dinamikleriyle

açıklamaya çalışmış, bu süreci etkileyen en önemli dinamik gücün asabiyet olduğunu savunmuştur. Topluluklar asabiyet gücü sayesinde bir araya gelip bir devleti oluşturmakta ve siyasî iktidarı kontrol edebilmektedir. Asabiyetin zayıflaması durumunda ise devletlerin zayıflayıp tarih sahnesinden çekildiği görülür. İbn Haldûn, asabiyet kavramı üzerinden siyasal değişimi açıklamaya çalışırken normatif boyutu da ihmal etmez. İnsan için topluluk halinde yaşamının zorunlu olduğunu belirterek toplumsal hayatın kuruluşunda esas olan kanun koyucuya göre siyasetin farklılaştığını söyler. Kaynağı vahiy olan siyaseti şer'î, kaynağı akıl olan siyaseti akli diye nitelendirir; akli siyaseti de halkın yararının hükümdarın menfaatini öncelendiği siyaset ve bunun aksi olan siyaset şeklinde ikiye ayırır. Şer'î siyaset insanın hem bu dünyada hem de âhirette mutluluğunu sağlarken akli siyasetin faydası sadece bu dünya ile sınırlıdır.

**Siyasetnâmeler ve Edebiyat Literatürü.** Daha çok devlet idaresi tecrübesine sahip kişilerce kaleme alınmış olan bu eserlerin kaynakları arasında İslâmî döneme ait tecrübenin ürünleri yanında İslâm öncesi devlet geleneklerinin tecrübelerinden elde edilmiş hikemiyat da yer almaktadır. Bu literatürde, fıkıh ve diğer disiplinlerde işlenmeyen protokol ve strateji konularına yer verildiği gibi hitap ettiği idareciye kendi iktidarı çerçevesinde nasıl davranması ve uzun vadede ne gibi tedbirler alması gerektiğine dair öğütlerde bulunulur. Emevî iktidarıyla birlikte gelişen merkezî bürokrasi ve özellikle vezirlik kurumu bu literatürün ortaya çıkışına vesile olmuştur. İlk dikkat çekici eserlerini İbnü'l-Mukaffa', Câhiz, İbn Kuteybe ve Keykâvus'un verdiği, sonraki dönemlerde çok sayıda örneği görülen bu telif geleneği modernleşme sürecinin İslâm dünyasına girişinin öncesine kadar süregelmiştir (bazı örnekler için bk. Levend, bk. bibl.). Bu geleneğin önemli temsilcilerinden Selçuklu Veziri Nizâmülmülk, günlük siyasetin içinden gelen biri olarak kaleme aldığı *Siyâsetnâme*'sinde adalete sürekli vurgu yapmasıyla dikkat çekmektedir. Müellife göre iyi bir yönetimin temel amacı düzeni sağlayacak adaleti bir idare ile âdil ve istikrarlı bir toplum tesisi ve bunun korunması olmalıdır. Adaleti hem iyi bir siyasî idarenin oluşmasını hem de bu düzenin devamını sağlayan en temel unsurdur. Yöneticiler kul olarak nimetin kadrini bilmeli, iyi ve âdil bir yönetim gerçekleştirip Allah'ın rızasını elde etmeye çalışmalıdır. Böyle bir yöne-

tici hem bu dünyada hem de âhirette kurtuluşa erer. Müellif işlerin ehil olanlara verilmesi, hukukun âdil ve eşit bir şekilde uygulanması neticesinde oluşacak adaletli yönetime halkın destek vereceğine vurgu yaparak halkın memnuniyeti anlamında sosyolojik meşruiyetin önemini belirtir ve halkın duasıyla mülkün pâyidar olup genişleyeceğini ifade eder. Nizâmülmülk, uyguladığı iktâ sistemi ve açtığı medreselerle siyasî düzeni ekonomik ve ilmi açıdan destekleyecek kurumsal yapılaşmayı hedeflemiş, bu alanda da iyi bir denge siyaseti gütmeye çalışmıştır.

**Islahatnâmeler.** Osmanlı siyaset düşüncesinin temel ilgisini adaletli bir nizamın kurulması ve yaşatılması oluşturmaktadır. Bu dönemdeki siyaset anlayışının esaslarını diğer birçok kaynak yanında özellikle, Osmanlı siyaset tecrübesinde karşılaşılan problemleri ve sebeplerini tesbit edip çözüm önerileri getiren ıslahatnâmelerde bulmak mümkündür. Islahatnâme yazarlarını bu tür eserler kaleme almaya sevkeden başlıca âmil, geleneksel uygulamadan (kânûn-ı kadîm) sapma neticesinde nizam-ı âlemin bozulmasına dair duydukları endişedir. Lutfi Paşa, bu türün ilk örneklerinden olan *Âsafnâme*'sinin girişinde önceki tecrübeye aykırı gördüğü uygulamaları eleştirmek için bu risâleyi yazdığını belirtir. Onun tesbit ve teklifleri kendisinden sonra Nahîfî, Sarı Mehmed Paşa, Sarı Abdullah Efendi ve Âlî Mustafa Efendi gibi müelliflerin eserlerini etkilemiştir (bk. ISLAHAT). *Risâle*'sinde rüşvet ve terfide liyakat gibi konulara dikkat çeken Koçi Bey de kânûn-ı kadîme aykırı ve bid'at niteliği taşıyan uygulamaların ortadan kaldırılmasını önerir. Aynı dönem Avrupa'sında kilise otoritesinin zayıflaması sebebiyle gündeme gelen meşruiyet krizi ve yükselen yeni sınıf olarak burjuvazinin siyasette hak talepleri yüzünden ortaya çıkan rejim tartışmaları Osmanlı dünyasında görülmez. Modern siyaset biliminin kurucularından sayılan Hobbes ile aynı dönemde yaşayan Hasan Kâfi de yeni bir sosyal sözleşme düşüncesinden hareketle rejim tartışması yapmak yerine siyasal mekanizmanın işleyişindeki aksamaları belirleyip giderme meselesi üzerine yoğunlaşmış, adaleti dairesine dikkat ederek ümerrâ, ulemâ, ziraat erbabı, esnaf ve ticaret erbabı arasındaki dengeyi koruyacak bir toplum ve siyaset modelini savunmuştur.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Kâmus Tercümesi*, II, 938-939; *Müsned*, I, 129, 375, 419; II, 297, 327, 360, 367, 439; III, 22; IV, 30; V, 183; VI, 347, 352; İbnü'l-Mukaffa',

*el-Edebü's-Şağir*, Beyrut 1384/1964, s. 25-29; a.mlf., *Âşâru İbni'l-Mukaffa'*, Beyrut 1409/1989, s. 245-323; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 183; Câhiz, *Resâ'il* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, IV, 207-215, 285-306; İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, I, 1-42; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1412/1992, I, 236; IV, 150-151, 153, 608; Fârâbî, *İhşâ'u'l-'ulûm* (nşr. Ali Bû Mülhim), Beyrut 1996, s. 79-85; a.mlf., *et-Tenbih 'alâ sebîli's-sa'âde*, Haydarâbâd 1346, s. 20-22; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 116-159; a.mlf., *es-Siyaset ul-Medeniyye* (trc. Mehmet Aydın v.dğr.), Ankara 1980, s. 36-73; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk* (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 107-112, 121-122; a.mlf., *Risâle fî mâhiyyeti'l-'adl* (nşr. M. S. Khan), Leiden 1964, s. 12-20; İbn Sinâ, *eş-Şifâ' el-İlahiyyât (2)*, s. 435-455; a.mlf., *Manîku'l-meşrikiyyîn*, Kum 1405, s. 6-8; a.mlf., *Fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye (Tis'u Resâ'il* içinde), Kahire 1908, s. 105-108; a.mlf., *'Uyûnü'l-hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 16-17; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, Beyrut 1401/1981, s. 279; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; a.mlf., *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer* (nşr. Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1987, s. 134-147, 166-167, 203-206, 228-229, 253-255, 283; a.mlf., *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Beyrut 1978, s. 136-139; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), V, 28; Keykâvus b. İskender, *Kabusname* (trc. Mercimek Ahmed, nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1974, s. 85-161; Cüveynî, *el-İhşâd* (Temîm), s. 351-354; a.mlf., *el-Giyâşî* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401, s. 54-60, 141; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (trc. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1999, tür.yer.; Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-'itikâd* (nşr. İbrahim Ağâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 234-242; a.mlf., *İhyâ'*, Kahire 1334, II, 179; III, 195-196; a.mlf., *Feğâ'ihu'l-Bâtîniyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964, s. 169-225; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (nşr. M. Mürsî Âmir), Beyrut 1397/1977, I, 552; II, 442, 448, 457, 463; IV, 47; İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic* (trc. R. Lerner), Ithaca 1974; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Leknev 1316, s. 347-350; İbnü't-Tiktakâ, *el-Fahrî* (nşr. M. İvaz İbrâhîm Bek - Ali el-Cârim Bek), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 15-65; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye* (nşr. Beşîr M. Uyûn), Dimaşk 1405/1985, s. 12-34, 170-184; Bedreddin İbn Cemâa, *Müstenedü'l-ecnâd fî âlâti'l-cihâd* (nşr. Üsâme Nâsir Nakşibendî), Bağdad 1983, s. 109-110; a.mlf., *Tahrîrü'l-ahkâm fî tedbiri ehli'l-İslâm* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), Devha 1408/1998, tür.yer.; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuğu'l-hükmiyye*, Kahire 1317, s. 8-25; İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 499-510, 521-579, 773-774; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, İstanbul 1292, II, 464; Makrîzî, *el-Hıta*, II, 219-222; Koçi Bey, *Risale* (Haz. Zuhuri Danişman), İstanbul 1993, s. 3-44; C. Cahen, "The Body Politic", *Unity and Variety in Muslim Civilization* (ed. G. E. von Grunebaum), Chicago 1955 s. 132-136; W. M. Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968, s. 31-45, 99-109; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1981; B. Lewis, "Siyasa", *In Quest of an Islamic Humanism* (ed. A. H. Green), Cairo 1984 s. 3-14; a.mlf., *The Political Language of Islam*, Chicago 1991, tür.yer.; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam, An Introductory Outline*, Cambridge 1988, tür.yer.; Ahmed Davutoğlu,

*Alternative Paradigms*, Lanham 1994, tür.yer.; H. Daiber, "Political Philosophy", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyed Hossein Nasr – O. Leaman), London 1996, s. 841-885; L. Strauss, "Farabi's Plato", *Islamic Philosophy* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1999, IX, 143-179; P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2004, tür.yer.; H. Gibb, "al-Mawardi's Theory of the Khilafah", *IC*, XI (1937), s. 291-302; a.mlf., "The Evolution of Government in Early Islam", *St.I*, IV (1955), s. 5-17; Ağâh Sırrı Levend, "Siyasetnameler", *TDAY Belleten* (1962), s. 167-194; D. Ayalon, "The Great Yasa of Chingiz Khan, A Re-examination (C2) Al-Maqrizis Passage on the Yasa under the Mamluks", *St.I*, XXVIII (1973), s. 107-156; F. M. Najjar, "Political Philosophy in Islam", *IQ*, XX/4 (1978), s. 121-132; Mehmet İpşirli, "Hasan Kâfi el-Akhisari ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Âlem", *TED*, sy. 10-11 (1981), s. 239-278; C. E. Bosworth – I. R. Netton – F. E. Vogel, "Siyâsa", *EP* (İng.), IX, 693-695.



HIZIR MURAT KÖSE

## SİYÂSET-İ ŞER'İYYE (السياسة الشرعية)

**Kamu otoritesinin özellikle kamu hukuku alanında dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisi.**

Sözlükte "bir topluluğun başına geçmek, onların işlerini yararlarına olacak biçimde yürütmek" anlamındaki **siyâset** ile "dine, şeriata, hukuka uygun" anlamındaki **şer'îyye** kelimelerinden oluşan **siyâset-i şer'îyye**, kamu otoritesinin yönetilen topluluğun yararına olacak ve dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisini ifade eder. Çok defa kısaca siyaset olarak anılan bu terimle ilgili değişik tanımlar yapılmakla birlikte (aş. bk.), süreç içerisinde daha belirginleşmiş tanımlarda bu yetkinin yasa çıkarma ve düzenlemeler yapma boyutu da vurgulanmıştır.

İsabet derecesi bir yana siyaset kelimesinin Türkçe "yasa"dan alındığı iddiası, kelimenin kazandığı anlam genişlemesine ve Cengiz yasasının siyaset ve siyâset-i şer'îyye kavramlaştırması üzerindeki etkisine ışık tutması açısından önemlidir. İbn Tağrıberdi, Cengiz Han'ı "sâhibü'l-yasak" (yasa sahibi) diye niteledikten sonra yasak kelimesinin Türkçe'de "emîrin askerleri arasındaki buyruk ve düzeni" anlamına geldiğini ve bu kelimenin aslının yasa olduğunu belirtir. İbn Tağrıberdi'nin naklettiğine göre Cengiz Han askerlerine üç düzen emretmiş ve işlerinde üç temel ilkeyi

esas almıştır. Bu üç yasa, zaman içerisinde Farsça'da üç anlamına gelen "se" sözcüğünün yasa kelimesinin önüne getirilmesiyle "se yasa" şeklinde anılmaya başlanmış ve giderek Cengiz yasasını ifade etmek üzere "se yasa" / "siyasa" tabiri yerleşmiş, bu tabirin Arap alfabesiyle yazılması onu "siyaset"e dönüştürmüştür.

Siyasetin şer'îyye sıfatıyla nitelendirilmesi, devlet yönetimi ve yargıyla ilgili düzenlemelerin şer'in "insanların yararını (maslahat, mesâlih) gerçekleştirme" olarak formüle edilen temel amacının dışında olmadığını belirtmeye yöneliktir. Bu kullanım siyasetin esas itibarıyla nötr bir içeriğe sahip olduğunu, amaç ve sonuçlarına göre değişik biçimlerde nitelendirilebileceğini gösterir. Nitekim siyaset "âdil siyaset" ve "zalim siyaset" şeklinde bir ayırma tâbi tutularak incelenmiştir; "siyâset-i hasene", "siyâset-i sâliha" gibi tabirlerin de "âdil siyaset" anlamında veya ona yakın mânada kullanıldığı anlaşılmaktadır. Öte yandan siyasetin şer'î olarak nitelendirilmesine ihtiyaç duyulması, siyasetin hiç değilse bazı kısımlarının fıkıhın bilinen genel sistematiği içerisinde konumlandırılmasında teorik zorluklar bulunduğunu düşündürmektedir. Nitekim İbn Nüceym'in, siyâset-i şer'îyyeye tekabül ettiği belirtilen âdil siyasetin şer' kapsamında olduğunu ifade ettikten sonra, "Bunu bilen bilir, bilmeyen bilmez" gibi ilginç bir ifade kullanması, konunun hassasiyetine işaret yanında bu hususta belli bir teorik zorluk ve kapallık bulunduğunu ima eder. Siyâset-i şer'îyye konusundaki tutumların ona bütünüyle karşı çıkmak, onu gerektiğinden fazla ve şer'in sınırlarını aşacak biçimde kullanmak ve bu hususta orta yolu tutmak şeklinde gruplandırılması da (İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkıfîn*, IV, 373; İbn Ferhûn, II, 132) bu teorik zorluğun başka bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

**Tarihi Süreç.** İktidarı ele geçirdiğinde Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından ulemâya hitaben söylenen, "Din işlerine siz bakın, siyaseti bize bırakın" sözünde siyaset kelimesinin sonraki terim anlamına temel teşkil edecek şekilde kullanıldığı söylenebilir. Bu kelimenin ne zaman fıkıh literatürüne girdiğini ve şer'îyye nitelemesiyle birlikte anılmaya başladığını tesbit etmek kolay değildir. Bu konudaki veriler, daha sonraları siyaset kavramı kapsamında değerlendirilecek bazı uygulamaların, kamu otoritesini temsil eden yöneticilerin naslarda bulunmadığı gibi nasların uygulama alanını genişletmede genel kabul gör-

müş yöntemlerle de ulaşılamayan zecri tedbirler alma ihtiyacını hissetmeleriyle ortaya çıktığını ve siyasetin kavramsal çerçevesinin saltanata geçişten, özellikle halifelerin siyasî otoritelerinin zayıfladığı dönemlerden itibaren netleşmeye başladığını göstermektedir. Siyasetin ve daha özel ifadesiyle siyâset-i şer'îyyenin kavramlaşma sürecinde Cengiz yasasının etkisi inkâr edilemez. Kendi tanıdıkları hukukî yapı dışında güçlü ve etkili başka bir hukukî yapı ile tanışmaları fukahayı derinden etkilemiştir. Cengiz yasasının en büyük etkisi, içerikten daha önemli olmak üzere, şeriata doğrudan düzenlediği alanlar dışında devlet başkanının bir düzenleme yetkisine sahip bulunması fikrini fukahanın gündemine getirmiş olmasıdır. Siyâset-i şer'îyyenin kavramsal çerçevesinin ve uygulama alanının genişlemesindeki bir faktör de zamanın bozulması (fesâdü'z-zamân) olgusu ve algısıdır. Bu kavram ağırlıklı olarak, dindarlığın hukukî süreçlerin işlemlerini ve sonuca bağlanmasını kolaylaştırdığı dönemlerin geride kaldığını ve dindarlık aşınması sebebiyle insanların adalet ve hakkaniyetin gerçekleşmesi yerine kendilerinin veya yakınlarının çıkarlarını tercih etme meyillerinin arttığını ifade etmektedir. Meselâ ilk dönemlerde yakınların bir-biri hakkında şahitlik etmeleri kabul edilirken sonraları kabul edilmemesi bu gerekçeyedir. Bu durumu ifade etmek üzere adaleti sebebiyle Hulefâ-yi Râşidîn'in beşincisi diye anılan Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'e nisbet edilen, "İnsanların işledikleri yeni kötülöklere paralel olarak yeni yargı kararları ortaya çıkmıştır" sözüne kaynaklarda sıkça atıf yapılmıştır.

Siyaset kelimesine Serahsî'nin *el-Meb-sû'tu* gibi orta dönem Hanefî fıkıh eserlerinde rastlanmakla birlikte bunlarda tanım yer almaz. Geç dönem Hanefî fakihlerinden Zeynüddin İbn Nüceym'in önceki Hanefî ulemâsının eserlerinde siyasetin tarifini görmediğini belirtmesi, bu terimin tarihsel süreç içerisinde izlenmesinde güçlükler bulunduğunu göstermektedir. Siyasetin terimleşme ve teorik çerçeveye oturulma sürecinin Hanbelî fakih Ebû'l-Vefâ İbn Akil, Şâfiî fakih Mâverdî ve Hanbelî fakih Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'dan sonra büyük ölçüde Mâlikî fakih Şehâbeddin el-Karâfi ve onu takiben Hanbelî fakih İbn Teymiyye ile öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye ile tamamlandığı söylenebilir. Bunların eserlerinde yer alan siyâset-i şer'îyyeye dair mâ-lûmat büyük ölçüde sonraki eserlere intikal etmiştir. Özellikle Karâfi gibi bazı fakihlerin Hz. Peygamber'in tasarruflarının

gruplandırmasının gerisinde de siyasete yer açma düşüncesinin yattığı söylenebilir. Bu grupta “Hz. Peygamber’in devlet başkanı sıfatıyla yaptığı tasarruflar” diye bir başlık bulunması ve onun bu kapsamdaki tasarruflarının sabit ve kalıcı olmayıp sonraki devlet başkanlarının iradelerine göre yeniden belirleneceğinin belirtilmesi siyaset-i şer’iyye düşüncesinin izlerini taşımaktadır. İbn Ferhûn’un *Tebsîratü'l-hükkâm*’ında, Trablusî’nin *Mu’î-nü'l-hükkâm*’ında ve Osmanlı ulemâsından Dede Cöngî Efendi’nin bu alanda telif edilmiş önemli risâlesinde Karâfi ve İbn Kayyim el-Cevziyye’den yapılmış bolca alıntı vardır.

**Tanımlar.** Fıkıh literatüründe siyaset-i şer’iyyenin değişik yönlerini ön plana çıkaran tanımlar ve tanım niteliğinde olmasa da mahiyetini açıklayan anlatımlar vardır. Siyâset-i şer’iyye hemen bütün fıkıh ekollerince kabul gören bir uygulama olduğu için değişik ekollere mensup fakihlerin tanım ve anlatımlarındaki farklılıkların özden çok şekille ilgili olduğu söylenebilir. Hanefî literatüründe yer alan “ağırlaştırılmış şer’”, “şer’î hükmü bulunan bir suçun cezasını fesadı ortadan kaldırmak amacıyla ağırlaştırmak” (İbn Âbidîn, IV, 15) gibi tanımlar, siyâset-i şer’iyyenin özellikle bu ekolde daha çok ceza hukuku alanına ilişkin olarak ortaya çıktığını gösterir. Bu tanımda geçen “şer’î hükmü bulunan” ifadesi, “nasların doğrudan düzenlediği” anlamında değil “şer’î kurallar kapsamına giren”, yani “mütat yöntemlerle hükmü belirlenebilen” anlamındadır. Hanefî fıkıhında siyaset -zekât vb. konularla ilgili kullanımları da bulunmakla birlikte- daha çok ceza hukuku alanında söz konusu edilir ve ilke olarak had cezalarının dışında kalan cezaları ifade eder. Bu kullanımıyla siyaset ta’zîre yaklaşır. Hatta siyaset ile ta’zîrin eş anlamı olduğunu düşünen Hanefîler vardır. Bu özdeşleştirme, siyasetin sadece hükümdara ve valilere ait olmayıp kadılar tarafından da kullanılabilir bir yetki olduğuna işaret eder. Ancak fıkıh literatüründe kadıların siyaset yetkisinin bulunup bulunmadığına dair bir tartışmanın yer alması, yine literatürdeki bazı kullanımlar bu özdeşleştirmenin isabetine gölge düşürmektedir. Hanefî fakihî İbnü'l-Hümâm’ın, bilek mahremi olan kadınla evlenip zifafa giren kimseye siyaseten ta’zîrden daha ağır bir ceza verileceği yönündeki ifadesi siyasetin ta’zîrden daha kapsamlı olduğunu düşündürmektedir. Siyasetin had cezalarına göre konumlandırılan ve had ce-

zalarını aşamayacağı kabul edilen kısmının hiç değilse Hanefîler açısından ta’zîr olduğunda şüphe yoktur. Buna göre her ta’zîr siyasettir, ancak her siyaset ta’zîr değildir. Geç dönem Hanefî fakihlerinden Zeynüddin İbn Nuceym’in benimsediği, “Hükümdarın (hâkim), gördüğü bir maslahat gerekçesiyle hakkında cüz’î bir delil bulunmasına gerek olmaksızın bir şeyi yapmasıdır” şeklindeki tanım ise (*el-Bahrü’r-râ’ik*, V, 118) siyaseti daha geniş bir çerçeveye oturtur. Bu tanım İbn Akil’den nakledilen tanımla büyük ölçüde örtüşür. Bu durum, siyâset-i şer’iyyenin anlamı ve alanı konusunda ekoller arasında ilk başlarda görülen bazı farklılıkların zaman içerisinde ortadan kalktığını ve neredeyse bu konuda genel bir görüş ve söylem birliğinin oluştuğunu söylemeyi mümkün kılar. Siyasetin, “dünyada ve âhirette kendilerini kurtaracak yola yöneltmek suretiyle halkın maslahatını istemek” şeklindeki tanım, İbn Âbidîn tarafından Allah’ın koyduğu bütün hükümleri içine alacak ölçüde genel olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Nitekim Ebü'l-Bekâ bu genel siyaset tanımını içerisine peygamberlerin siyasetinin, sultanların ve onun emîrlerinin siyasetinin ve ulemânın siyasetinin girdiğini, birincinin “siyâset-i mutlaka”, ikincinin “siyâset-i medeniyye”, üçüncünün “siyâset-i nefsiyye” adını aldığını belirtmiştir. Öyle görünüyorki siyâset-i şer’iyye terimi bu üçlü bölümlenmede büyük ölçüde siyâset-i medeniyyeye ve kısmen siyâset-i nefsiyyeye tekabül etmektedir. Mâlikî ve Hanbelî ekollerinde ise siyâset-i şer’iyye daha çok tehdit ve korkutma içeriğiyle açıklanır (İbn Ferhûn, II, 144, 148).

**Fıkıh Düşüncesindeki Yeri.** Fakihlerce şâriin naslarda somutlaşan iradesi doğrultusunda büyük bir titizlikle sistemleştirilen şer’î hukuk dindarlığın zayıflaması veya yüzeyselleşmesi, genel ahlâkın bozulması ve istismarların artması karşısında yer yer etkisiz ve çaresiz kalınca âlemin bekası ve nizamı, ümmetin maslahatı için devlet başkanına şeriatın düzenlediği konular dışında (özellikle esas teşkilât, idare, ceza ve vergi hukuku gibi kamu hukuku alanına giren dallarda) ilâve düzenleme yapma yetkisi verilmesi ihtiyacıyla karşılaşılmıştır. Bu durum, Kur’an ve Sünnet’te kamu hukuku alanında ayrıntılı düzenlemeler yer almayıp genel ilkelere atıf yapılmasıyla ilgili olduğu kadar bu alanın esneklik ve dinamizm gerektiren yapısıyla da ilgilidir.

Siyâset-i şer’iyye diye anılan bu tür ilâve düzenleme yetkisinin temelindeki anla-

yış şer’e ters düşmeme esası olup ona dinamizm kazandıran ve onu işler kılan da budur. Hanbelî fakihî İbn Akil, çağdaşı bir fakihle bu konuda yaptığı tartışmada siyasetin, “hakkında vahiy inmesi veya Hz. Peygamber’in bir uygulaması olmasa bile insanların salâha yakın ve fesaddan uzak olmalarını sağlayan işleri yapmak” demek olduğunu, bunun kararlılıktan ibaret bulunduğunu ve hiçbir devlet başkanının bundan uzak olamayacağını belirttiğinden sonra şer’e muvafık olma dışında bir siyasete yer bulunmadığını savunan muhatabının bununla şer’in doğrudan belirlediklerine ters düşmemeyi kastetmesi halinde doğru olacağını, fakat şer’in doğrudan belirlediklerine uygun olmayı kastetmesi halinde yanlış olacağını, aynı zamanda sahâbeyi yanlışla düşmekle itham etme anlamı içereceğini belirterek bu noktayı vurgulamıştır. Gerçekten şer’e uygunluk denildiğinde şer’in cüz’î delillerine, yani özel düzenleme içeren naslara veya bunlardan hareketle ulaşılan sonuçlara uygun olma kastedilir ve cüz’î delillerden kalkarak bir hükme varmanın İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğunca kabul gören tek yolu kıyasdır. Şer’e ters düşmeme denildiğinde ise cüz’îlerden değil küllîlerden hareket etme söz konusudur. Başta istislah olmak üzere kısmen istislah ve sedd-i zerâ gibi anlayışlar küllîden hareketin bilinen önemli yollarını oluşturur.

Müctehidlerin re’yi genel olarak ichtihad ve bir bakıma bunun açılımı olmak üzere kıyas, istislah, istislah isimlerini alırken devlet başkanının ve yetki verdiği bazı devlet görevlilerinin re’yi siyaset adını almaktadır. Bu yönüyle siyaseti re’yden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Hatta adalet, maslahat ve akılla ilgili boyutu dikkate alındığında re’yin siyâset-i şer’iyyenin temellendirilebileceği en uygun zemin olduğu açıkça görülür. İbn Hazm’ın, sahâbe re’yini bağlayıcı ve kalıcı hüküm koyma amacı olmaksızın “daha âdil ve ihtiyatlı olanla hüküm verme” şeklinde tanımlarken yaptığı adalet vurgusunu İbn Kayyim el-Cevziyye, siyâset-i şer’iyyeyi “Allah ve resulünün emâre ve karîneler sayesinde ortaya çıkan adaletidir” şeklinde tanımlarken yapmaktadır. Yine re’yin mahiyetine ilişkin temel yaklaşımlardan birine göre re’yin “akıl yoluna göre davranmak” demek olması siyasetin cereyan ettiği alanın rasyonelliğiyle örtüşmektedir. Siyâset-i şer’iyyenin daha çok vahiy inmemiş konulara tahsisi, “Ben vahiy inmemiş konularda aranızda re’yimle hükmediyorum” hadisiyle bağlantılı görünmektedir (bk. RE’Y). Re’y

de tıpkı siyaset için söylendiği gibi yapı itibarıyla nötr ve sübjektif olduğundan siyasetin âdil, zalim kısımlarına ayrılması gibi o da “memduh” ve “mezmum” diye sınıflandırılmış, kıyas, istihsan, istislâh gibi icthad tarzları kabul edenlerce memduh re'y kapsamına dahil edilmiştir.

Hanefî fıkhdında had suç ve cezaları dışında yeni bir suç ve ceza ihdas etmenin veya mevcut bir cezayı ağırlaştırmanın siyaset olarak isimlendirilmesiyle genel ilke-den ayrılıp olayın özelliğine uygun bir sonuca varmanın istihsan diye adlandırılması arasında benzer bir mantık, hatta içerik benzerliğinin bulunduğu ve terimlerdeki farklılığın hükmün belirlenmesinde aktif rol alan kişi veya makamların konularının farklılığından, bazan da konular arasındaki farklılıktan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle istihsan salt bir hukukçu faaliyeti iken siyaset kamu otoritesinin bir işi olarak ortaya çıkmaktadır. Meselâ Hanefî ekolünde, üçüncü defa hırsızlık suçunu işleyen kimseye hırsızlık suçu için öngörülen ve ilk iki hırsızlık suçunda uygulanan şer'î cezanın artık uygulanmayıp bu kişinin tövbe edinceye kadar hapsedileceği yönündeki çözüm istihsan olarak nitelendirilmiş olup bu kullanımda istihsanın siyâset-i şer'îyye ile örtüştüğünde şüphe yoktur. Bu kişiye verilecek hapis cezasının müddetinin belirlenmesinin devlet başkanının görüşüne bırakıldığı belirtilmesi iki terimin zaman zaman örtüştüğünü / keşiştiğini teyit etmektedir. İstihsanı “maslahat ve adalete itibar etme” şeklinde tasvir eden Mâlikîler açısından ise bu örtüşme / keşişme daha belirgindir.

Siyasetin “adalet ve maslahat gibi genel ilkelerden hareket etme” şeklinde tanımlanması onun istislâh ile de sıkı bir ilişki içinde olduğunu göstermekte, hatta bazı durumlarda birbirinin yerine kullanılmasına açıklık getirmektedir. Tûfî'nin maslahat teorisiyle siyâset-i şer'îyyenin kavramsal çerçevesi arasında ciddi benzerlikler bulunması iki kavram arasındaki örtüşme ve keşişmeleri göstermesi açısından önemlidir. İmam Şâfî'nin istihsan ve istislâha şiddetle karşı çıkmasına mukabil bu mezhebin önde gelen fakihlerinden olan Cüveynî'nin istislâh teorisini kurgulaması ilkinin şeriata uygunluk, ikincinin şeriata ters düşmeme kriterinden hareket ettiği varsayılarak açıklanabilir.

Siyasetin örfle ilişkisini incelerken örfün iki farklı anlamını birbirinden ayırt etmek gerekir. Siyasetin, yaygın olarak “selim tabiatlarca hüsnükabul görmüş mâkul söz

ve davranışlar” anlamında kullanılan örfle ilgisi, dince belirlenmiş üst ilkeye aykırı olmamak şartıyla nerede olursa olsun bu örfü alıp içselleştirmesinin mümkün olmasıdır. Örfle amel konusunun orta dönemlerden itibaren fakihler tarafından belirgin bir şekilde gündeme getirilmesinde bu içselleştirme perspektifinin etkisi inkâr edilemez. Şunu da belirtmek gerekir ki örfün fıkıh literatüründe daha sık vurgulanmaya başlanmasıyla siyâset-i şer'îyye kavramının gelişimi arasındaki paralellik örf konusunda yapılan çalışmalarda gözden kaçırılmıştır. İkinci örfün kısaca “tavr-ı akl üzere kanun koyma” anlamında kullanımıdır. Siyasetin bu anlamdaki örfle irtibatını göstermek üzere Fâtih Sultan Mehmed dönemi tarihçisi Tursun Bey'in “tavr-ı akl üzere” tabiri ile Karâfî'nin “örfi icthad” terimleştirmesini ve bu iki tabir arasındaki örtüşmeyi hatırlamak yeterlidir. Örfün her iki anlamıyla da iç içeliği siyâset-i şer'îyyenin yasa ve töre ile bağlantılı olmasının bir sonucu olarak da görülebilir (töre-yasa ilişkisi hakkında bk. İnalçık, *Osmanlı Devleti*, s. 29). Burada işaret edilmesi gereken bir nokta da fıkhıta yaygın biçimde kullanılan birçok genel kaidenin siyâset-i şer'îyyeye dayanak teşkil edecek, hatta siyâset-i şer'îyyenin açılımı sayılabilecek nitelikte olmasıdır. Bunlar arasında, “Râiyye yani teb'a üzerinde tasarruf maslahatta menuttur” (*Mecelle*, md. 58) kaidesinin özel bir yeri vardır (diğer örnekler için bk. *Mecelle*, md. 17, 20, 22, 26-30, 36).

Şeriatın cüz'î delillerinden hareketle yapılmadığı için siyaset kapsamındaki düzenlemelerin şeriatın doğrudan düzenlediği alanlardan ayrı tutulmasına özen gösterilmiştir. Fukaha titizliğinden kaynaklanan bu ayrı tutma tercihi siyasetin seküler / laik / din dışı olarak nitelendirilmesini ve alternatif bir hukuk gibi görülmesini haklı kılmaz. Çünkü siyaset yoluyla yapılan düzenlemeler teorik olarak şeriatın küllî ilkelerine aykırı olmamak, mevcut özel düzenlemelerle doğrudan çelişmemek zordur. Şeriat siyasete hukukî olmaktan çok ahlâkî bir zemin teşkil etmekte, aynı zamanda onun ahlâkî sınırlarını tayin etmektedir. Siyaset yoluyla yapılan düzenlemelerin, şeriatın üstü idealleri çerçevesi içinde hem kalkış noktası hem yöntem itibarıyla rasyonel olarak nitelendirilmesi daha doğrudur. Nitekim Tursun Bey'in, “yani bu tedbir ol mertebe olmazsa belki müccerret tavr-ı akl üzere nizâm-ı âlem-i zâhir için, meselâ tavr-ı Cengiz Han gibi olursa sebebine izâfe ederler, siyâset-i sultânî ve yasağ-ı pâdişâhî derler ki örfümüz-

ce (urefamızca) ona örf derler” sözü siyasetin ve bu çerçeveye oturan örfi hukukun rasyonel temelini çok açık bir şekilde vurgulamaktadır. “Tavr-ı akl” denilerek akıl temelini oturtulan bu faaliyet esasında bir icthaddır. Ancak bu, fıkıh usulünde ele alınan anlamıyla şer'î icthad değil Karâfî'nin terimleştirmesiyle örfi icthaddır. Üst düzey yöneticinin (devlet başkanı, eyalet valisi, mezalim valisi / nâzırı) neyin insanlara zararlı, neyin zararsız olduğunu tesbit etmek için bu icthada başvurması kaçınılmazdır. Bu icthadda icthad edilen konunun mahiyetinin neyi gerektirdiğinin bilinmesi de ayrı bir önem arzeder. Fıkıh kendine özgü yöntem ve teknikleriyle ulaşamadığı boşlukları doldurması, çözümediği problemleri çözmesi yönüyle siyaset şeriatın alternatifini yaradık değil belki bir disiplin olarak fıkıhın yardımcısı veya tamamlayıcısı diye görülmelidir. Siyaset alanında gerek örfi icthadın baskın oluşu gerekse fıkıhın özgün yöntemlerinin dışında rasyonel başka yöntemlerin devreye giriyor olması, daha çok nasların açıklarını belirleme hususunda genelde kabul görmüş yöntemlerle ulaşılan sonuçları içeren fıkıh kitaplarının dışında “el-ahkâmü's-sultâniyye” adıyla farklı bir telif türünün doğmasını da açıklamaktadır. Tabii ki bu, fûrû-ı fıkıh literatürüyle el-ahkâmü's-sultâniyyeler arasında tedahül olmadığı anlamına gelmez.

**Siyâset-i Şer'îyye Temelinde Oluşan Kurumsal Yapılar: Mezâlim Nezâreti ve Hisbe.** İslâm hukukçuları kamu yönetimi ve hakların devlet eliyle takibi konusunda biri devlet başkanlığı (imâmet, hilâfet), diğeri yargı (kazâ) olmak üzere iki temel yetki alanını sistemleştirmiştir. Serahsî'nin adaletin izharı, zulmün ortadan kaldırılması, mazlumun hakkının zalimden alınması, hakkın hak sahibine ulaştırılması ve iyiliğin emredilip kötülüğün engellenmesi gibi işleri yargı makamına bağladığı dikkate alınırsa mezâlim nezâreti, hisbe vb. kurumların büyük ölçüde bu iki temel yetki alanının zaman içerisinde çeşitli sebeplerle genişlemesiyle ortaya çıktığı, siyaset veya siyâset-i şer'îyyenin de bu iki yetki alanında gerçekleşen genişlemenin genel adı olduğu söylenebilir. Fakihler bu alan genişlemesinin bir realite olduğunu inkâr etmedikleri gibi bunun gerekçeleri üzerinde durup şer'e muhalif olmadığını göstermeye çalışmışlardır (İbn Ferhûn, II, 153-155).

Kadının / hâkimin bakmaktan âciz kaldığı ve kendisinden daha yetkili kimselelerin baktığı davalar “mezâlim”, bunları karara bağlama işi / makamı genel olarak “na-

zar fi'l-mezâlim" veya "velâye fi'l-mezâlim" olarak adlandırılır. Daha çok devlet görevlilerinin haksızlık etmesinin söz konusu olduğu bu davalara kadıların bakamaz hale gelmeleri yöneticilerin ve halkın gitgide bozulduğunu, ceberut yöneticiler karşısında hâkimlerin zaman zaman çaresiz kaldıklarını göstermektedir. İbnü'l-Arabî'nin, nazar fi'l-mezâlimden bahsederken bunun sonraki valilerin / yöneticilerin gerek yönetimin gerekse halkın bozulması sebebiyle ihdas ettikleri garip bir yetki olduğunu dile getirmesi bu tesbiti destekler. Makrîzî'nin bunun Türkler tarafından "siyâset-i şer'iyye ile hükmetme" olarak adlandırılmış olduğuna dair tesbiti siyâset-i şer'iyyenin nazar fi'l-mezâlime büyük ölçüde tekbül ettiğini, en azından onunla bağlantılı biçimde ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Yerleşik yargılama usulünde ispat vasıtası olarak sadece beyyine ve ikrar kabul edilirken adaletin yerini bulmadığı yönünde kuvvetli bir kanaatin belirmesi vb. sebeplerle bu usulün aşılması ihtiyacı ortaya çıkmış ve siyâset-i şer'iyye temelinde oluşan mezâlim yargılamasında belirtilen amaç uğruna karîne ve emâreler de dikkate alınmıştır. Sorgulama sırasında korkutma ve tehdit yoluna başvurulması da böyledir. Yargının görev ve yetkileriyle mezâlim velâyetinin görev ve yetkileri mukayese edilip aradaki farklar değerlendirildiğinde bu durum daha açık bir şekilde görülür. Bazı fakihlerin, yargıdan farklı olarak mezâlim nezâretine atfedilen görev ve yetkileri doğrudan yargıya atfetme eğiliminde olmaları veya mezâlim nezâretinin esasen yargının içinde olduğunu vurgulamaları bu tesbiti değiştirmez; zira bu bakış açısı esas alındığında da belirtilen amacı gerçekleştirmek üzere kurumlar ihdas edildiği söylenemese bile yargının görev ve yetkilerinin genişlemesinden ve ispat yollarının çeşitlenmesinden söz edilmesi gerekir (yargı ile mezâlim nezâreti arasındaki farklar konusunda bk. a.g.e., II, 147; ayrıca bk. MEZÂLİM).

Yine iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün engellenmesi sorumluluğunun kurumsallaşmasından ibaret olan hisbe velâyetine ve hisbe yetkilisi demek olan muhtesibin görevlerine bakıldığında bu kurumla siyâset-i şer'iyye arasındaki bağ kolayca anlaşılır. Meselâ gemilere istiap haddinden fazla yük yüklenmesine engel olmak, yol güzergâhlarında insanlara zarar veren şeyleri kaldırmakla görevli olan muhtesib neyin zararlı, neyin zararsız olduğunu belirlerken ictihad edecektir; fakat bu ictihad

şer'an değil örfe sabit olmuş bir asıldan hareketle yapılacak, yani muhtesibin ictihadı müctehidin ictihadından farklı olacaktır. Karâfi muhtesibin ictihadını örfi ictihad olarak isimlendirmektedir. Bu ictihad aslında yargı dışında kalan diğer yetki alanlarındaki ictihadı da tanımlar.

Siyâset-i şer'iyyenin mezâlim nezâreti ve hisbe gibi kurumsal yapılarla ve adaletin gerçekleştirilmesi düşüncesiyle yakın ilgisine dikkate alındığında süreç içerisinde ortaya çıkan ve adaleti gerçekleştirme amacıyla yönelik olan dârü'l-adl, adaletnâme, hükûmet-i adl gibi kavram ve kurumların siyâset-i şer'iyye kapsamında değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Ancak mezâlim nezâretiyle belirtilen konularda büyük ölçüde mutabakat içeriyor olması siyâset-i şer'iyyenin onunla özdeşleştirilmesini gerektirmez. Tanımlarına ve gelişim çizgisine bakıldığında siyâset-i şer'iyyenin ondan daha geniş bir muhtevaya sahip olduğu görülmektedir. Özellikle siyâset-i şer'iyyenin, "Hükümdarın (hâkim), gördüğü bir maslahat gerekçesiyle hakkında cüz'î bir delil bulunmayan bir şeyi yapmasıdır" şeklindeki tanımı bu genişliği göstermektedir. Bu tanım, Osmanlılar'daki örfi hukuk tatbikatının ve bu çerçevede ortaya çıkan kanunnâmelerin de siyâset-i şer'iyye kapsamında düşünülmesi gerektiği tezini teyit eder. Siyaset teriminin aslını oluşturduğu ileri sürülen yasa kelimesinin Osmanlılar'da yasa ve yasak şeklinde (yasağ-ı pâdişâhî) devam ettiği burada hatırlanmalıdır.

**Amacı ve İşlevi.** Siyâset-i şer'iyyenin amacı adaletin gerçekleştirilmesi, haksızlığın yapanın yanına bırakılmaması, hakkın hak sahibine ulaştırılması, kimsenin haksızlığa uğratılmaması ve kamu yararının sağlanması şeklinde özetlenebilir. İbn Âbidîn'in, "Âlemin bekası için fesad unsurlarının ortadan kaldırılması, şeriatın iman kaidelelerinden sonra en önemli ilkesini teşkil eder" sözünde (*Reddü'l-muhtâr*, IV, 15) ifadesini bulan âlemin bekası fikrine fakihler tarafından atfedilen önem sebebiyle hukukun katı bir şekilde uygulanmasının adaleti gerçekleştiremediği, cüz'î planda hukukun gereği yerine gelse bile daha geniş çerçevede rahatsızlık ve sıkıntıların doğabileceği durumlarda ara çözümlere başvurma veya ilâve düzenlemeler yapma anlamına gelen siyâset-i şer'iyyeye olumlu bakılmalıdır. Daha geniş çerçevede tabiri, aile ve akrabalık ilişkilerinden başlamak üzere bütün toplumsal ilişkileri içine alacak bir genişlikte anlaşılmalıdır. Belirtilen amaç doğrultusunda olmak üzere siyâ-

set-i şer'iyyenin işlevleri arasında kanun boşluklarından yararlanarak haksızlık yapılmasının önüne geçilmesi zikredilebilir. Suçun ispatındaki zorluğun birtakım haksızlıklara yol açması durumunda adaletin siyaset-i şer'iyye yoluyla telâfisi cihetine gidilmesi buna bir örnek teşkil eder. Yine şibh-i amd yoluyla adam öldüren kimseye kabul gören hukukî çerçeve içerisinde kısas cezası verilemezken bunu alışkanlık haline getiren kimseye kamu otoritesince siyaseten ölüm cezası verilmesi mümkün görülür (Ömer Hilmi, s. 8).

Siyâset-i şer'iyyeye, hukukun genel kabul gören kural ve yöntemleri çerçevesine dahil edilmesi zor veya imkânsız görünen bazı rivayetleri izah etmek veya ilk dönem uygulamalarını temellendirmek gibi bir işlev de yüklenmiştir. Meselâ livâtayı mahiyet olarak zinadan farklı gören fakihler bu suça zina için öngörülen cezanın değil ta'zîr cezası verilmesi gerektiği kanaatindeydi. Ancak ta'zîr cezasının had cezası miktarına ulaşmayacağı kuralıyla bir hadiste livâta yapanlar için ölüm cezasının öngörülmüş olması ve sahâbenin de bu yönde görüş bildirmesi arasındaki uyumsuzluğu gidermek üzere bu ceza sonrakiler tarafından siyaseten verilmiş bir hüküm olarak değerlendirilmiştir. Zina eden bekârlara Kur'an'da öngörülen celd cezasına Hz. Peygamber'in ilâve ettiği sürgün cezası da Hanefîler tarafından siyasete hamledilerek açıklanmıştır. Yine ilgili hadislerden hareketle kadınların gerek savaş esnasında gerekse dinden dönmeleri durumunda öldürülmeyeceğini kurala bağlayan Hanefîler, Hz. Ebû Bekir'in bu kurala uymayan bazı uygulamalarını ve Hz. Ömer'in yalancı şahitlik yaptığı anlaşılan bir kimseye kırk değnek vurdurup yüzünü siyaha boyattığı ve teşhir ettirdiği yönündeki rivayeti de "alâ tarîkı's-siyâse" diyerek siyasete hamletmişlerdir (Serahsî, XVI, 145). Ancak bu işlev kimi zaman mevcut yönetimlerin, hukukun genel kabul gören kural ve yöntemleri çerçevesine dahil edilmesi zor veya imkânsız olan uygulamalarını meşrulaştırma yönünde de işletilmiştir. Öte yandan özellikle akrabalar arasındaki uyumsuzluklarda yargı süreci işletilerek davanın kesin bir karara bağlanmasının kin ve nefreti besleyeceği ve daha olumsuz sonuçlara yol açacağı endişesinin kuvvetlenmesi durumunda yargı dışında alternatif çözüm yollarının aranması da siyâset-i şer'iyye kapsamında değerlendirilmiştir. Hz. Ömer'in, "Akrabalar arasındaki husumetleri yargı kararına bağlamayın, başka bir

yolla sulh olmalarını sağlayın” şeklindeki tâlimatı da bu çerçeveye oturmaktadır.

**Özellikleri.** Siyâset-i şer'iyenin temel özellikleri şunlardır: 1. Siyaset, genel olarak şer'in doğrudan düzenlemediği konularla ilgili düzenleme ve uygulama yapma yetkisi olup bu yetki ceza hukukuyla sınırlı değildir. Mubah alanla ilgili birtakım kısıtlayıcı hükümler konması, (Osmanlılar'da nikâhların kadı iznine bağlanması gibi) bazı hukukî işlemler için şekil şartının getirilmesi siyaset kapsamında değerlendirilebilir. 2. Siyaset alanı şeriatın küllî ilke ve amaçları içerisinde yer alır ve teorik olarak bu ilkeler ve amaçlarla denetlenir. Dolayısıyla bu alandaki düzenlemeleri, meselâ Osmanlı örfî hukukunu ve Osmanlı kanun-nâmelerini seküler / laik diye nitelendirmek doğru olmaz. Çünkü siyaset alanı her ne kadar şer'in cüz'î delillerinden hareketle düzenlenmiyorsa da din / şeriat bu tür düzenlemeler için bir üst ilke görevi görmekte, onun nihaî sınırlarını belirlemekte ve onu denetlemektedir. Dinin dışlanmayıp bir üst ilke olarak kabul edildiği bir yapının bilinen anlamıyla seküler diye nitelendirilmesinin yanlış olacağı gibi siyaseti ülü'l-emrin şer'î cezaları infaz yetkisine hasretmek de eksik ve yanlıştır. 3. Siyaset akfî bir temele oturur. 4. Değişen maslahatlar üzerine bina edildiği için siyaset gereği verilen hükümler değişkendir. Bu hükümlerin zaman ve mekân değişimleri uyarınca yeniden düzenlenmesi bir imkân olmanın ötesinde gerekli hallerde bir zorunluluktur. 5. Siyaset gereği yapılan cezaî düzenlemeler zecr ve te'dib içeriği taşır. Hafif bir ceza ile kaldırılabilir bir mef'edet için daha ağır bir ceza düzenlemek adaletin sağlanması ekseninde hareket eden siyâset-i şer'iyenin dışına çıkmak ve sınırı aşmak olur. Siyaseten başvuru cezalar arasında hapis cezası ve bazı malî cezalar sayılabilir. Şer'in genel kurallarına göre bir kimsenin işlediği suç onun malını başkalarına mubah hale getirmez. Fakat devlet başkanının uygun görmesi halinde İslâm'ın ilk dönemlerinde mevcut iken sonra neshedilen malî ceza uygulanabilir. Sanığı konuşturmak için tehdit etmek ve korkutmak da böyledir. Hapis cezası da şer'an öngörülüşü asfî bir ceza olmayıp siyaseten verilmiş bir cezadır. İslâm hukuk tarihindeki kavramları ve kurumları incelerken bu ayırımın göz önünde tutulması, İslâm hukukunun mahiyetinin ve yapısının doğru anlaşılması açısından çok önemlidir. 6. Siyaseten bir hükmün verilmesi için bir suçun vuku bulması beklenmez. Aksine fesada yol açma potansiyeli olan bir şey

önceden yasaklanabilir. Hz. Ömer'in, yaksıklılığı sebebiyle kadınların aşırı ilgisine muhatap olan Nasr b. Haccâc'ı tedbiren başka bir beldeye göndermesi gibi uygulamaların ve Osmanlılar'daki kardeş katli uygulamasının temel teorik dayanağı budur. Siyasetin bilhassa son iki özelliği kötüyü kullanmalara, işkence vb. aşırılıklara kapı aralayacak bir muhtevaya sahiptir ve bu kötüyü kullanımların bazı örnekleri görülmüştür (siyâset-i şer'iyenin bu açıdan değerlendirilmesi için bk. Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset-Hukuk İlişkisi*, İstanbul 1999, s. 153-181; Taner Akçam, *Siyasi Kültürümüzde Zulüm ve İşkence*, İstanbul 1995). Ancak genelde fukahanın, özeldede şeyhülislâmların veya benzer konumdaki müftülerin siyâset-i şer'iyeye uygulamalarını denetleme ve kötüyü kullanımları önlemede teorik açıdan yetkili olduklarını söylemek gerekir.

**Değerlendirme.** Hakkındaki teorik açıklamalar ve fıkıh tarihindeki uygulamaları dikkate alındığında siyâset-i şer'iyenin, nasların yorumlanmasında başvuru metodolojik bir ilke olmaktan ziyade kanun boşluklarının doldurulmasında ve kanundaki kötüyü kullanılmasında mümkün açıkların kapatılmasında başvuru rasyonel bir ilke olarak değerlendirilmesi daha doğru olur. Siyâset-i şer'iyenin asıl önemi, toplumun / ümmetin yapısı itibariyle dünyevî olan ihtiyaçlarının karşılanması konusunda aklın merkeze konularak üst ilkenin din tarafından çizildiği geniş bir hareket kabiliyeti vermesidir. Bu özelliği müslüman bilginlere devlet idaresi, adaletin ve asayişin sağlanması, insanların refah düzeyinin artırılması gibi konularda başka örf-lerden ve kültürlerden istifade etmeleri, başka kültürlerdeki yararlı düzenlemeleri alıp içselleştirmeleri imkânını vermiştir. Bu teorik imkân, müslümanlara ana istikamet ve eksenden sapmadan özellikle sözü edilen alanlarda olmak üzere dinamik ve değişikliklere kapalı olmayan bir toplumsal yapıyı kurma ve koruma yolunu açmaktadır. Hz. Ömer zamanından başlamak üzere Osmanlılar'ın son zamanlarına kadar dış kültürlerden faydalanma kapısını açan anlayış budur. Günümüzde iktisadî, siyasî, adlî, idarî vb. alanlardaki düzenlemelerle hak ve adaletin yerini bulması, toplumsal ilişkilerde sükûn ve asayişin hâkim olması, insanların refah düzeyinin yükseltilmesi, kısaca insanların yararının gerçekleştirilmesi yönündeki her türlü düzenlemenin bunların mahiyetleri neyi gerektiriyorsa o şekilde yapılması, hatta bilimsel ve tek-

nolojik gelişme yolundaki faaliyetlerin siyâset-i şer'iyeye kapsamında düşünülmesi mümkündür. Bu tür düzenlemelerde akıl, mantık ve fayda düşüncesinin yer alması, birçok araştırmacıyı bu düzenlemelerin laik karakterde olduğunu söylemeye itmiştir. Bu düzenlemelerin üst ilkesinin din tarafından belirlenmiş olduğu noktasını dikkate alanlar ise düzenlemelerin şer'î olduğunu ileri sürmüştür. Bunların her ikisi esas itibariyle bir hakikatin farklı açılardan yapılmış değerlendirmesidir. Söz konusu düzenlemeler, belirleyici ilke din olarak konduğunda şer'î olarak görülürken belirleyici ilke akıl olarak konduğu zaman laik olarak nitelenmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 664-665; Ebû Ya'lâ el-Ferârî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1403/1983, s. 20, 28, 35, 36, 39, 74, 76, 80, 83, 90, 260, ayrıca bk. tür.yer.; Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 145; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr* (nşr. Mahmûd Ebû Dakika), İstanbul, ts. (Pamuk Yayınları), s. 612, 613, 617; Şehâbeddin el-Karâfî, *ez-Zâhire* (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, X, 5-58; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkâ'in* (nşr. Tâhâ Abdürrâûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye), IV, 372-379; a.mlf., *et-Turuku'l-hükmiyye* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye), s. 4-5, 12-14; Ali b. Muhammed el-Huzâî, *Tahrîcü'd-delâli'ti's-sem'îyye* (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 275-276; Burhâneddin İbn Ferhûn, *Teb-süratü'l-hükâm* (nşr. Tâhâ Abdürrâûf Sa'd), Kahire 1406/1986, II, 132-366; Alâeddin et-Trablûsî, *Mu'înü'l-hükâm*, Kahire 1393/1973, s. 169-213; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Kahire), V, 28, 40, 43; VI, 534, 535; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, IV, 75-76; Doğan Şeyh el-Muhammedî, *el-Mukaddimetü's-sultânîyye fi's-siyâseti's-şer'îyye* (nşr. Abdullah M. Abdullah), Kahire 1997; Tur-sun Bey, *Târîh-i Ebû'l-Feth* (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 12; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'îk* (nşr. Zekeriyâ Umeyrât), Beyrut 1418/1997, V, 17, 18, 118; İbrâhim b. Yahyâ Halife (Dede Efendi), *es-Siyâsetü's-şer'îyye* (nşr. Fuâd Abdülmün'im), İskenderiye, ts. (Müessesetü şebâbî'l-câmia); İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Kahire), IV, 14-16, 76, 103; V, 503; Ömer Hilmi, *Mi'yâr-ı Adâlet*, İstanbul 1301, s. 8; *Mecelle*, md. 17, 20, 22, 26-30, 36, 58; J. Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş* (trc. Mehmet Dağ – Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 64, 94, 97-101, 192; Abdüvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'îyye*, Beyrut 1987; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahli-leri*, İstanbul 1990, I, 51-54, 102-105; Ahmed Fethî Behnesî, *el-Mevsû'atü'l-cinâ'îyye fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut 1412/1991, III, 253-262; Abdüsselâm M. Şerif el-Âlim, *Nażariyyetü's-siyâseti's-şer'îyye ed-davâbi't ve't-tatbikât*, Bingazi 1996; Halil İnalıcık, *Osmanlı Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul 2000, s. 29, 121-122; a.mlf., "Osmanlı Hukukuna Giriş", *SBFD*, XIII (1958), s. 102-126; Cemile Abdülkadir Şa'bân er-Rifâfî, *es-Siyâsetü's-şer'îyye 'inde'l-imâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, Amman 2004; Ca'fer b. İdris el-Kettânî, *ed-De-vâhi'l-medhiyye li'l-fırakî'l-mahmiyye* (nşr. M.

Hamza b. Ali el-Kettânî – Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Kettânî), Beyrut 1426/2005; Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 2005, s. 69-82, 137-143; Mohammad Hashim Kamali, "Siyasah al-Şharîyah (The Policies of Islamic Government)", *IIU Law Journal*, I/1, Selangor 1988, s. 139-164; Adnan Koşum, "İslâm Hukukunda Siyaset-i Şer'îyye Kavramı", *İslâmî Araştırmalar*, XVI/3, Ankara 2003, s. 350-358; C. E. Bosworth, "Siyâsa", *EP* (İng.), IX, 693-694; I. R. Netton, "Siyâsa", a.e., IX, 694; F. E. Vogel, "Siyâsa", a.e., IX, 694-696.



H. YUNUS APAYDIN

## SİYASETNÂME

( سياستنامه )

Devlet yönetimine dair eserlerin ortak adı.

Arapça **siyâset** (insan topluluklarını yönetme, devlet işlerini yürütme sanatı, politika) kelimesiyle **Farsça nâme** (mektup, yazı) kelimesinden meydana gelen **siyâset-nâme** "devlet adamlarına siyaset sanatı hakkında bilgi vermek, devlet yönetiminde dikkat edilmesi gereken hususlara dair tavsiyelerde bulunmak amacıyla yazılmış kitap veya bu kitapların oluşturduğu tür" anlamında kullanılır. Bu eserlere devlet başkanları için yazılmışsa "naşihatü'l-mülûk, âdâbü'l-mülûk, tuhfetü'l-mülûk, ahlâku'l-mülûk, enisü'l-mülûk", vezir, emir veya diğer devlet adamlarına yönelikse "naşihatü'l-vüzerâ, tuhfetü'l-vüzerâ, mir'âtü'l-vüzerâ" gibi adlar da verilmiştir.

Siyâsetnâmelerde devlet yönetiminin temel ilkeleri, devlet başkanında bulunması gereken başlıca özellikler, yönetimde dikkat edilmesi veya kaçınılması gereken hususlar, devlet görevlilerinin tayin ve denetimleri, beytülmâl idaresi, devletler arası ilişkilerde uyulması gereken kurallar, hükümdarın Allah'a ve halka karşı sorumlulukları, devletin ayakta kalmasının temel şartları gibi konular üzerinde durulur. Konuların işlenişinde teorik yaklaşımın yanı sıra pratik hayata yönelik hususlara ağırlık verilir. Âyetler, hadisler ve hikmetli sözler, meşhur hükümdarların, halife ve sultanların söz ve davranışlarından örnekler kaydedilerek yöneticilere tavsiyelerde bulunulur. Bu konulara genel âdâb, ahlâk ve tasavvufa dair eserlerle nasihatnâmelerde de yer verildiği görülmektedir. Âdâb literatürü içerisinde (bk. ÂDÂB) özellikle âdâbü'l-mülûk ve âdâbü'l-vüzerâ türü eserler birer siyâsetnâmedir.

İslâm dünyasında hicretin ilk asırlarından itibaren devlet yöneticilerine tavsiye ve öğütleri ihtiva eden siyâsetnâmeler kaleme alınmıştır. Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-

lerde vurgulanan devlet yönetimine dair temel ilkeler (ülû'l-emre itaat, adalet, ehliyet, doğruluk, halka güzel muamele, zulüm ve haksızlıktan kaçınma vb.), Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn devri başta olmak üzere çeşitli dönemlerde gerçekleştirilen uygulamalar, siyasî ve idarî mektuplar, sözlü rivayetler bu eserlerin başlıca kaynaklarıdır. Devlet yönetimine dair eski Yunan, Hint, İran ve Çin kültürlerine ait kitaplar veya nasihatnâmeler de (pendnâme) bu eserlerin kaynakları arasında önemli bir yer tutar. Sanskritçe'den Pehlevîce'ye tercüme edilen *Pançatantra*'nın (beş düşündürücü makale, söz, nasihat) Abbâsîler döneminde İbnü'l-Mukaffa' tarafından *Ke-lîle ve Dimne* adıyla yapılan Arapça çevirisi, yine İran kültüründe yaygın olan "andarznâme" (pendnâme) adlı nasihat kitapları, eski Yunan filozoflarından Eflâtun ve Aristo'nun devlet felsefesine dair görüşleri bunların başında gelmektedir.

Hz. Ali'nin Mısır valisi Mâlik el-Eşter en-Nehaî'ye gönderdiği rivayet edilen, görevi sırasında uyması gereken kuralları en ince ayrıntılarına kadar anlattığı hacimli mektup (Hz. Ali: *Nehcü'l-belâga*, s. 304-318) İslâm tarihinde siyâsetnâmenin ilk örneklerindedir. Emevîler döneminin sonlarına doğru Hişâm b. Abdülmelik devrinde eski Yunan ve İran kültürlerine ait bazı eserler Arapça'ya çevrilmiştir. Bu eserlerin mütercimlerinden biri olan Mevlâ Ebü'l-Alâ Sâlim, Horasan'da ortaya çıkan karışıklıklara çözüm bulmak amacıyla burada görev yapan valiler için *Kitâb ii's-siyâseti'l-âmmiyye* adıyla bir risâle kaleme almıştır. Abdülhamid el-Kâtib'in son Emevî hükümdarı II. Mervân adına oğlu Abdullah'a yazdığı, siyasî ve askerî öğütler içeren '*Ahdü Mervân ilâ İbnihî 'Ubeydillâh (Risâletü 'Abdillhamid el-Kâtib fi naşihati veliyyi'l-âhd)*' adlı risâle de Arap edebiyatında ilk siyâsetnâmeler arasında yer almaktadır.

İbnü'l-Mukaffa'nın Abbâsî Halifesi Mansûr için yazdığı *Risâletü's-şahâbe (Risâletü's-siyâse, Risâletü'l-Hâşimiyye)* siyasî, idarî, askerî, malî, adlî ve içtimai aksaklıkları ve bunların çözümüne dair tavsiyeleri, sarayın iç sorunlarını, halifenin vezir, vali ve emirlerin seçimine dikkat etmesi gereken hususları, halkın saraydan beklentilerini açık bir dille ifade eden islahat programı niteliğinde önemli bir mektuptur. İbnü'l-Mukaffa' *el-Edebü'l-kebîr* ve *el-Edebü's-şagîr* gibi eserlerinde de hükümdar, vezir ve valilerin idarî ve siyasî davranışlarından, yönetimde uyulması gereken kurallardan bahsederek ahlâkî öğüt-

lere, vecize ve hikmetli sözlere yer vermiştir. İbnü'l-Mukaffa', hemen hepsi siyâsetnâme yazarları tarafından kaynak gösterilen çok sayıda tercüme ve telif eseriyle siyâsetnâme geleneğinin ilk öncülerinden sayılmaktadır.

Horasan Valisi Tâhir b. Hüseyin'in Halife Me'mûn tarafından 206 (821) yılında el-Cezîre ile birlikte Suriye ve Mısır valiliğine tayin edilen oğlu Abdullah b. Tâhir'e yazdığı mektup bir yöneticinin dikkate alınması gereken prensipleri bütünüyle ihtiva etmesi açısından önemlidir. Me'mûn bu mektubu çok beğenip bir nüshasını kendisi almış, ayrıca çoğaltılarak valilere ve diğer yöneticilere gönderilmesini emretmiştir (Taberî, VIII, 582-591). Siyâsetnâme türünün karakteristik özelliklerini taşıyan ilk örneklerden biri de Câhiz'in *et-Tâc fi ahlâki'l-mülûk* adlı eseridir. Mukaddimeden sonra dört bölümden oluşan eser Halife Mütevekkil-Alellah'ın veziri Feth b. Hâkân'a ithaf edilmiştir. Saray âdâbı, hükümdarın, yakınlarının ve çocuklarının davranışları, özellikle nedimlerin dikkat etmesi gereken hususlar, elçilerin gönderilmesi ve kabulü gibi konuları ihtiva eden eserde sık sık Sâsânî hükümdarlarından, Emevî ve Abbâsî halifelerinden örnekler verilmiştir. Siyaset ve devlet idaresi konusunu felsefî açıdan ve idealist bir bakışla ele alan Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* adlı eserini Eflâtun'un *Devlet*'inde anlattığı ütopyik devlet düzenine benzer bir düşünceyle yazmıştır. Onun *es-Siyâsetü'l-Medeniyye'si (Mebâdü'l-mevcûdât) el-Medînetü'l-fâzıla* kadar sistematik olmakla birlikte onu tamamlar niteliktedir. Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin Hârizm'de hüküm süren Me'mûniler'den II. Me'mûn'a ithaf ettiği *Âdâbü'l-mülûk* adlı eserde devlet başkanının önemi ve ona itaatın gerekliliği, devlet yönetiminde uyulması veya kaçınılması gereken hususlar, vezir, vali gibi devlet adamlarının tayininde ölçüler, ordunun sevk ve idaresi gibi konular örneklerle ele alınmaktadır.

Bir siyaset ve ahlâk teorisini olan Mâverdü'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinde siyaset ve devlet idaresi konusu nazarı olarak ele alınmıştır. Selçuklu Devleti'nin kuruluşu sırasında Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh tarafından Tuğrul Bey'e elçi olarak gönderilen Mâverdü sultanın yanında uzun süre kalmış ve dönüşünde halifeye bir rapor sunmuştur. Mâverdü sultanlara siyaset sanatını öğreten eserler de kaleme almıştır. Onun *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer fi ahlâki'l-melik ve siyâseti'l-mülk* adlı eseri din-devlet ilişkileri, ba-



yındırılık, asayiş, askerî ve malî yapılanma gibi görevleri, âdil yönetimin temelleri, devlet başkanlarının yardımcıları ve görevleri ile halkla ilişkiler konularını içermektedir. *Qavânî'nü'l-vizâre ve siyâsetü'l-mülk* (Edebü'l-vezîr) adlı eseri ise vezirliğin genel kurallarından bahsetmektedir. Mâverî'ye nisbet edilen *et-Tuhtetü'l-mülkiyye fi'l-âdâbi's-siyâsiyye* ve *Naşîhatü'l-mülûk* adlı kitaplar pratik amaçlarla sultanlara siyaset sanatını ve ahlâkını öğreten eserlerdir.

Endülüslü hadis ve fıkıh âlimi İbn Ebû Rendeke *et-Turtuşî'nin* siyâsetnâme türünün belli başlı örnekleri arasında sayılan *Sirâcü'l-mülûk* adlı eseri Fâtîmî Halifesi Âmir-Biahkâmîllâh'ın veziri Me'mûn el-Batâihî'ye ithaf edilmiştir. Altmış dört bölümden meydana gelen eser müellifin siyaset, tarih, ahlâk felsefesi vb. konulardaki çeşitli görüşlerini ve bunlarla ilgili rivayetleri ihtiva etmektedir. Ebü'l-Ferec İbn-ü'l-Cevzî'nin Halife Müstazî-Biemrillâh'a ithaf ettiği *el-Mişbâhu'l-mudî' fi hilâfeti'l-Müstazî* adlı eser on yedi bölümden oluşmaktadır. Hilâfetin önemi, nasihatın faydaları, adaletin fazileti ve zulmün kötülüğü, devlet başkanının Allah'a ve halka karşı sorumlulukları, ulemâ ile ilişkiler, devlet gelirlerinin yönetimi, Hulefâ-yi Râşidîn ve Abbâsî halifelerinin örnek davranışları, halifelerin irşad edici sözleri ve kendilerine yapılan nasihatler, ayrıca zühd ve takvâ kitapta ele alınan başlıca konulardır.

Gazneliler hânedanının ilk hükümdarı Sebük Tegin'in çocuklarının iyi yetişmesi ve başarılı birer hükümdar olmalarını sağlamak amacıyla yazdığı *Pendnâme* de siyâsetnâme türünde bir eserdir. Yûsuf Has Hâcib'in 462 (1069-70) yılında Karahanlı Hükümdarı Tavgaç Uluğ Buğra Han'a takdim ettiği *Kutadgu Bilig* siyasî yol göstericilik yanında ahlâkî, felsefî ve içtimâî konuları da içermektedir. Eserde yazar bilge kişi Ay-Toldî ile hükümdar Kün-Toğdı'yı konuşturur. Ay-Toldî hükümdara veciz ve hikmetli öğütler verir (bk. KUTADGU BİLİĞ).

Selçuklular'ın İslâm dünyasında geniş bir hâkimiyet sahası oluşturdukları XI. yüzyılın ortalarından itibaren siyâsetnâme telifinde önemli bir artışın olduğu görülmektedir. Selçuklular'ın siyaset, kültür ve medeniyet yönünden gelişmiş oldukları Büyük Selçuklu sultanları Melikşah, Sencer, Eyyübî Devleti'nin kurucusu Selâhaddin-i Eyyübî ve Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad dönemlerinde bu tür eserlere sıkça rastlanmaktadır. Bunun bir sebebi, muhtemelen devlet adamları ve âlim-

lerin yükselme dönemlerinin ardından ortaya çıkacak iç ve dış tehlikelere karşı sultanları uyurma ihtiyacı duymalarıdır.

Büyük Selçuklular döneminin en meşhur siyâsetnâmesi ünlü vezir Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme* (Siyerü'l-mülûk) adlı Farsça eseridir. Devlet kurumlarının teşekkülü, işleyişi, aksayan tarafları, alınacak tedbirler, kurumlara işlerlik kazandırmak için yapılması gereken düzenlemeler hakkında bilgiler içeren eseri Nizâmülmülk, Melikşah'ın bilginlerden, bürokratlardan ve vezirlerden ülkeyi en iyi şekilde idare edebilmesi, din ve dünya işlerinde gerekli tedbirleri alması, kendi hayat düsturlarını, siyâsî, içtimâî ve dinî davranışlarını ayarlayabileceği bir kitap yazmalarını istemesi üzerine kaleme almıştır. Elli bir fasıldan oluşan eser türün en güzel örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir (DİA, XXXIII, 195-196).

Selçuklu egemenliği sınırları içinde yazılan diğer bir siyâsetnâme, Ziyârî Hükümdarı Keykâvus b. İskender'in 475 (1082) yılında oğlu Gîlân Şah için kaleme aldığı *Qabusnâme* (Nasîhatnâme) adlı eserdir. Bir mukaddime ile kırk dört bölümden oluşan eserde sultan, vezir ve diğer devlet adamlarının görevleri, padişahlara itaat, beyler katındaki davranışlar, yazıcılık ve münşilik, padişahlara ve vezirlere ilişkin gelir kaynaklarıyla devletin diğer gelirleri ele alınmış, devletin korunması için önem verilmesi gereken silâhlı güçlerin nasıl oluşturulması gerektiği konularında tavsiyelerde bulunulmuştur. Sultan, vezir ve diğer devlet adamlarının görevlerinin yanı sıra çeşitli konularda nasihat, görgü kuralları, eğitim ve ahlâk, ilimler, meslekler gibi sosyal ve kültürel yaşama ilişkin hususlara değinilmiştir. Keykâvus ayrıca kendi tecrübeleri yanında eski İran hükümdarlarından ve Yunan filozoflarından veciz sözler, Gazneli, Büveyhî ve Selçuklu dönemi tarihinden örnek hikâyeler nakletmiştir. Avfî *Cevâmî'u'l-hikâyât* ve *levâmî'u'r-rî'âyât*'ında, Senâî *Hadîkatü'l-ıhâkîka*'sında, Gaffârî *Nigâristân*'ında, Nizâmî-i Gencevî *Hüsrev ü Şîrin*'inde, Ferîdüddin Attâr *Esrârname* ve *Manîku't-ı tayr*'ında, ayrıca birçok edebiyat, tarih ve din âlimi eserlerinde *Qabusnâme*'den nakiller yapmışlardır. Farsça nesrin seçkin örneklerinden biri olan *Qabusnâme* Türkçe'ye ve çeşitli dillere çevrilmiştir (bk. DİA, XXV, 357).

Gazzâlî'nin *Naşîhatü'l-mülûk*'ü Selçuklular'ın idaresi altındaki Bağdat'ta yazılmış ve muhtemelen Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'a veya Melik Sen-

cer'e takdim edilmiştir. Siyâsetnâme türünün en önemli örneklerinden biri olan eserin mukaddimesinde sultana dinî nasihatler verilmekte ve çeşitli inanç konuları açıklanmaktadır. Ardından gelen yedi bölümde devlet başkanının görevleri, sahip olması gereken ahlâkî özellikler ve yönetim esasları, vezirlerin görevleri ve özellikleri, kâtiplerin önemi ve nitelikleri üzerinde durulmuş, hikmet, akıl ve kadın konularında çeşitli görüş ve değerlendirmelere yer verilmiştir. Farsça kaleme alınan eserin *et-Tibrü'l-mesbûk fi naşîhati'l-mülûk* adlı Arapça çevirisi daha meşhurdur (bk. NASİHATÜ'L-MÜLÜK).

Ahmed b. Sa'd b. Mehdi ez-Zencânî'nin Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'a ithaf ve takdim ettiği *el-Letâ'ifü'l-'Alâ'iyye fi'l-fezâ'ili's-seniyye* adlı on bölümden oluşan eserde devlet başkanı, vezirler, vali ve kadılar ile diğer devlet görevlilerinin temel özellikleri, devlet yönetiminde dikkat edilmesi gereken idarî, siyasî ve ahlâkî hususlar gibi konular üzerinde durulmuş, ayrıca Hulefâ-yi Râşidîn, Emevî ve Abbâsî halifeleri, eski İran hükümdarları ile Zülkarneyn ve Efrâsiyâb gibi hükümdarlardan bahsedilip onların hikmetli söz ve davranışlarından örnekler verilmiştir.

Kübrevî şeyhi Necmeddîn-i Dâye'nin *Mirşâdü'l-'ibâd mine'l-mebde' ile'l-me'âd*'ı tasavvufî bir eser olmakla birlikte aynı zamanda siyâsetnâme literatürü içinde zikredilmektedir. Eserin beşinci bölümünün bir kısmı sultan, vezir ve diğer idarecilerle ilgilidir. Necmeddîn-i Dâye 1221 yılında Kayseri'de I. Alâeddin Keykubad ile görüşmüş ve eseri Anadolu'da 1223'te tamamlayıp sultana takdim etmiştir. Anadolu Selçukluları devrinde yazılmış siyâsetnâmelerin diğer bir örneği Nizâmeddin Yahyâ b. Saîd b. Ahmed'in *Kitâbü Hadâ'iki's-siyer fi'âdâbi'l-mülûk* adlı Farsça eseridir. Sultan I. Alâeddin Keykubad'a takdim edilen kitabın müellifi hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Müellifin mukaddimede verdiği bilgiler Sultan I. İzzeddin Keykâvus ve I. Alâeddin Keykubad devirlerinde melikü'ş-şuarâ makamında olan Nizâmeddin Ahmed Erzincânî'ye dair bilgilerle benzerlik göstermektedir.

Eyyübîler döneminde de siyâsetnâme türü eserler kaleme alınmıştır. Celâleddin eş-Şeyzerî, Selâhaddin-i Eyyübî'ye takdim ettiği *el-Menhecü(en-Nehcü)'l-meslûk fi siyâseti'l-mülûk* adlı eserinde devlet başkanının önemini, görevlerini ve otoritenin temel dayanaklarını ayrıntılı biçimde anlatmıştır. Fars edebiyatının en meş-

hur şairlerinden Sa'dî-i Şirâzî, Salgurlular'dan Ebû Bekir b. Sa'd b. Zengî'ye ithaf ettiği *Bostân* ve *Gülistân* adlı eserlerinde adalet, siyaset, yöneten-yönetilen ilişkilerine ve devlet başkanlarının dikkate almaları gereken hususlara temas etmiş, ayrıca *Naşihatü'l-mülûk* adlı bir risâle kaleme almıştır. Murâbit sarayına intisap eden Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Murâdî el-Hadramî'nin, Emîr Ebû Bekir b. Ömer'in isteği üzerine yazdığı *el-İşâre fî tedbiri'l-imâre'si* (*Kitâbü's-Siyâse*) ve Ebû'l-Kâsım İbn Rıdvân'ın Merîni Hükümdarı Ebû Sâlim İbrâhim b. Ebû'l-Hasan için kaleme aldığı *eş-Şühübü'l-lâmî'a fî's-siyâseti'n-nâfi'a* adlı eseri İslâm dünyasının batısında yazılmış siyâsetnâme örneklerindedir.

Memlûkler dönemi âlimlerinden Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-şer'îyye fî işlâhı'r-râ'î ve'r-ra'îyye* adlı eseri, Mâverdi'nin *el-Ahkâmü's-sultânîyye'si* gibi siyaset ve devletin esas teşkilât ve idaresi konusunu nazarı olarak ele alan kamu hukukuna dair bir fıkıh kitabıdır. Siyâsetnâme türü içerisinde değerlendirilen eserde kamu yönetimi, devlet yönetiminde adalet, ehliyet ve emanetin önemi, kamuya karşı işlenen suçlar ve suçluların cezalandırılması, istişarenin önemi gibi konular ele alınmıştır. Bedreddin İbn Cemâa'nın muhtemelen el-Melikü'l-Eşref Hafîl b. Kalavun için yazdığı *Tahrîrû'l-ahkâm fî tedbiri ehli'l-İslâm*'ı yönetim, kanun hâkimiyeti, ordu, devletin gelir kaynakları ve harcamaları, cihad, savaş hukuku ve zimmîlerle ilgili hükümleri ihtiva ettiğinden siyâsetnâme olarak da değerlendirilebilir.

Hindistan'da hüküm süren devletler döneminde birçok siyâsetnâme kaleme alınmıştır. Delhi sultanlarından Aybeg ve İltutmuş devrinin meşhur tarihçisi Fahreddin Mübârek Şah'ın *Âdâbü'l-ğarb ve's-şecâ'a'sı* (*Âdâbü'l-mülûk ve kifâyetü'l-memlûk*), Delhi sultanları hakkındaki *Târîh-i Firûzşâhî* adlı eserlerle tanınan Berenî'nin *Fetâvâ-yi Cihândârî'si* bunlardır. İran'da Safevîler dönemi âlimlerinden Muhammed Bâkir es-Sebzevârî'nin Şah II. Abbas'a ithaf ettiği *Ravzatü'l-envârî 'Abbâsî* (*Ravzatü'l-envâr fî âdâbi'l-mülûk*) adlı eser mesnevi tarzında Farsça siyâsetnâme türünün en güzel örneklerindedir.

İbn Kuteybe'nin *'Uyûnü'l-ahbâr*'ı ile İbn Abdürabbih'in *el-İkdü'l-ferîd*'inin ilk bölümleri devlet yönetimine ve hükümdarlara ayrılması dolayısıyla siyâsetnâme özelliği taşımaktadır. Hatîb el-İskâfî'nin *Luğ-*

*fû't-tedbîr fî siyâseti'l-mülûk*'ü, İbn Zaffer'in *Sülvânü'l-müât' fî 'udvânü'l-etbâf*, Ali b. Rezîn el-Kâtîb'in *Âdâbü'l-mülûk*'ü, Muhammed b. Gâzî'nin *Ravzatü'l-'uğul*'ü, Burhâneddin Muhammed b. Ali es-Semerkindî'nin *Agrâzü's-siyâse'si*, Sibt İbnü'l-Cevzî'nin *Kenzü'l-mülûk fî keyfiyyeti's-sülûk ve el-Celîsü's-şâlih ve'l-enîsü'n-nâşih*'i, Efdalüddîn-i Kâşânî'nin *Sâz ü Pirâye-i Şâhân-ı Pür-mâye'si*, İbnü'r-Rifâ'nın *Bezlü'n-neşâ'ihî's-şer'îyye fimâ 'ale's-sultân ve vülâti'l-ümûr ve sâ'iri'r-ra'îyye'si*, İbnü't-Tıktakâ'nın *el-Fahrî'si*, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in *el-İşâre ilâ edebi'l-vizâre'si*, Emîr-i Kebîr Hemedânî'nin *Zahîretü'l-mülûk*'ü ve Hun-cî'nin *Sülûkü'l-mülûk*'ü kayda değer siyâsetnâmeler arasındadır. Bursalı Mehmed Tâhir, Ağâh Sırrı Levend ve Orhan Çolak siyâsetnâme literatürünü tesbit amacıyla çalışmaları yapmışlardır (bk. bibl.).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VIII, 582-591; Şerîf er-Radî, *Hiz. Ali: Nehcü'l-belâga* (trc. Adnan Demircan), İstanbul 2006, s. 304-318; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, tür.yer.; Zencânî, *Sultana Öğütler: Alâeddin Keykubad'a Sunulan Siyâsetnâme* (haz. Hasan Hüseyin Adalıoğlu), İstanbul 2005, hazırlayanın girişi, s. 11-25; Bursalı Mehmed Tâhir, *Siyâsete Müteallik Âsâr-ı İslâmiyye*, İstanbul 1332; Nizâmüddin Yahyâ b. Saîd b. Ahmed, *Kitâbü Hadâ'iki's-siyer fî âdâbi'l-mülûk* (haz. Ayla Demiroğlu, doktora tezi, 1355 hş.), Tahrîr Üniversitesi; Rypka, *HIL*, s. 426-427; Malihe Sattarzade, *Persian Institutions under the Saljuqs: As Reflected in the "Mirror for Princes" Literature* (doktora tezi, 1971), Columbia University, s. 49-65; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, tür.yer.; a.mf., "Keykubad I.", *IA*, VI, 657-658; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1981, tür.yer.; Hüsnü Y. Livatyali, *X-XV. Asır Siyâset-nâmelerinde Eğitîm* (yüksek lisans tezi, 1992), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18, 23, 27, 32, 35; Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyâset-nâmeleri*, Kayseri 1992, s. 1-16; E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyâset Düşüncesi* (trc. Ali Çakus), İstanbul 1996, tür.yer.; Ayhan Bıçak, "Siyâsetnâmeler ve Siyâset Felsefeleri", *Teoman Duralı'ya Armağan* (haz. Cengiz Çakmak), İstanbul 2008, s. 100-129; Ağâh Sırrı Levend, "Siyâsetnâmeler", *TDAY Belleten* 1962 (1963), s. 167-194; Erdoğan Merçil, "Sebüktegin'in Pendnâmesi", *İTED*, V/1-2 (1975), s. 202-232; İhsan Fazlıoğlu, "Sultan I. 'Alâ'eddin Keykubad'a Sunulan Siyâsetnâme: el-Letaîfü'l-'Alâiyye fî'l-Fedâilî's-Seniyye", *Divân: İlmî Araştırmalar*, sy. 3, İstanbul 1997, s. 225-239; Emine Uyumaz, "Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad Dönemine (1220-1237) Bir Bakış", *Cogito*, sy. 29, İstanbul 2001, s. 128; Mustafa Sarıbiç, "Siyâsetnâmeler Bağlamında Siyâset-Ahlak İlişkisi", *İslâmiyât*, VI/1, Ankara 2003, s. 105-118; Veli Atmaca, "Hadisleri Bakımından Siyâsetnâmeler-IV", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, Elazığ 2003, s. 45-58; Orhan Çolak, "İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyâsetnâmeler Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1/2, İstanbul 2003, s.

339-378; Hasan Hüseyin Adalıoğlu, "Siyâsetnâmelerin Klasik Kaynakları", *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, V/2, Eskişehir 2004, s. 1-21; Güldane Gündüzöz – Soner Gündüzöz, "Arap Edebiyatında İlk Siyâsetnâme Ahdü Mervân Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi*, XI/31, Ankara 2007, s. 217-232; C. E. Bosworth, "Naşihat al-Mülûk", *EP* (İng.), VII, 984-988; I. R. Netton – F. E. Vogel, "Siyâsa", a.e., IX, 693-696; Ahmet Davutoğlu, "Devlet", *DİA*, IX, 239; Rıza Kurtuluş, "Keykâvus b. İskender", a.e., XXV, 357; Cengiz Kallek, "Mâverdi", a.e., XXVIII, 182-183, 185-186; Casim Avcı, "Naşihatü'l-mülûk", a.e., XXXII, 411; Mehmet Okuyan, Necmeddîn-i Dâye", a.e., XXXII, 496-497; Abdülkerim Özyaydın, "Nizâmülmülûk", a.e., XXXIII, 195-196.



HASAN HÜSEYİN ADALIOĞLU

**Osmanlı Dönemi.** Osmanlılar'da ilk siyâsetnâme örneklerini tercümelemler oluşturmuştur. Siyâsetnâme geleneğinin klasikleri erken dönemlerde Türkçe'ye kazandırılmış, böylece devlet geleneği, yönetim yorumları ve siyaset literatürü Osmanlı coğrafyasına taşınmıştır. Bugüne ulaşan ilk tercüme *Keleş ve Dimne* olup manzum olarak I. Murad'a sunulmuştur. Türün önemli örneklerinden *Kâbüsnâme* ise Mercimek Ahmed tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve II. Murad'a takdim edilmiştir. Bunlardan başka Necmeddîn-i Dâye'nin *Mirsâdü'l-ibâd*'ı, Gazzâlî'nin *et-Tibrü'l-mesbûk*'ü, Yuhannâ b. Bitrîk'in *Sırrü'l-esrâr*'ı, Seyyid Ali Hemedânî'nin *Zahîretü'l-mülûk*'ü de Osmanlı kültürüne kazandırılan ve çok sayıda tercümesi yapılan eserlerdir.

Osmanlılar döneminde telif edilen ilk siyâsetnâme 1401'de tamamlanan *Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-ulemâ*'dır. Kitabın müellifi Şeyhoğlu Mustafa, Germiyan ve Osmanlı saraylarında bulunmuş, eserini Osmanlı sarayında bulunan Paşa Ağa b. Hoca Paşa adına kaleme almıştır. Eserin ilk iki bölümünde hükümdarlara, sonraki bölümlerde vezir, kalem ehli ve nâibler, müftü, kadı ve vâiz gibi görevlilere yönelik gözlemler, eleştiriler ve öneriler yer almaktadır. Geniş bir devlet tecrübesine dayanan eser dört bab halinde düzenlenmiştir. Padişahların ve meliklerin sahip olmaları gereken vasıfları, kime karşı nasıl davranacakları, vezirlerin, nâiblerin, kalem ehlinin yapması gereken işler ve özellikleri, ulemânın önemi ve görevleri eserde anlatılmaktadır. Bu döneme ait bir başka kitap da Hüsameddin Amâsî'nin Gazzâlî ve Mâverdi'nin eserlerinden istifade ederek yazdığı *Mir'âtü'l-mülk*'tür. Bu alanın önemli sayılabilecek ilk teliflerinden bir diğeri Kâsım b. Seydî el-Hâfız Ankara-vî'nin *Enîsü'l-celîs*'idir. II. Murad dönemi

minde Arapça yazılan eser aynı padişahın isteğiyle Türkçe'ye çevrilmiştir. Yazılış amacı sosyal adalet fikrini devrin padişahına telkindir. Klasik İslâm düşüncesinin temel özelliklerini yansıtan eser yirmi dokuz fasıl halinde tertip edilmiştir. XV. yüzyıldaki siyâsetnâmeler içinde Musannifek'in Vezîriâzam Mahmud Paşa adına kaleme aldığı, onun da Fâtih Sultan Mehmed'e taktim ettiği *Tuhfetü's-selâtin* dikkat çekicidir. On bir bölümden oluşan eserde ağırlıklı konu emir ve vezirlerin durumu ve halkla ilişkilerdir. Akkoyunlu hükümdarlarından sonra Osmanlılar'ın hizmetine giren İdris-i Bitlisi'nin *Kânûn-ı Şâhenşâhî'si* de bir siyâsetnâme örneğidir.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tercüme ve telif siyâsetnâme türü eserlerin sayısında ve mahiyetinde önemli artışlar ve farklılıklar gözlenmektedir. Bunun temel sebeplerinden biri devletin büyümesi, bir diğeri de devlet teşkilâtı ile sosyal yapıda görülen birtakım aksaklıkların ortaya çıkmasıdır. Ayrıca düşünce ekolleri, yöntem farklılıkları, ekip çatışmaları ve özel beklentiler de bunda rol oynayan etkenler arasında sayılabilir. Bu dönemde yazılan eserlerden bazıları üslup ve muhtevada, devlet ve yönetim meselelerine yaklaşımlarında erken dönem siyâsetnâmelerinden farklılık gösterir. Kurumların bozulma eğilimi gösterdiği XVI. yüzyıl sonlarından itibaren bu farklı yaklaşımın sonucu olarak muhteva bakımından zengin bir literatür oluşmaya başlamıştır. Söz konusu farklılıkta çağının olaylarına tanıklık eden müelliflerin, geçmişin birikiminden de faydalanıp kaleme aldıkları eserlerine bu tecrübe ve gözlemlerini yansıtmaları önemli rol oynamıştır. Uygulamalı siyaset düşüncesi olarak nitelendirilebilecek olan bu tarzda güncel gerçeklerle yüzleşme ve bunlara çözüm bulma gayretleri öne çıkar.

Osmanlı siyasî literatüründe siyâsetnâme geleneğinin yöntemlerini kullanarak kendine özgü bir karakter kazanan türün öncüsü, Kanûnî Sultan Süleyman döneminin devlet adamlarından Lutfi Paşa'nın *Âsafnâme* adlı eseridir. Yazarın tamamen kendi tecrübelerine dayanan bu eser Osmanlı siyâsetnâme anlayışının pratiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir (bk. ÂSAFNÂME). Âlî Mustafa Efendi'nin *Nushatü's-selâtin* adlı eseri ise aynı çerçevede, fakat daha teorik bir alt yapıya sahiptir. Bu eserlerde doğrudan güncel gözlemlerle ve önerilerle Osmanlı kurumlarının düzenlenmesi konusu öne çıkarılmıştır. Ayrıca klasik nasihatnâme veya siyâsetnâmelerdeki teorik ve öğütleyici üslubun yanın-

da onlardan farklı olarak yakın dönem tarih yorumu yapılmış, eleştirel, pratik ve pragmatik bir yöntem benimsenmiş, uygulanabilir düşünceler ve yöntemler geliştirilmeye çalışılmıştır. Şüphesiz bu durum siyâsetnâmeyi bir tür ıslahatnâme tarzına yaklaştırmıştır. Özellikle XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlılar'da siyâsetnâme tanımlamasını ıslahatnâme türünden ayırmak güçtür. Tarihî kökleri ve ihtiva ettikleri yeniliklerin yanında yazılış amaçlarını daha açık şekilde ifade eden bu ikinci tanımlama benimsenmeye başlanmıştır. *Âsafnâme* yanında, *Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn ve Menâfii'l-mü'minîn*, *Nushatü's-selâtin*, *Hırzû'l-mülük*, *Usûlü'l-hikem fi nizâmî'l-âlem*, *Kitâb-ı Müstetâb*, *Koçî Bey Risâlesi*, *Kânûnnâme-i Sultanî li-Azîz Efendi*, *Düstürü'l-âmel li-İslâhi'l-halel*, *Telhîsü'l-beyân fi Kavânîn-i Âl-i Osmân*, *Nesâyihu'l-vüzerâ ve'l-ümerâ* ve *Nasihatü'l-vüzerâ* söz konusu türün en çok dikkat çeken ve üzerinde araştırma yapılan eserleridir.

Siyâsetnâmeler ve bu türe giren eserler Osmanlı siyasal düşüncesi ve hayatı açısından olduğu kadar ekonomik ve sosyal yapı, hukuk, tarih araştırmaları açısından da birinci derecede kaynak özelliğine sahiptir. Devletin içinde bulunduğu durumun eleştirilmesi, ilkelerden sapmalar, adaletin ihlâli, kurumların aksaklıkları, yöneticilerin sorumluluk ve yetkilerinde dengenin sağlanması, rüşvetin önlenmesi, liyakatin önemi, sosyal yapının sarsılması, ordunun bozulması, erdemli yönetim ilkeleri, yöneticilerin nitelikleri, uyulması gereken kurallar vb. meseleler bu eserlerde ele alınan ortak konuları oluşturmaktadır. Bununla beraber bu tür eserlerin altın çağ özlemini dile getiren, birbirinin tekrarı fikirlerle dolu metinler olarak değerlendirildiği de bilinmektedir. Gerçekte siyâsetnâme yahut ıslahatnâme türü eserlerde örnek alınacak bir dönemin anlatılması kendi çağına ait yeni bir atılımın yapılmasını sağlama amacına yöneliktir. Bunlardan esasen, içinde bulunulan siyasî şartlar hesaba katıldığında esaslı çözüm tekliflerinin beklenmesi anlamsızdır. Bu tür eserler arasında çözüm yolları açısından önemli önemsiz birçok görüş ayrılığı vardır. İster telif ister tercüme olsun bunlar hazırladıkları dönemin entelektüel zihin dünyasını da yansıtır, ayrıca farklı veya aynı zaman dilimlerinde değişik kesimlerin gözlemlerini, düşüncelerini, isteklerini ve çatışmalarını anlama imkânı sağlar. Ayrıca konuların ele alınışında geleneksel teşhislerin etkinliğinin yoğun biçimde hissedil-

diği eserler olduğu gibi gerçekçi tesbitlerin sergilendiği farklı görüş ve yorumlara yer verenler de bulunmaktadır. Eserlerin tertibi, meselelere felsefî ve pratik yaklaşımları, kavramları kullanışı, örnekleri, tarih yorumları, önerileri her zaman aynı değildir. Bazı eserlerde "kânûn-ı kadîm" özlemi dikkat çekerken bazılarında bu kavram eleştirilir. Müelliflerin konularına, mensup oldukları düşünce ekollerine ve dönemlerine göre örnek alınan kişiler, olaylar ve dönemler de değişmektedir.

Âlim, devlet adamı ve bürokratlar tarafından hazırlanan eserler, yönetimdeki bozuklukları tesbit etme ve önlem alınmasını sağlama amacıyla yazıldığından olumsuzluklar özellikle öne çıkarılmaktadır. Cephelelerdeki hızlı ilerlemelerin yerini duraklamanın aldığı, sosyal nizamın sarsıldığı, Batı'da yeni gelişmelerin etkilerinin görüldüğü ve sosyal psikolojiyi olumsuz etkilediği dönemlerde yazılan eserlere abartılı bir üslup hâkim olabilmektedir. Müellifler doğal olarak geleneksel devlet ve toplum felsefesi çerçevesinde yorum yaptıklarından önerileri de önemli ölçüde bu çerçevede kalmaktadır. Yönetenlerin yönetilenlerle ilişkisini düzenleme ve yöneticilerin yönetim anlayışını geliştirme amacıyla hazırlanan siyâsetnâmelerin hedef kitlesi aslında doğrudan doğruya yönetici kesimdir.

Öte yandan siyâsetnâmeleri bir yönüyle Osmanlı resmî ideolojisinin kaynakları olarak değerlendirmek mümkündür. Kullandıkları kavramlar, kurumları yorumlayışları, savundukları ilkeler ve eleştiriler resmî yazışmalardaki söylemle uyum gösterir. Osmanlı siyâsetnâmelerinin yüklendiği misyon devrin siyaset ve sosyal düşüncesinin değerlendirilmesi açısından önemlidir. Bu eserlerde yeni bir siyasal ve sosyal anlayış veya yönetim türleri tartışılmamıştır. Yazarlarca kendi idarî ve sosyal kaygılarını gidermeyi hedefleyen, uygulamaya yönelik bir siyaset anlayışı savunulmuştur. Geleneksel yönetim biçimi desteklenmiş, siyaset sanatının en iyi şekilde icrasına katkıda bulunulmaya çalışılmıştır. Osmanlı siyâsetnâmelerinde devletle toplum arasındaki uyum, halkın sosyal refahı, devletin muhafazası, iktidarın devam şartları, ülkede düzenin sağlanması, adaletin kurumsallaşması, belirlenen ilkeler doğrultusunda müesseseseleşme esas alınmıştır. İslâm siyaset düşüncesinin mirasçısı olmakla birlikte siyâsetnâmelerde kadîm geleneğin birikimine sahip çıkmış, Osmanlılar'ın hâkim olduğu bölgelerdeki eski kültür ve medeniyetlerin birikimleri de dikkate alınmıştır.

Osmanlı siyâsetnâmelerinin özellikle XVI. yüzyıldan sonra kaleme alınanlarındaki söylemin temel kavramları “nizâm-ı âlem, erkân-ı erbaa, kânûn-ı kadîm, dâire-i adliyye ve dîn ü devlet”tir. Kurumları saltanat, sadâret, ilmiye, ordu, reâyâ, hazine ve Dîvân-ı Hümâyûn’dur. İlkeleri de liyakat, istişare, adalet ve denetimdir. Söylemin merkezinde yer alan nizâm-ı âlem, yani Osmanlı toplumuna mensup herkesin adaletle ve birbiriyle uyum içerisinde yönetilmesi, bu değerlerin yaygınlaştırılması devletin temel fonksiyonu olarak belirlenmiştir. Bunun gerçekleşmesi için dâire-i adliyye doğrultusunda erkân-ı erbaa arasındaki uyumun, liyakat sistemi çerçevesinde kânûn-ı kadîm veya bu anlayışa uygun yeni düzenlemelerle sağlanması görüşü benimsenmiş, toplumu güçlü kılan faziletlerin, ahlâkî ve dinî değerlerin ihyası önerilmiştir. Osmanlı aydın ve bürokratlarının yaşadıkları çağı yorumlamalarında ve geleceğe yönelik önerilerinde siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmeler karşısında kanun şuuruları ile Osmanlı ülkesi ve uygulamalarını koruma duyguları önemli yer tutmaktadır. Islahatnâmelerde sistemin işleyişi de ideal olarak kişilerden bağımsız, liyakate ve düzenliliğe dayandırılmaktadır. Devlete son derece kapsamlı ve ayrıntılı görev ve sorumluluklar yüklenmektedir. Dinî ve ahlâkî değerler merkeze yerleştirilmekte, siyasal ve sosyal hayata etkileri açısından ele alınmaktadır.

Klasik dönem siyâsetnâmelerinde devlet ve toplum hayatı üzerinde durulur, yeneden yapılanmaya yönelik önerilerde bulunulurken genellikle Avrupa’daki gelişmeler, yenilikler, coğrafi keşifler ve sonuçlarıyla ilgili bir değerlendirme yapılmamaktadır. Siyâsetnâme müelliflerinden bir kısmının görevleri dikkate alındığında bu gelişmelerden tamamıyla habersiz olmalarının mümkün bulunmadığı görülür. Buna rağmen dış tesirlere temas etmemelerinin temel sebebi habersizlikten ziyade kendi sistemlerine bakışlarında ve zihniyet dünyalarında problemleri algılayışlarında gizlidir. Onlar, mevcut sistemin en mükemmel düzen olduğuna ve öyle kalacağına inanan bir devlet ve siyaset düzenini zihinlerinde yaşatırlar. Problemler karşısında yönlerini döndükleri ilk nokta yine kendi tecrübeleri olmuştur. İlk dönem siyâsetnâmelerinin aksine olumlu örnekleri yakın dönem Osmanlı tarihinden veremeleri de bu anlayışın bir yansımasıdır. Siyâsetnâme yazarlarının dış gelişmeleri ihmal etmeleri ciddi bir eksiklik olmakla birlikte yaklaşımlarının kendi içlerinde belirli

bir tutarlılığı bulunduğu söylenebilir. Tarihteki ilk örnekleri gibi felsefi derinliğe sahip olmadığı iddia edilen Osmanlı siyâsetnâmeleri aslında mevcut zemine dayanan, ancak yazılış amaçları doğrultusunda pratik ve pragmatik amaçları baskın olan eserlerdir. Kavramları kullanımlarından, verdikleri bilgilerden devlet teşkilâtına dahi kuvvetli bir teorik-felsefi geleneğe dayandıkları söylenebilir. Klasik türdeki siyâsetnâmeler yanında tarih, edebiyat, ahlâk ve tasavvufu ilgili eserlerden bazılarında da siyâsetnâmelerin konusuna giren meseleleri ele alan bölümler bulunmaktadır. Meselâ Kınalızâde Ali Efendi’nin *Ahlâk-ı Alâî’si*, Muhyî-i Gülşenî’nin *Ahlâk-ı Kirâmî*, Naîmânın tarihinin mukaddime kısmı ve Nâbî’nin *Hayriyye’si* buna örnektir.

Osmanlı dönemine ait telif ve tercüme siyâsetnâmelerinin sayısıyla ilgili geniş kapsamlı bir araştırma henüz yapılmamıştır. Bu konuda ilk listeyi hazırlayan Bursalı Mehmed Tâhir siyasete dair eserlerin sayısını 172 olarak tesbit etmiştir. 1999’da yapılan bir çalışmada sadece Türkçe yazılan eserlerin sayısı 220 olarak belirlenmiştir (Uysal – Harmancı, bk. bibl.). 2003’te yayımlanan bir başka çalışmada ise yalnız İstanbul kütüphanelerindeki siyâsetnâme sayısının 269 olduğu belirtilmiştir (Çolak, bk. bibl.). Bu listeler, Osmanlı döneminde siyâsetnâme literatürüne duyulan ihtiyacı ve verilen önemi göstermesi açısından dikkate değerdir. Ancak henüz sağlıklı bir liste ve içerik çalışması yapılmadığından tercüme ve telifler birbirinden ayırt edilememiş, aynı eserin farklı isimler altında yapılan tercüme belirlenememiştir. Bunda kütüphanelerin katalog çalışmaları tamamlanmamış olmasının da etkileri bulunmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü’l-küberâ ve mehek-kü’l-ulemâ* (nşr. Kemal Yavuz), Ankara 1991; Kâsım b. Seydî el-Hâfız Ankarî, *Enisü’l-celis* (haz. A. Azmi Bilgin), İstanbul 2008; Lutfi Paşa, *Âsafnâme* (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 49-120; Âli Mustafa Efendi, *Nushatü’s-selâtin: Muştafâ ‘Âli’s Counsel for Sultans of 1581* (nşr. ve trc. A. Tietze), Wien 1979-82, I-II; *Kanûn-nâme-i Sultânî li-Aziz Efendi* (nşr. ve trc. R. Murphey), Harvard 1985; Koçi Bey, *Risâle* (haz. Yılmaz Kurt), Ankara 1985; *Hirzû’l-mülûk* (haz. Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar* içinde), Ankara 1988; *Kitâb-ı Müstetâb* (a.e. içinde); *Kitâbü Mesâlihü’l-müslimin ve menâfi’ü’l-mü’minin* (a.e. içinde); Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü’l-beyân fi Kavânin-i Âli Osmân* (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler: Nesâyhü’l-vüzerâ ve’l-ümerâ* (haz. Hüseyin Rağıp Uğural), Ankara 1987; Nahîfî, *Nasihatü’l-vüzerâ*

(haz. Mehmet İpşirli, *TED*, sy. 15 [1997] içinde), s. 15-28; Rifat Abou Hadj, “The Ottoman Nasihatname as a Discourse Over ‘Morality’”, *Mélanges Professeur Robert Mantran* (ed. Abdeljelil Temîmî), Zaghoan-Tunisie 1988, s. 17-30; Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyâsetnâmeleri*, Kayseri 1992; Kemal Çiçek, “Osmanlı Yönetim Yapısında Yazışma ve Siyasetnâmeler”, *Türkiye’de Yönetim Geleneği* (ed. Davut Dursun – Hamza Al), İstanbul 1998, s. 31-60; Cemal Kafadar, “Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi* (haz. Murat Belge), İstanbul 2001, s. 23-28; Mehmet Öz, “Siyasetnâmeler: Ahlâk ve Görgü Kitapları”, *Türk Edebiyatı Tarihi* (ed. Talât Sait Halman), İstanbul 2006, II, 357-368; Ağâh Sırrı Levent, “Siyaset-nâmeler”, *TDAY Belleten* (1962), s. 167-194; R. Murphey, “The Veliyüddin Telhis Notes on the Sources and Interrelations between Koçi Beg and Contemporary Advice to Kings”, *TTK Belleten*, XLIII/171 (1978), s. 547-571; a.m.f., “Dördüncü Sultan Murad’a Sunulan Yedi Telhis”, *TTK Bildiriler*, VIII (1981), II, 1095-1099; Mehmet İpşirli, “Hasan Kâfi el-Akhisârî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlü’l-hikem fi nizâm-i’l-âlem”, *TED*, sy. 10-11 (1981), s. 239-278; a.m.f., “Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Bir Eser: Kavânin-i Osmânî ve Râbita-i Âsitâne”, a.e., sy. 14 (1994), s. 9-35; P. Fodor, “State and Society, Crisis and Reform in 15<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> Century Ottoman Mirror for princes”, *AO, XL/2-7* (1986), s. 217-240; Erol Özvar, “Osmanlı Tarihinin Dönemlendirme Meselesi ve Osmanlı Nasihat Literatürü”, *Divân: İlmî Araştırmalar*, sy. 7, İstanbul 1999, s. 135-151; Halil Uysal – Mehmet Harmancı, “Osmanlı Çağı Türkçe Siyâset Kitâbiyatı”, *Makâlât*, sy. 2, Konya 1999, s. 109-130; Hüseyin Yılmaz, “Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesi’nde Yaklaşımlar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, II/2, İstanbul 2003, s. 231-298; Coşkun Yılmaz, “Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler”, a.e., I/2, s. 299-338; Orhan Çolak, “İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyasetnâmeler Bibliyografyası”, a.e., II/2, s. 339-378; Hasan Hüseyin Adaloğlu, “Siyasetnâmeler’in Klasik Kaynakları”, *Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, V/2, Eskişehir 2004, s. 1-21; A. Azmi Bilgin, “XV. Yüzyıla Kadar Yazılan Siyasetnâmelerin Türk Kültüründe Yeri ve Enisü’l-celis”, *TD*, sy. 44 (2008), s. 37-48.



COŞKUN YILMAZ

## SİYÂVUŞ

(سپاوش)

İran’ın millî destan kahramanlarından biri.

Mitolojik İran tarihinin ve millî İran destanının önemli simalarından olan Keyânîler hânedanından Keykâvus’un oğludur; Turanlı Gersîvez’in akrabası bir kadından dünyaya gelmiştir. Avesta’da adı Siyâverşen (siyah at sahibi) diye geçmektedir (Zebihullah Safâ, s. 511; *Yeşthâ*, II, 227; İhsan Behrâmî, III, 1481). Pehlevî dilinde Si-

yâvuş veya Siyâvehş olarak telaffuz edilen bu isim daha sonra Siyâvuş ve Siyâvûş şekline dönüşmüş olup günümüz İran'ında Siyâvehş biçiminde de söylenmektedir. Siyâvuş, Pehlevî metinlerinde Geng-dij, Siyâvuş-gird, Siyâvuş-kerd adı verilen bir kale inşa eden (Zebîhullah Safâ, s. 513; Hüseyin Şehîdî-yi Mâzenderânî, s. 422-423, 631-634) ve Keyânîler'e has kudrete sahip olan kutsal bir şehzade olarak anılır. Efsaneye göre bu kale Siyâvuş tarafından cinlerin başları üzerine inşa edilmiş, daha sonra Keyhusrev binayı yeryüzüne indirmiştir (Jâle Âmûzigâr, s. 64).

Siyâvuş hakkındaki efsanevî rivayetleri en geniş şekilde anlatan Firdevsî olmuştur. *Şâhnâme*'ye göre Siyâvuş destanı özetle şöyledir: Keyânî hânedanının kötü ahlâklı ve dirayetsiz hükümdarı Keykâvus yedi yaşındaki oğlu Siyâvuş'u yetiştirmek üzere Rüstem'e teslim eder. Çocuk yıllar sonra yiğit bir delikanlı olarak babasının sarayına geri döner. Bu sırada Hâmâverân şahının kızı, Keykâvus'un karısı ve Siyâvuş'un üvey annesi olan Sûdâbe gönlünü ona kaptırır. Ancak iffetli bir genç olan Siyâvuş onun bu arzusuna karşılık vermez. Bunun üzerine Sûdâbe, Siyâvuş'u kendisine göz koymakla suçlayarak babasının huzurunda ona iftira eder. O dönemin töresi gereğince Siyâvuş babasının ve saraylıların gözü önünde at üzerinde şiddetli bir ateşin ortasından geçerek iffetini ve mâsumiyetini ispatlar. Sûdâbe'nin tahrıklarından korunabilmek için gönüllü olarak Turan Padişahı Efrâsiyâb'a karşı savaşa gider. Siyâvuş'un cesaretini ve yiğitliğini gören Efrâsiyâb barış talebinde bulunur. Siyâvuş barış isteğini kabul edince babası Keykâvus ile arası açılır ve babasına kırılarak Efrâsiyâb'ın yanına gider. Efrâsiyâb kızı Ferengîs'i, Efrâsiyâb'ın kumandanı Pîrân da kızı Cerîre'yi ona eş olarak verir. Siyâvuş, Efrâsiyâb'ın izniyle Hoten'de Gengdij adında bir kale inşa eder. Yanındaki İranlılar'la birlikte oraya yerleşerek huzurlu bir hayat sürmeye başlar. Ancak Efrâsiyâb'ın Siyâvuş hakkında bilgi toplamak için Gengdij kalesine gönderdiği kardeşi Gersîvez, Siyâvuş'u kışkırtıcı için saraya ona karşı kışkırtıcı haberler yollayınca Efrâsiyâb, Siyâvuş'un katline ferman verir. Siyâvuş'un ölüm haberi bütün İran'ı şiddetle sarsar. Onu kendi çocuğu gibi yetiştiren Rüstem intikam almak için Sûdâbe'yi öldürür. Turan'a saldırarak her yeri yakıp yıkar. Keykâvus'un ilgisizliği yüzünden ülkede baş gösteren karmaşadan yararlanan Efrâsiyâb yeniden İran'a saldırır. Siyâvuş öldüğü sırada Ferengîs, Keyhusrev adı verilen bir oğlan doğurur. Doğan çocuk so-

yundan haberdar olmasın diye çobanlara teslim edilir. Bu arada Siyâvuş'un ölümünden sonra Soğd valisi olan Gûderz'in oğlu kumandan Gîv, Keyhusrev'i İran'a getirmek için gizlice Turan topraklarına girer, yedi yıl süren bir aramadan sonra Ferengîs ile Keyhusrev'i bulur. Siyâvuş'un zirhını ona giydirir. Onu yıllardır üzerine kimseyi bindirmediği babasının siyah atına bindirerek İran'a kaçıtır. Keyhusrev sonunda Efrâsiyâb'ı yok ederek babasının intikamını alır (ayrıca bk. Firdevsî, II, 364-471; III, 1-114; Hüseyin Şehîdî-yi Mâzenderânî, s. 420-422).

İran mitolojisinde Siyâvuş mazlumluk ve mâsumluk timsalidir. İnanışa göre her bahar, onun haksız yere dökülen kanından ırmak kenarlarında "per-i Siyâvuşân" veya "hûn-i Siyâvuşân" adı verilen bir çiçek açar (Mihrdâd-i Bahâr, s. 156; Jâle Âmûzigâr, s. 66; M. Ca'fer-i Yâhakkî, s. 264). Yeşilliğin ve bitkilerin yeniden canlanışının da sembolü olan Siyâvuş'un acı ölümü aynı zamanda kış aylarının gelişine ve bitkilerin sararıp solmasına yol açar. Bu mit Bâbilli Temûz, Mısırlı Osiris ve Yunanlı Adonis hakkında ki mitlerle son derece benzeşmektedir.

Siyâvuş adına düzenlenen "Siyâvuşân" veya "Sevûşûn" adı verilen özel yas törenlerinin asırlar boyu sürdürülmüş olduğu, Nerşahî'nin Buhara halkının üç bin yıldan beri Siyâvuş'un ölümü için yas tuttuğu, bu yas törenlerinde "muğların ağlayışı" adı

Siyâvuş'un, Rüstem'i bir mektupla Keykâvus'a göndermesi ni tasvir eden minyatür (*Oriental Miniatures*, s. 39)



verilen ezgiler okuduğu şeklindeki ifadesinden anlaşılmaktadır (*Târîh-i Buḥârâ*, s. 24, 32-33). Seâlibî, Siyâvuş öldüğü zaman olağan üstü doğa olaylarının meydana geldiğini rivayet etmektedir (*Gureru aḥbâri mülûki'l-Fürs*, s. 96). İslâmî dönemde ortaya çıkan bazı yas törenlerinin ve özellikle 10 Muharrem'de yapılan ve "Şâm-ı garîbân" adı verilen törenin bu gelenekle ilgili olduğu sanılmaktadır. Ayrıca Siyâvuş'un, üvey annesi Sûdâbe'nin ahlâksız teklifini reddederek suçsuzluğunu ispat için ateşten geçmesi Hz. Yûsuf ile Hz. İbrâhim kısıcalarını da çağrıştırmaktadır.

*Şâhnâme*'nin önemli bir bölümünü teşkil eden Siyâvuş destanı Dick Davis tarafından manzum olarak İngilizce'ye çevrilmiştir (*The Legends of Seyavush*, Harmondsworth 1992), eser İran'da *Şâhnâme*'den ayrı olarak da neşredilmiştir. Meryem Ali Hanîyân'ın *Dâstân-ı Siyâvuş* (Tahran 1381 hş.), Muhammed Kâsımzâde'nin, *Siyâvuş* (Tahran 1386 hş.), Ferîdun Rehnûmâ'nın *Siyâvuş der Taht-ı Cemşîd* (Tahran 1383 hş.) ve Firdevsî'nin *Dâstân-ı Siyâvuş u Sûdâbe* (Tahran 1379 hş.) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Nerşahî, *Târîh-i Buḥârâ* (trc. Ebû Nasr Ahmed el-Kubâvî, nşr. Müderris-i Razavî), Tahran 1351 hş., s. 23, 24, 32-33; Firdevsî, *Şehnâme* (trc. Necati Lugal), İstanbul 1994, II, 364-471; III, 1-114; Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Gureru aḥbâri mülûki'l-Fürs ve siyerihim* (trc. Mahmûd İnâyet), Tahran 1338-39 hş., s. 96; Zebîhullah Safâ, *Hamâserâ-yi der İrân*, Tahran 1333 hş., s. 510-515; *Yeşthâ* (nşr. İbrâhim Pür-i Dâvûd), Tahran 1347 hş., II, 227; M. Ali İslâmî Nûdûşen, *Zindegi vü Merg-i Pehlevânân der Şâhnâme*, Tahran 1349 hş., s. 173-224; Şâhruh-i Miskûb, *Sûg-i Siyâvuş*, Tahran 1357 hş.; Mihrdâd-i Bahâr, *Pejûheşi der Esâtîr-i İrân*, Tahran 1362 hş., s. 156, 157; İhsan Behrâmî, *Ferheng-i Vâjehâ-yi Avestâ*, Tahran 1369 hş., III, 1481; Rahîm Afîfî, *Esâtîr ve Ferheng-i İrânî*, Tahran 1374 hş., s. 563-565; Jâle Âmûzigâr, *Târîh-i Esâtîr-ı İrân*, Tahran 1374 hş., s. 64, 66; M. Ca'fer-i Yâhakkî, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-ı Dâstânî der Edebiyyât-ı Fârsî*, Tahran 1375 hş., s. 264; Hüseyin Şehîdî-yi Mâzenderânî, *Ferheng-i Şâhnâme*, Tahran 1377 hş., s. 420-423, 631-634; E. Yarshater, "Siyâvush", *EL²* (İng.), IX, 696-697.

DERYA ÖRS

#### SİYÂVUŞ BEY

( سیاوش بیک )

(ö. 1024/1615 [?])

İrânî ressam.

Gürcü asıllıdır. Doğum ve ölüm tarihi hakkında kesin bilgi yoktur; 943 (1536) yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Kadı Ahmed'in yazdığına göre çocuk yaşla-

rında Şah I. Tahmasb'in (1524-1576) saray nakkaşhânesine girmiş ve dönemin ressam, hattat, rugan ustası Mevlânâ Muzaffer Ali'nin yanında yetişerek portre yapmada eşine az rastlanan bir üstat olmuştur; 1590'lı yılların sonuna doğru da görevinden ayrılarak Şiraz'da yaşamaya başlamıştır (Kâdî Ahmad, s. 191). Gelibolulu Mustafa Âlî ise Siyâvuş'un Üstat Hasan'ın öğrencisi olduğunu ve müzehhipliği ondan öğrendiğini, musavvirlikteki ustalığına önceki üstatların güzelliklerini taklit ederek ulaştığını, Musavvir Mihrâb'ın Siyâvuş'un hem kardeşi hem öğrencisi olduğunu ve kendisinin *Menâkıb-ı Hünerverân*'i bitirdiği yılda (995/1587) İstanbul'a gelen Tebrizli Velî Can'ın da Siyâvuş'un yanında yetiştiğini yazar (*Menâkıb-ı Hünerverân*, s. 64, 67). Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki murakka'lardan birinin içinde bulunan kalem-i siyâhî tekniğiyle yapılmış bir resmin üzerinde, "gulâm şah velâyet Siyâvuş nakkaş" ibaresi okunmaktadır (Hazine, nr. 2135, vr. 11<sup>b</sup>). Bu resim bir ağaç altında oturan ve biri saz çalan, diğeri elinde tuttuğu sayfadan muhtemelen şarkı sözlerini okuyan iki genci tasvir eder. Siyâvuş'un özgün imzasını taşıyan resim onun siyah kalem tekniğinde üstat olduğunu göstermektedir. Siyâvuş'un bu

Siyâvuş Bey'in, Rüstem ve babası Zâl'i Keyhusrev'in huzurunda gösteren bir minyatürü (New York Metropolitan Museum of Art, nr. 35.48)



teknikte yaptığı ejder öldüren kahraman tasvirinin sağ alt köşesinde de yukarıdaki ibare yer almaktadır (Sakisian, rs. 157). Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sinin 1575-1580 yılları arasında istinsah edildiği ve aynı zamanda resimlendiği sanılan bir nüshasının minyatürlü sayfalarından on dokuzunun kenar kısmına Siyâvuş'un, üçünün kardeşi Mihrâb'ın ve geriye kalanların da dönemin nakkaşları Zeynelâbidîn, Murad, Nakdî ve Sâdîkî'nin isimleri yazılmıştır (Robinson, XIV [1976], lv. I-VIII). Bu isimlerin gerçekten adı geçen nakkaşların imzaları olup olmadığı konusunda kuşkular vardır. Ancak *Şâhnâme*'deki Siyâvuş imzalı minyatürlerle (a.g.e., XIV [1976], lv. VI<sup>a,b</sup>) onun siyah kalem tekniğindeki iki eseri karşılaştırıldığında *Şâhnâme*'deki resimlerin de Siyâvuş'un elinden çıkmış olduğu söylenebilir. Kaynaklar ve resim örnekleri Siyâvuş Bey'in Safevî şahları I. Tahmasb, II. İsmâil (1576-1577), Muhammed Hudâbende (1577-1587) ve I. Abbas (1587-1629) dönemlerinde Kazvin, İsfahan ve Herat gibi önemli Horasan şehirlerindeki saray nakkaşhâne veya kütüphanelerinde görev yapan Sâdîkî Bey, Zeynelâbidîn, Mihrâb, Ali Aşgar Kâşî, Şeyh Muhammed ve Muhammedî ile aynı ortamda eser vermiş bir nakkaş olduğunu göstermektedir. Nitekim 987'de (1579) Hândmîr'in *Hâbibü's-siyer* adlı eserini Sâdîkî Bey'le birlikte resimlemiştir. 1015'te (1606) hayatta idi. İskender Münşî'ye göre 1025 (1616) yılı civarında vefat etmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Kâdî Ahmed [Kummî], *Calligraphers and Painters* (trc. V. Minorsky), Washington 1959, s. 191; Âlî, *Menâkıb-ı Hünerverân*, s. 64, 67; İskender Bey Münşî, *Târîh-i 'Âlem'ârâ-yi 'Abbâsî* (nşr. M. İsmâil Ridvânî), Tahran 1377 hş., I, 275; A. Sakisian, *La miniature persane du XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris-Bruxelles 1929, rs. 157; L. Binyon – J. V. S. Wilkinson – B. Gray, *Persian Miniature Painting*, New York 1971, s. 55, 117, 121; A. Welch, *Artists for the Shah: Late Sixteenth Century Painting at the Imperial Court of Iran*, New Haven 1976, s. 17-41; N. M. Titley, *Persian Miniature Painting and its Influence of the Art of Turkey and India*, London 1983, s. 106, 131, 157; Abdürrefî' Hakikat, *Târîh-i Hünerhâ-yi Millî ve Hünermendân-ı İrânî*, Tahran 1369 hş., II, 856-857; Abbas Sermedî, *Dânişnâme-i Hünermendân-ı İrân ve Cihân-ı İslâm*, Tahran 1379 hş., s. 295; S. Babaie v.dğr., *Slaves of the Shah: New Elites of Safavid Iran*, London 2004, s. 118-119; B. W. Robinson, "Isma'il II's Copy of the Shâhnâme", *Iran*, XIV, London 1976, s. 1-8, lv. I-VIII; Zeren Tanındı, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde Velî Can İmzalı Resimler", *TÜBA*, sy. 15 (1991), s. 287-313.



ZEREN TANINDI

## SİYAVUŞ PAŞA

(ö. 1066/1656)

Osmanlı sadrazamı.

Abaza asıllıdır. Kaynaklarda Celâlî Abaza Paşa'nın yetiştirmesi olup onun hazinedarlığını yaptığı belirtilir. Paşasının idamı üzerine (1634) saraya alındı ve Seferli Odası neferatı arasına yerleştirildi. Bir süre sonra IV. Murad'ın huzurunda yapılan etkinliklerde özellikle cirit oyunundaki maharetiyle dikkati çektiği için âdete aykırı olarak doğrudan Has Oda'ya alındı. Ardından Melek Ahmed Paşa Diyarbekir beylerbeyi olunca onun yerine silâhdar ağalığına getirildi (Şevval 1048 / Şubat 1639). IV. Murad'ın vefatı anında Siyavuş Ağa'nın da yanında bulunduğu, vefatı müteakip padişahın yüzünü bir şal ile örtterek durumu Sadrazam Kara Mustafa Paşa'ya haber verdiği zikredilir (Naîmâ, II, 946).

Sultan İbrâhim'in saltanatı sırasında Deli Hüseyin Paşa'nın Özü valisi olması üzerine Siyavuş Ağa'ya vezirlik verilerek kaptanı deryâ yapıldı (22 Cemâziyelevvel 1050 / 9 Eylül 1640). Bir yıl dört ay yirmi iki gün sürecek olan bu görevi esnasında kendisine öncelikle elden çıkmış olan Azak Kalesi'nin geri alınması görevi verildi. Gerekli hazırlıklar yapıldıktan sonra donanma İstanbul'dan ayrıldı. 140 gün süren kuşatmaya rağmen herhangi bir neticeye varılmadan yalnızca Kefe'deki birlikler tahkim edilerek geri döndü (12 Ocak 1642). Siyavuş Paşa kaynaklara göre tersane işlerindeki liyakatsizliği, devlet adamlarıyla geçimsizliği ve görevde kusurlu bulunması gibi suçlamalarla kaptanlık görevinden alındı, ancak kendisinden yararlanmak için haslar tahsis edilip kubbe veziri yapıldı (a.g.e., III, 954).

Siyavuş Paşa daha sonra Halep beylerbeyi olduysa da (1053/1643) halka baskı uyguladığı gerekçesiyle görevden alındı ve dönmesi emredildi. İstanbul'a geldiğinde birkaç gün Yedikule'de hapiste yattı, ardından affedilerek Receb Paşa ve I. Ahmed'in kızı Gevherhan Sultan'ın kızları olan Safiye Sultan ile evlendirildi. Bundan sonra muhtelif eyaletlerde beylerbeyilik yaptı (Erzurum, Mart 1644; Tımışvar, Aralık 1644; Diyarbekir, Eylül 1647; Budin, 1648); yine kubbe vezirliğine getirildi. Onun Özü muhafazasında bulunduğu sırada ilk serdar Yûsuf Paşa'nın yerine Girit serdarı tayin edildiği (9-18 Aralık 1645), ancak Girit'e gitmek üzere yola çıkmış iken görev yeri değiştirilerek (18-27 Ocak 1646) Silistre muhafa-

zasına nakledildiği bilinmektedir (Gülsoy, s. 48-49, 76). Kazandığı devlet tecrübesi sebebiyle Sadrazam Melek Ahmed Paşa onu kendisine rakip olarak görmeye başladı ve kaptanlık verip İstanbul'dan uzaklaştırmak istedi. Fakat Siyavuş Paşa güçlü ilişkileri sayesinde tehlikeyi atlattı. Bunda yakın dostu Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi ve Kösem Sultan'ın müdahaleleri de etkili olmuştur (Naîmâ, III, 1285).

Siyavuş Paşa kubbe vezirliğini sürdürürken züüf akçe ve ağır vergilerden bunalan halk ve esnaf Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'yi zorla önüne katarak saray önüne gelmiş, çıkan karışıklıklar sırasında Melek Ahmed Paşa'nın azliyle daha başka konular dile getirilmiş, bu arada bazı ocak ağaları yeniçeri ağası Kara Çavuş'un sadrazam yapılmasını istemişse de sadrazamın vezirlerden biri olması gerektiği görüşü öne çıkmış (Kâtib Çelebi, s. 895; Mehmed Halife, s. 38-40) ve neticede bu makama en çok lâyık olduğu gerekçesiyle Siyavuş Paşa'nın sadrazamlığına karar verilmiştir. Bu karışıklıklar sırasında IV. Mehmed ile Abdülaziz Efendi arasında yeni sadrazamın seçimi konusunda bir konuşma geçtiği ve şeyhülislâmın teklifiyle sadârete getirildiği de rivayet edilir (Karaçelebizâde, s. 73-74, 124, 226).

4 Ramazan 1061'de (21 Ağustos 1651) sadrazam olan Siyavuş Paşa, bir ay yedi gün süren görevi sırasında ocak ağalarına dayanan Büyük Vâlide Kösem Sultan ile saray halkından güç alan Vâlide Turhan Sultan arasındaki şiddetli rekabetin daha da arttırdığı problemlerle karşı karşıya kaldı. Açık bir tehlike ve tehdit halini alan ocak ağalarının tahakkümünü kırdı, sorumluları cezalandırdı. Ancak bunu yaparken destek aldığı Dârüssaâde Ağası Uzun Süleyman Ağa'nın bu defa kendisi benzer bir tehlike olarak ortaya çıktı. Siyavuş Paşa'nın Emîr Paşa yerine Halıcıoğlu'nu defterdar yapma teşebbüsü Süleyman Ağa tarafından engellendi. Sadrazam ile ağa arasındaki ihtilâf giderek büyüdü ve Siyavuş Paşa gözden düştü. Saraya çağrılarak sadâret mührü Süleyman Ağa tarafından kendisinden alındı (15 Şevval 1061 / 1 Ekim 1651), hatta öldürülmek için bostancıbaşıya teslim edildi; ancak Turhan Sultan'ın müdahalesiyle canını kurtarabildi (Naîmâ, III, 1366-1368). Ardından malları müsâdere edildi ve Malkara'ya sürüldü. Kısa bir müddet sonra Fazlı Paşa'nın yerine Bosna beylerbeyi oldu (Kâtib Çelebi, s. 901; Abdurrahman Abdi Paşa, s. 33).

Daha sonra sadrazamlığa getirilecek olan Abaza asıllı İpşir Mustafa Paşa'nın Abaza

Hasan'la birleşerek isyan etmesi olayında onun Siyavuş Paşa'dan aldığı tâlimatla hareket ettiği şeklindeki suçlama yüzünden yeniden katli gündeme geldiye de bazı araçlar sayesinde bundan da kurtuldu ve Bosna'daki görevi Rumeli beylerbeyliğiyle değiştirildi. Kandiy'e'yi muhasara eden askere yardım için bütün sipahi ve cebelüsü ile muhasaraya katılmak şartıyla Rumeli beylerbeyliğine getirilen Siyavuş Paşa (17 Nisan 1652) aldığı emir üzerine hareket etti, ancak askerlerini adaya ulaştırmadan geri döndü. Bu arada Gürcü Mehmed Paşa'nın idaredeki zaafı yüzünden sadâretten alınması gerektiğinde yerine şeyhülislâm ve nakîbüleşraf tarafından yine Siyavuş Paşa önerildi, fakat Tarhuncu Ahmed Paşa'da karar kılındı. Rumeli'den sonra Silistre valisi olan Siyavuş Paşa bu görevi sırasında Kazaklar'ın taşkınlıklarına karşı sahil savunmasında başarılı oldu; ancak Silistre ve Şumnu halkından aleyhinde İstanbul'a birçok şikâyet ulaştı (Naîmâ, III, 1432, 1482, 1494-1495, 1530).

Süleyman Paşa'nın sadâreti zamanında âcil yardım için Girit'e gitmekle görevlendirildi (Şubat-Mart 1656). Fakat Silistre'den Girit'e geçmeden arka arkaya sadâret değişiklikleri meydana gelince (Gülsoy, s. 69-70, 76) onun durumu değişti. Bu arada merkezde her sadrazam değişikliği sırasında ismi adaylar arasında zikrediliyordu. Derviş Paşa'nın yerine geçecek sadrazamın belirlenmesiyle ilgili müşaverede yine adı geçti, ancak Turhan Sultan ve saraydaki ağalar geçmiş dönemdeki vukuatı hatırlatarak bunun büyük bir çekişmeye yol açacağı endişesini dile getirdi. Bir süre sonra Vak'a-i Vakvâkiyye diye bilinen büyük karışıklıklarda sadâret kaymakamı Zurnazen Mustafa Paşa sadrazam olduysa da olaylarda dahli bulunduğu anlaşılmaması ve askerini onu istememesi üzerine tayininin dördüncü saatinde mühür kendisinden alındı ve aynı gün Siyavuş Paşa ikinci defa sadrazam oldu (9 Cemâziyelevvel 1066 / 5 Mart 1656). Haberi Silistre'de iken alan Siyavuş Paşa hemen gemiyle İstanbul'a geldi ve huzura çıkıp hil'at giydi (15 Mart). Ancak gelirken humma hastalığına yakalandı. Bir ay yirmi iki gün süren bu ikinci sadâretinde hastalığı sebebiyle divan toplantılarına bir defa katılabildi. IV. Mehmed'in hastalığı giderek artan sadrazama özel bir ihtimam gösterdiği, hatta kendisini hasta yatağında ziyaret ettiği belirtilmektedir (Abdurrahman Abdi Paşa, s. 75). Siyavuş Paşa hasta olmasına rağmen kendisi için yakın bir tehlike olarak

gördüğü ve gerçekten de liyakati sebebiyle sadrazam olacağı düşünülen Defterdarzâde Mehmed Paşa'nın öldürülmesini sağladı, fakat aynı gece kendisi de vefat etti ve ertesi gün (2 Receb 1066 / 26 Nisan 1656) ikisinin cenaze namazı aynı vakitte kılındı. Siyavuş Paşa'nın mezarı Çemberlitaş'ta Atik Ali Paşa haziresindedir. İki defada toplam üç ay sadrazamlık yapan Siyavuş Paşa devrin kaynaklarında cesur ve heybetli olması yanında kibirli, zalim, garazkâr bir devlet adamı olarak anılır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadri) Efendi Târîhi* (haz. Ziya Yılmaz), Ankara 2003, s. 1148, 1150-1152, 1159, 1162; *Kâtib Çelebi, Fezleke* (haz. Zeynep Aycibin, doktora tezi, 2007), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 724, 816, 895, 897-898, 901; *Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ibrâr Zeyli* (haz. Nevzat Kaya), Ankara 2003, s. 73-74, 99, 100, 124, 126, 142, 226, 234, 242, 249, 258, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. XXII; Mehmed Halife, *Târîh-i Gilmânî* (s.nşr. Kamil Su), Ankara 1999, s. 38-40, 54-55, 57-58; Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme* (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 29, 33, 44, 73-76; Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-beyân fi Kavânin-i Âli Osmân* (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 190, 191; Naîmâ, *Târîh* (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, II, 895, 941, 946; III, 952, 954, 990, 1110, 1285-1286, 1321-1322, 1365-1368, 1384-1385, 1399, 1432, 1461, 1482, 1494-1495, 1530, 1550-1551; IV, 1644, 1659-1660, 1662-1664; *Hadikatü'l-u'uzerâ*, s. 93, 94; Hammer (Atâ Bey), X, 14, 183, 186-187, 192, 194-195, 254-256; *Sicill-i Osmânî*, III, 116, 117; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 249, 252-259, 261, 267, 272, 293-294; III/2, s. 400, 401, 402, 408; Danişmend, *Kronoloji*<sup>2</sup>, III, 389, 416-417, 421; V, 30, 34, 39, 41, 190-191; M. Orhan Bayrak, *İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978)*, İstanbul 1979, s. 49; M. Çağatay Uluçay, *Harem II*, Ankara 1985, s. 123; Ersin Gülsoy, *Girit'in Fethi ve Osmanlı İdaresinin Kurulması (1645-1670)*, İstanbul 2004, s. 44, 48-49, 60, 69-70, 76, 81, 84-85, 101-193.



MAHMUT AK

### SİYAVUŞ PAŞA, Kanijeli

(ö. 1011/1602)

Osmanlı sadrazamı.

Hırvat veya Macar asıllıdır. Enderun'da eğitim gördü. II. Selim zamanında hazine kethüdâsı iken büyük mîrâhur oldu (974/1567). İstanbul'da çıkan ve hızla yayılan yangına hastalığı yüzünden müdahale edemeyen Câfer Ağa'nın yerine yeniçeri ağalığına getirildi (976/1569) ve hemen duruma el koyarak yangını söndürmeyi başardı (Peçuyly, I, 485). Bu görevi sırasında Lala Mustafa Paşa'ya vezirlik verilmesinde etkili oldu.

III. Murad'ın cülûsu esnasında Rumeli beylerbeyi olarak kayıtlarda adı geçen Siyavuş Paşa, II. Selim ve Nurbânû Sultan'ın kızları Fatma Sultan ile evlendirildi (982/1574). Selânikî, Siyavuş Paşa'nın padişahın cülûsunu tebrik etmek için gelen Şah Tahmasb'in elçisi Tokmak Han'ı karşılamakla görevlendirildiğini yazarken bu görevin ona "nükte-şinâs-ı zaman" olmasından dolayı verildiğini ima eder (*Tarih*, I, 112). Siyavuş Paşa kalabalık tören ekibinin başında İran elçisini karşılayarak ona refakat etti, gösterişli merasim ve ziyafet tertibini sağladı (*a.g.e.*, I, 114).

Safer 988'de (Mart 1580) vezirlik rütbesi verilerek bulunduğu Sofya'dan İstanbul'a çağrıldı. Lala Mustafa Paşa'nın "vekî-i saltanat" unvanıyla "mühürsüz sadâretinde" devlet işlerini yürüttü. Mührün Koca Sinan Paşa'ya gönderilmesinin ardından seferde bulunan yeni sadrazamın vekili sıfatıyla İstanbul'da sadâret kaymakamı oldu (25 Cemâziyelâhir 988 / 7 Ağustos 1580). Bu sırada Sadrazam Sinan Paşa'nın İran'dan istenilen şartlarda anlaşma yapmak için elçi geleceği yolunda haber göndermesi üzerine bu meseleyi diğer devlet adamlarıyla görüştü. Fakat gelen elçiyle müzakereler sırasında İran'ın istenilen şartlarda barışa razı olmadığı, aksine Osmanlı Devleti'nin barış ister gibi bir duruma düştüğü ortaya çıkınca Sinan Paşa sadrazamlıktan alınarak Malkara'ya sürüldü. Makamın on sekiz günlük bir süre için boş kalmasının ardından sadrazamlık Siyavuş Paşa'ya verildi (28 Zilkade 990 / 24 Aralık 1582).

Siyavuş Paşa sadrazam olduktan sonra sefere gitmeyerek şark seferi serdarlığını Ferhad Paşa'ya verdirdi (Hasanbeyzâde, s. 305; Peçuyly, II, 86). Ayrıca bu görevi sırasında Şehzade Mehmed'in (III.) Saruhan sancak beyliğiyle Manisa'ya uğurlan-

ması sırasında (17 Aralık 1583) yapılan törenlere katıldı ve ona Üsküdar'da İbrâhim Ağa Çiftliği'nde kurulan otağa kadar refakat etti (Selânikî, I, 142; Peçuyly, II, 89-90). Daha sonra Mehmed Giray'ın isyanı ve öldürülmesi üzerine Konya'da ikamet etmekteyken hanlığa tayin için âcilen İstanbul'a çağrılan İslâm Giray'ı karşıladı. Ancak Azerbaycan'da zor şartlar altında başarılı mücadele veren ve isyan halindeki Mehmed Giray meselesini yoluna koyup İstanbul'a gelen Özdemiroğlu Osman Paşa'ya aynı ilgiyi göstermedi. Muhtemelen Osman Paşa'yı makamı için önemli bir râkip olarak görüyordu. Bu sebeple askerine terakkî verilmesini önleyip Osman Paşa'yı zor durumda bırakmak istedi. Nitekim haklarını alamadıklarına inanan askerler topluca divana yürüdülerse de Osman Paşa'yı değil diğer vezirleri suçladılar. Durum padişaha arz edilince 17 Receb 992'de (25 Temmuz 1584) mühür Siyavuş Paşa'dan alınarak üç gün sonra Osman Paşa'ya verildi, kendisi mâzulen çiftliğine gönderildi.

Özdemiroğlu Osman Paşa'nın ölümü üzerine Mesih Mehmed Paşa sadrazam olunca (8 Zilhicce 993 / 1 Aralık 1585), Siyavuş Paşa ikinci vezir sıfatıyla yeniden göreve çağrıldı (Selânikî, I, 165). Mesih Paşa'nın bir reisülküttâbla ilgili tayin isteğinin padişah tarafından reddi yüzünden istifa etmesi sonucu ikinci defa sadrazam oldu (25 Rebülâhir 994 / 15 Nisan 1586). Bu defaki sadâreti iki yılı geçti. Bu süre zarfında III. Murad'ın İbrâhim Paşa ile evlendirilen kızı Ayşe Sultan'ın muhteşem düğününde düğün alayının önünde at üzerinde merasime katıldı (*a.g.e.*, I, 171). Dört yıldır Malkara'daki çiftliğinde zorunlu olarak ikamet eden Koca Sinan Paşa'nın Şam beylerbeyiliğine tayini sebebiyle İstanbul'a gelişin-

de onu Üsküdar'daki bahçesinde padişahın izniyle ağırılıyıp bütün vezirlerin katıldığı bir ziyafet düzenleyerek Şam'a uğurladı (25 Zilhicce 994 / 7 Aralık 1586).

İlk sadrazamlığında Osman Paşa'ya olan tavrının aksine Siyavuş Paşa, bu defa Ferhad Paşa'nın sipahi ağası Hürrem Ağa ile gönderdiği Gürcistan seferine ait ruûs ve terakkileri gösteren defteri işleme koydu (Muharrem 996 / Aralık 1587). İkinci sadâret dönemini sona erdiren önemli olay ise Beylerbeyi Vak'ası diye bilinen yeniçeri isyanıdır. Sikke tashihinden sonra ortaya çıkan olaylar sırasında kendilerine zü'yûf akçe dağıtıldığını ileri süren kapıkulu askerleri başvurdukları vezirîazamdan istedikleri cevabı alamayınca ertesi gün toplantı halindeki divan önüne gelerek sorumluların kellesini istediler. Hatta Adalet Kasrı'nda bulunan padişahın da bizzat duyacağı şekilde seslerini yükseltip doğrudan padişahi bile tehdit ettiler. Rumeli Beylerbeyi Mehmed Paşa ile Defterdar Mahmud Efendi'nin hayatına mal olan bu olaylar yüzünden Sadrazam Siyavuş Paşa azledildi (16 Cemâziyelevvel 997 / 2 Nisan 1589). Ardından İstanbul'da ikametini sürdüren Siyavuş Paşa'nın hanımı Fatma Sultan, Haziran 1590 tarihinde erken doğumla bir kız çocuğu dünya getirdiği sırada vefat etti (*a.g.e.*, I, 222; Uluçay'a göre Fatma Sultan'ın vefatı evliliklerinden altı yıl sonra 1580 yılındadır: *Padişahların Kadınları*, s. 42).

Siyavuş Paşa'nın bu defaki mâzuliyeti uzun sürmedi. Askerin kendisinden şikâyetçi olduğu Sadrazam Ferhad Paşa'nın azli üzerine üçüncü defa sadrazam oldu (21 Cemâziyelâhir 1000 / 4 Nisan 1592). Bu sadâret dönemi, daha çok Macar sınırındaki gelişmeler ve Gılân hâkimi Han Ahmed'in ilticası gibi konularla geçen Siyavuş Paşa yine iç karışıklıklarla karşı karşıya kaldı. 1001 (1593) yılı "masar" mevâcibinin dağıtımı sırasında ulûfelerini eksik aldıklarını söyleyen sipahilerin tahrikiyle olaylar kontrolden çıktı. Ancak sipahi ayaklanması sert bir şekilde bastırıldı (26 Ocak 1593). Siyavuş Paşa, 28 Ocak'ta ayaklanmadan iki gün sonra İstanbul kadısı ve yeniçeri ağası ile birlikte ikindeye kadar İstanbul çarşılarını dolaştı, erzak üzerindeki narhi teftiş etti (Hasanbeyzâde, s. 377). Tam o esnada onun sadrazamlıkları sırasında askerinin ayaklandığı ve divanın basıldığı yolundaki dedikodular uğursuzluğuna yoruldu (Peçuyly, II, 124). Bunun üzerine kapıcılar kethüdâsı Ahmed Ağa hemen çağrılarak kimseye belli etmeden mührü Siyavuş Paşa'dan almakla görevlendirildi. İki gün önce hil'atle taltif edilmişken uğur-

Siyavuş Paşa Köşkü ile hamamının kalıntıları - Bahçelievler / İstanbul







Siyavuş Paşa Çeşmesi – Eyüp / İstanbul

suzluk bahanesiyle Siyavuş Paşa'nın azledilmesi herkesi şaşırtdı (24 Rebîülâhîr 1001 / 28 Ocak 1593). Önceki mâzûliyetlerinden farklı olarak bu defa "azl-i ebed" ile mâzul olan Siyavuş Paşa emeklilik devresinde Üsküdar'daki evinde ikamet etti (Kâtib Çelebi, s. 215). Ancak iki yıl sonra sipahilerin sebep olduğu karışıklıklarda parmağı olduğu gerekçesiyle İstanbul'dan uzaklaştırılan Koca Sinan Paşa ile Cigalazâde Sinan Paşa'nın yanında fitneye yol açtığı ileri sürülerek Siyavuş Paşa da Bolu'ya sürüldü. Çok geçmeden affedilip Üsküdar'da kalmasına izin verildi (Selânikî, II, 473; Naîmâ'ya göre Siyavuş Paşa Konya'ya sürgün edilmiştir: *Târih*, I, 90).

Uzun süre Üsküdar'da oturan Siyavuş Paşa, 7 Zilkade 1004 (3 Temmuz 1596) tarihinde emekliliği artırılarak toplam 500.000 akçe gelirle İstanbul'daki evine gelmesine izin verildiği gibi oğlu da sefer hizmetinden başışlandı, kendisi bundan sonra bazan Üsküdar'da, bazan İstanbul'da kalmayı sürdürdü (Selânikî, II, 618-619). Bu sırada Fatma Sultan'dan olma yirmi beş yaşındaki büyük oğlunun vefatına şahit oldu (1598). 28 Rebîülâhîr 1011'de (15 Ekim 1602) vefat ederek Eyüp'te Sokullu Mehmed Paşa Türbesi'nin karşısında kendi adına yaptırdığı türbesine defnedildi (bk. SİYAVUŞ PAŞA TÜRBESİ). Oğlu Mustafa Paşa (Mart 1650 tarihinde öldüğünde Sadrazam Kara Murad Paşa, terakesinden Mimar Sinan yapısı, 300 odalı, yedi hamamlı ve eşsiz manzaraya sahip Siyavuş Paşa Sarayı'nı 30.000 kuruşa satın almıştır: Naîmâ, III, 1258) ve onun oğlu Mehmed Bey de Osmanlı ileri gelenleri arasında yer almıştır (*Sicill-i Osmânî*, III, 116). Üç defa üstlendiği sadrazamlığı sırasında toplam beş yıl dört ay on bir gün görev yapmış olan Siyavuş Paşa'nın Fatma Sultan ve kendi adına İstanbul'da (Edirnekapı ve Eyüp) ve taşrada cami, medrese, hamam ve çeş-

me gibi hayratı bulunmaktadır (*Hadikatü'l-vüzerâ*, s. 38; Ayvansarâyî, s. 25; Uzunçarşılı, III/2, s. 343). İçinde köşkünün de yer aldığı Siyavuş Paşa Çiftliği bugün semt adı olarak yaşamaktadır. Kendisi kaynaklarda âdil, rüşvet almayan, tok sözlü, mütedil ve muktedir bir sadrazam olarak tanıtılır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Selânikî, *Târih* (İpşirli), I, 77, 86, 100, 105, 112-114, 127-129, 134, 137, 141-143, 146, 165, 168, 170-172, 177, 191, 195, 201, 210-211, 222, 265-266, 270, 273, 280, 296, 299, 302, 379; II, 473, 618-619, 799; *Gelibolulu Mustafa Âli ve Künhü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed Devirleri* (haz. Faris Çerçi), Kayseri 2000, s. 26, 95, 393, 422, 426, 447, 552, 567-568; Atâî, *Zeyli Şekâik*, s. 375, 386; Hasanbeyzâde Ahmed, *Târih* (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, s. 283, 302, 305, 317, 329, 341-342, 370, 377-378, 403; Peçuyî İbrâhîm, *Târih*, I, 485; II, 17, 19, 25, 75, 86, 89-90, 94-95, 123-124; Kâtib Çelebi, *Fezleke* (haz. Zeynep Aycibin, doktora tezi, 2007), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 215; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Ravzatü'l-ibrâr*, İstanbul 1248, s. 462-463, 469, 471, 477; Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-beân fi Kavânîni Âli-i Osmân* (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 51, 188; Naîmâ, *Târih* (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, I, 50, 58, 60, 80, 90; III, 1217, 1258; IV, 1671; *Hadikatü'l-vüzerâ*, s. 38; Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Selâtin*, s. 25; Hammer (Atâ Bey), VII, 53, 80, 160, 163; *Sicill-i Osmânî*, III, 116; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, s. 342, 343, 346, 350; Danişmend, *Kronoloji*<sup>2</sup>, III, 7, 55, 58, 62-63, 72, 75, 102, 111-114, 122-126; V, 22, 23, 24; M. Çaçatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 1985, s. 40-41, 42; a.mlf., *Harem II*, Ankara 1985, s. 94; Kemal Beydilli, "Stephan Gerlach'ın Rûznâmesi'nde İstanbul", *Tarih Boyunca İstanbul Semineri, Bildiriler* (haz. Mübahat S. Kütükoğlu), İstanbul 1989, s. 83-106; Bekir Kütükoğlu, *Vekayi'nüvis: Makaleler*, İstanbul 1994, s. 375-397; A. H. de Groot, "Siyavuş Pasha, Abâzâ", *El<sup>2</sup>* (Fr.), IX, 726-727.



MAHMUT AK

### SİYAVUŞ PAŞA, Köprülü Damadı

(ö. 1099/1688)

#### Osmanlı vezîriâzâmı.

Vezîriâzam Köprülü Mehmed Paşa'nın kölelerinden olup Abaza asıllıdır. "Köprülü Damadı" veya "Hacı" lakaplarıyla da anılır. Bir süre Köprülü Mehmed Paşa'nın hizmetinde (miftâh gulâmı) bulundu ve onun kızı Ayşe Hatun ile evlendi. Sadrazamın 1072'de (1661) vefatından sonra büyük oğlu Vezîriâzam Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa'ya kapıcılar kethüdâsı oldu. Fâzıl Ahmed Paşa'nın sadâreti yıllarında 1663'ten itibaren çıkılan Uyvar, Girit ve Kamanice seferlerine katıldı. Bu seferler sırasında Şeyh Vanî Efendi'ye çadır vb. eşyanın alımı gibi vazifelerine dair birkaç belge günümüze ulaş-

mıştır (BA, İbnülemin-Askeriye, nr. 6/481). Vezîriâzam Ahmed Paşa'nın 1087'de (1676) vefatının ardından hacca giden rikâb-ı hümayun kapıcılar kethüdâsının vekâletini üstlendi ve ertesi yıl kendisi de hacı oldu.

Merzifonlu Mustafa Paşa'nın 1089'da (1678) Çehrin seferi sırasında mirâhur-ı sâni görevinde bulunduğu anlaşılan Hacı Siyavuş Ağa vezîriâzâmın teklifiyle bu vazifesini bırakıp zeâmetiyle sefere katıldı. 1092'de (1681) orduda silâhdar ağalığı yaptı. II. Viyana Kuşatması sürerken yaralanan cebecibaşının yerine getirildi (16 Şâban 1094 / 10 Ağustos 1683). Merzifonlu Mustafa Paşa'nın 24 Zilhicce 1094'te (14 Aralık 1683) azli ve idamıyla başlayan Köprülüler'e karşı tasfiye hareketiyle birlikte 16 Muharrem 1095'te (4 Ocak 1684) Edirne'de zeâmeti alınmadan vazifeden uzaklaştırıldı. Ancak 16 Cemâziyelâhîr 1095'te (31 Mayıs 1684) sipâhiler ağası, 18 Şâban'da (31 Temmuz) vezirlikle birlikte Diyarbekir valisi oldu. Malatya ve Antep sancaklarını kendisine has tayin edildiği gibi hazineden 100.000 kuruş "harçlık" verildi, Macaristan serdarı Bekrî Mustafa Paşa'nın yanına gönderildi.

Siyavuş Paşa, kuşatılan Budin Kalesi önlerindeki çarpışmalarda gösterdiği üstün cesaretiyle ün kazandı. Başında bulunduğu yardım kuvvetlerinin yaklaşık üçte ikisini kaybetmesine rağmen 1000'e yakın askeri muhasara altındaki Budin Kalesi'ne sokmayı başardı. Siyavuş Paşa'nın Bosna beylerbeyiliğine tayini, muhteleme Abdurrahman Abdi Paşa'nın 6 Muharrem 1097'de (3 Aralık 1685) yeni Macar seferi serdarı olmasıyla birliktedir. Budin Kalesi önlerinde birden fazla çarpışmaya katılan Siyavuş Paşa'ya kalenin 15 Şevval 1097'de (4 Eylül 1686) düşmesinin ardından üç koldan gelmekte olan Avusturyalılar'a karşı hazırlıklı olması, kale / palanga tamiri ve erzak temini gibi konularda peş peşe birçok hüküm gönderildi. Bu sırada en geç 27 Muharrem 1098'de (13 Aralık 1686) Halep valiliğine getirildi ve askerleriyle birlikte Mitrofüca ve Banaluka'da kışlaması, baharda emrine verilen Sivas ve Diyarbekir askerleriyle birlikte "baş ve buğ" olarak Avusturya kuvvetlerini karşılaması, özellikle âcil olarak Ösek Kalesi'ni korumaya gitmesi bildirilmiştir.

Vezîriâzam Sarı Süleyman Paşa'nın mevzi değiştirirken bozguna uğradığı 3 Şevval 1098 (12 Ağustos 1687) tarihli Şikloş savaşı, Siyavuş Paşa'nın vezîriâzam olmasıyla sonuçlanan büyük bir isyan ve kargaşa döneminin başlangıcı oldu. Bazı Batılı tarihçilerin II. Mohaç Muharebesi adını verdik-

leri çarpışmaya Siyavuş Paşa da katılmıştı. Varadin'e çekilen vezîriâzamin ordunun Eğri Kalesi'nin savunmasına gitmesi hakkında emri erzak yetersizliği iddia edilerek ve sancak-ı şerifle kendisinin de gelmesi lâzım geldiği cevaplarıyla dinlenmedi. Süleyman Paşa'nın ordudaki yeni düzenlemelerinden ve ulûfe yoklaması yaptırmasından rahatsız olan asker, 23 Şevval'de (1 Eylül) isyan ederek ertesi günü Halep Valisi Siyavuş Paşa'yı "İhtiyar vezirdir" sözleriyle ordu kaymakamı seçti. Gelişmelerden haberdar olan IV. Mehmed hem Siyavuş Paşa'ya seraskerlik verdi ve kaymakamlığı da sefer mühimmesine kaydedildi (BA, *Atik Şikâyet Defterleri*, nr. 10 [=Mühimme Defteri], s. 238/1-247/1). Bu sırada 27 Şevval'de (5 Eylül) bazı kumandanlar ve sancak-ı şerif yanında bulunduğu halde Belgrad'a kaçmak zorunda kalan Süleyman Paşa Tokat, Sivas, Teke ve Amasya kethüdâları, Yeğen Osman Paşa, bir yeniçeri subayı ve bir neferden oluşan isyancı elebaşılarını yakalatmak için emir çıkartmıştı. Bazı Batılı kaynaklara göre yediler komitesi veya konseyi olarak tanımlanan bu isyancılar serasker Siyavuş Paşa ile anlaşılıp bütün gelişmelerin anlatıldığı imzalı mahzar hazırlayarak pâyitahta göndermişlerdi. Bu sırada Belgrad'a ulaşmış olan ordunun burada kışlaması tembihiyle birlikte Siyavuş Paşa'ya 16 Zilkade 1098'de (23 Eylül 1687) vezîriâzamlık verilmiş ve her türlü talebinin karşılanacağı da taahhüt edilmişti. Serasker olarak Belgrad'dan hareket eden Siyavuş Paşa'ya sadâret mührü ve sancak-ı şerif 21 Zilkade'de (28 Eylül) Niş menziline teslim edildi. Yeni sadrazam ilk iş olarak Gelibolu'daki eski turnacıbaşıyı İstanbul'a sekbanbaşı sıfatıyla gönderdi ve kendisi daha Varadin'de iken âsi ocak ağalarının adıyla Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Emin Efendi'ye gizlice mektup yollatmış ve padişahın hal'i için ordunun hareket halinde olduğunu bildirmişti. Şeyhülislâm da yine gizli olarak ulemâyı toplayıp gelen yazıyı göstermiş, burada alınan kararda IV. Mehmed'in hal'i uygun görülmüş ve âsilerle İstanbul halkına ilişmemek şartıyla anlaşma sağlanmıştı. 5 kist ulûfe alacakları olduğunu tekrarlayan isyancılar, ordudaki muhaliflerini temizlerken bir süre sonra eski sadrazam ve kaymakam idam edildi, vefat eden şeyhülislâmın yerine de Debbâğzâde Mehmed Efendi getirildi. İsyancılara karşı bir tedbir olması düşüncesiyle vezîriâzamin kayınbiraderi Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'yı 30 Zilkade 1098'de (7 Ekim 1687) ikinci vezir ve rikâb kaymakamı tayin ederek acele İstanbul'a çağırın IV. Mehmed'in bü-

tün girişimleri ordudaki kararlılığı değiştirmede.

Aralarındaki anlaşmazlıklarla birlikte İstanbul'a doğru yürüyüşüne devam eden ordu padişahın tahttan indirilmesini yazılı ve sözlü olarak dile getirmeyi sürdürdü. Ordunun Edirne'de kışlamasını kabul eden ve burada ayak sürüyen vezîriâzam harekete zorlandı ve Silivri'ye ulaşıldı. Siyavuş Paşa'nın bu son durumda her iki tarafı da idare etmeye çalıştığı üzerinde durulur. Daha sonra, 1 Muharrem 1099 (7 Kasım 1687) tarihli ordu mahzarının ulaştırıldığı kaymakam Köprülüzâde Mustafa öncülüğünde ileri gelen ilmiye mensuplarının da katıldığı Ayasofya Camii'ndeki meşveret sonucunda aynı gün IV. Mehmed tahttan uzaklaştırıldı ve II. Süleyman tahtı devraldı (2 Muharrem 1099/8 Kasım 1687: BA, *Nâme-i Hümâyün Defterleri*, nr. 5, s. 1-2). "Minareli yere" girme âdetlerinin olmadığını söyleyen âsilerden Yeğen Osman Paşa, Çırpıcı çayırında kaldı. Vezîriâzam Siyavuş Paşa'nın İstanbul'a alayla girişi ise 5 Muharrem'de (11 Kasım) gerçekleşebildi.

12 Muharrem'de (18 Kasım) yeniçerilere 5'er kış, diğerlerine 3'er kışlık birikmiş maaşları dağıtıldı. Ancak verilemeyen cülûs bahşisi yeniçerilerin ve sipahilerin çeşitli tepkilerine yol açtı. Hayli gecikmeli olarak yeni padişaha 21 Muharrem'de (27 Kasım) kılıç kuşandırıldı ve ertesi gün ilk cuma selâmlığına çıkarıldı. Zorbabaşı olan kethüdâlara (kethüdâ yerleri) voyvodalıklar, Yeğen Osman Paşa'ya Rumeli beylerbeyliği verildi. Saraydan çıkarılan gümüş eşyalardan akçe temin edildi; imdâdiyye vergisinin tahsili için zorba ağalarına izin verilerek ulûfe, cülûs bahşisi ve terakkî talepleri bir ölçüde karşılandı. Karışıklıklar yüzünden ilk divan toplantısı 16 Safer 1099'da (22 Aralık 1687) yapılabildi. Siyavuş Paşa'nın seraskerliğinden itibaren vezîriâzamlığı süresini kapsayan aylarda kutsal ittifak akdederek Osmanlı Devleti'yle savaşmakta olan Avusturya, Lehistan ve Venedik'e karşı askerî başarısızlıklar sürmüş ve Ösek, Eğri, Varadin, Lipova, Sigetvar ve İstolni Belgrad gibi önemli kaleler elden çıkmıştı.

İkinci vezir Köprülüzâde Mustafa Paşa'nın nüfuzu altında olan Siyavuş Paşa'ya bir yolunu bularak zorbaları ortadan kaldırması telkin edilmeye başlandı. Bunun üzerine o da yeniçeri ağalığına getirdiği Harputlu Süleyman Ağa ile birlikte harekete geçti. Ancak isyancılar 10 Rebülâhîr'de (13 Şubat 1688) Mustafa Paşa'yı ve birkaç gün sonra Şeyhülislâm Debbâğzâde'yi görevlerinden uzaklaştırmayı temin ettiler. Zor-



Köprülü  
Damadı  
Siyavuş  
Paşa'nın  
Karacaahmet  
Mezarlığı'ndaki  
kabr taşı

babaşılardan yeniçeri Fetvacı Ahmed Çavuş'un baskısıyla Vezîriâzam Siyavuş Paşa'nın Macaristan'a sefere çıkması istendi ve 18 Rebülâhîr'de (21 Şubat) vezîriâzam tuğları çıkarıldı. Yeniçeri Ağası Süleyman'ın vezîriâzamdandan habersiz bir zamanlamayla zorbabaşı Fetvacı Ahmed Çavuş'u öldürtmesi sıranın kendilerine geleceğini gören diğer zorbaların karşı saldırısına yol açtı. Aynı gün Süleyman Ağa'yı ortadan kaldıran yeniçeriler padişahın vezîriâzamin azlini sağlayıp yeni ağa olan Hacı Ali'nin kumandasında, daha sonra Ağakapısı'nın inşa edildiği mevkideki Siyavuş Paşa Sarayı'nı büyük bir kalabalıkla ve on beş-yirmi topla 27 Rebülâhîr'de (1 Mart) kuşatarak sadâret mührünü teslim etmesini istediler. Bu sırada yanında bulunan şeyhülislâm mührü teslim eden ve devlet ricâlini dışarıya gönderen Siyavuş Paşa yaklaşık eli kişiyle sarayı savunmaya başladı. Ancak ertesi gün sabah namazı vaktine kadar devam eden çarpışmada hayatını kaybetti (28 Rebülâhîr 1099 / 2 Mart 1688). Oğlu Hüseyin Paşa da çarpışmada öldürülmüştü. Eski vezîriâzamin cesedine, Köprülü Mehmed Paşa'nın kızı olan hanımına ve haremi üyelerine yapılan işkenceleri, sarayın öğleye kadar yağmalanmasını çağdaş tarihçiler utanç ve lânet bildiren ifadelerle kaydederler. Birkaç gün sonra Sancak Vak'ası'yla tamamı ortadan kaldırılan zorbaların talan ettiği eşya ve malların bir kısmı yeni vezîriâzam Nişancı İsmâil Paşa'nın sıkı takibiyle toplanmıştı.

Siyavuş Paşa'nın kabri Üsküdar'da Tunusbağ'ından Çiçekçi'ye giderken sağdaki mezarlıktadır. Kitâbesinde "Şehîd Hacı Siyavuş Paşa" ibaresi vardır ve şahideye kazınan şîir Sünbülüyye şeyhlerinden Nakşî İbrâhim Efendi (ö. 1114/1702) tarafından kaleme alınmıştır. Yenikapı Mevlevihânesi şeyhlerinden Seyyid Nesîb Yûsuf Dede'nin onun hocası olduğu belirtilir. Binicilikte

ve okçuluktaki mahareti, takvâsı, savaşlardaki şecaati hakkında görüş birliği bulunan Siyavuş Paşa'nın devlet siyasetinden habersiz ve öngörüsüz olduğu ifade edilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

T SMA, nr. D. 2248, s. 1 vd.; nr. D. 7676, s. 1 vd.; BA, KK, nr. 685, s. 18; nr. 2715, s. 1-17; nr. 3072, s. 14, 18-36; BA, MAD, nr. 2931, s. 82/1; nr. 3403, s. 16-39; nr. 6252, s. 31-38; BA, MD, nr. 180, s. 172/704, 196/805, 264/2-3; BA, Bâb-ı Asa- fi, *Atik Şikâyet Defterleri*, nr. 10, s. 5/1, 8/3, 23/2, 35-4, 39/3, 44/1, 48/2, 70/2, 71/3-4, 74/2, 4, 97/3, 104/23, 124/3, 128/3, 142/2, 163/3, 186/2, 209/4, 218/1, 220/3, 224/1, 230/1, 235/1, 238/1-252/1; BA, *Atik Şikâyet Defterleri*, nr. 16, s. 180/849; BA, Ali Emîrî – II. Süleyman, nr. 2996, 2997, 3022, 3030, 3034; BA, İbnülemin-Askeriye, nr. 12/1141, 43/3842, 49/4472; BA, İbnülemin-Hariciye, nr. 413; *Vakfiyeler*, Köprülü Ktp., nr. 3/2446, vr. 46<sup>a</sup>; *Vekâyi'nâme*, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1310, vr. 61<sup>a-b</sup>; R. Knolles, *The Turkish History* (ed. P. Rychaut), London 1701, II, 313-318, 328-329; A. de La Motraye, *La Motraye Seyahatnamesi* (trc. Nedim Demirtaş), İstanbul 2007, s. 359-365; *Târîh-i Mehmed Giray (1094-1115/1682-1703): Değerlendirme-Çeviri Metin* (haz. Uğur Demir, yüksek lisans tezi, 2006), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, vr. 14<sup>a</sup>-16<sup>b</sup>; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât* (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 186, 188, 217, 224, 231, 234-254, 265-277, 282; Silâhdar, *Târîh*, II, 64, 122, 129, 132-135, 156-163, 201-202, 217, 277-344, 399-400; *Hadikatü'l-üzerâ*, I, 113; D. Kantemir, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükselişi ve Çöküşü Tarihi* (trc. Özdemir Çobanoğlu), İstanbul 1998, II, 692-696, 700-720; Şeyhî, *Vekâyü'l-fuzalâ*, II, 43-44; Râşid, *Târîh*, I, 439-440, 456-457, 492, 509-532; II, 2-3, 15-28; *İsâzâde Târîhi* (haz. Ziya Yılmaz), İstanbul 1996, s. 188, 190, 199, 201-209, 212; İbrâhim Nâimed-din Tımsıvârî, *Hadikatü's-şühedâ*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 273, vr. 24<sup>a</sup>-25<sup>a</sup>, 28<sup>a</sup>-32<sup>b</sup>; Nihâdî, *Târîh*, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 219, vr. 230<sup>a</sup>-231<sup>a</sup>; M. de la Croix, *Abbrégé chronologique de l'histoire ottomane*, Paris 1768, II, 574-594, 600-602; Ayvansarâyî, *Ve Feyât-ı Selâtin*, s. 49-50; a.mlf., *Mecmûa-ı Tevârih* (haz. Fahri Ç. Derin – Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 410-411; Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, İstanbul 2001, I, 345; II, 843; N. Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, IV, 184, 189, 195-198; Ömer Faruk Akün, "Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ve Mirâhur Sarı Süleyman Ağa Mücadelesi İle İlgili Bir Konuşma Zabtı", *TM*, XIX (1980), s. 35-50; Bekir Kütükoğlu, "Süleyman II", *İA*, XI, 156-158; A. H. de Groot, "Siyâwush Paşha, Abâzâ", *El<sup>2</sup>* (ing.), IX, 697-698.



FİKRET SARICAOĞLU

## SİYAVUŞ PAŞA TÜRBESİ

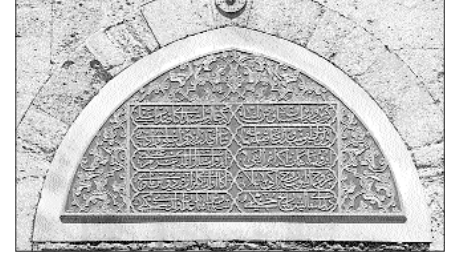
İstanbul Eyüp'te  
XVI. yüzyılın  
son çeyreğine ait türbe.

Mimar Sinan tarafından Sadrazam Siyavuş Paşa (Kanijeli) için inşa edilen türbenin inşa kitabesi yoktur; 1582-1584 yılları arasında yapıldığı düşünülmektedir. Tez-

*kiretü'l-ebniye*'de Siyavuş Paşa ve çocukları için ayrı türbeler inşa edildiği belirtilmekteyse de Siyavuş Paşa için ayrı bir türbe yapılmamış, paşa 1011 (1602) yılında vefat edince çocuklarının türbesine defnedilmiştir. Yapının caddeye açılan penceresinin alınlık kemiği içinde Siyavuş Paşa'nın vefatıyla ilgili bir kitâbe bulunmaktadır. Bir avlu içinde yer alan türbe üç cephesiyle avlu duvarının dışına taşmaktadır. Avlu duvarı üzerinde paşa adına yapılmış 1011 (1602) tarihli bir çeşme vardır. Türbe 1940-1970 yılları arasında restore edilmiş, kalem işleri yenilenmiş ve revzenler değiştirilmiştir.

Kesme taştan inşa edilen dışta onaltıgen planlı yapı içte sekizgene dönüşür. Silmelerle çevrelenmiş cephelere atlamalı olarak altı üstlü birer pencere açılmıştır. Profilli bir kornişle sonlanan cephelerin alt sıra pencereleri dikdörtgen söveli olup sivri hafifletme kemerinin içi mermer alınlıklıdır. Sivri kemerli olan üst sıra pencereleri ise yuvarlak açıklıklı dışıklara sahiptir. Türbenin tek kubbeli bir revakı olup girişi kuzey cepheye açılmıştır. Önde serbest, arkada duvara gömülü, mukarnaslı başlıklara sahip dört sütun tarafından taşınan kasnaksız kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Bu sütunlar birbirine pembe somaki ve mermerin alternatif dizilimiyle kurulan sivri kemerlerle bağlanmıştır. Giriş

Siyavuş Paşa Türbesi – Eyüp / İstanbul



Siyavuş Paşa Türbesi'nin pencere alınlığında yer alan kitâbe

cephesi mermer kaplanmıştır. Palmet formunda breş ve mermerle örülmüş olan basık kemerli giriş dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış ve üzerine bir âyet kitâbesi yerleştirilmiştir.

İç mekânda kubbe sivri kemerlerin birbirine bağladığı sekiz pâyeye üzerine oturmaktadır. Girişi ve cepheleri içine alan kemerlerin geniş tutulması ile yapı içte her yönde genişlemiş, yan duvarlarına birer kavukluk açılmıştır. Alt sıra pencereleri kapaklı olan yapının üst sıra pencereleri içte de sivri kemerli ve alçı şebekelidir.

Siyavuş Paşa Türbesi'nde çini, kalem işi ve ahşap süsleme kullanılmıştır. Çiniler girişin iki yanında bulunan panolarda, pencere alınlıklarında, yapıyı dolaşan âyet kuşağında, giriş üzerinde bulunan âyet kitâbesinde, pandantiflerde ve kavukluk içlerinde görülmektedir. Lâcivert, yeşil, mavi, firûze, beyaz ve kırmızı renklerin kullanıldığı çinilerde girişin iki yanında bulunan panolar dikkati çekmektedir. Birbirinin eşi olan bu panolar üç bölüme ayrılmıştır. Üstte rûmî dolgulu köşebentlerle oluşturulan niş içerisinde beyaz zemin üzerinde bir kandil tasviri yer almaktadır. Ortada yine köşebentlerle oluşturulan niş içerisinde Çin bulutlarının meydana getirdiği bir vazodan çıkan şemse motifi görülmektedir. En altta ise renkli taş görümlü çinilere yer verilmiştir. Yapıyı dolaşan kitâbe kuşağında ve pencere alınlıklarında lâcivert zemin üzerine beyaz sülüsle âyetler yazılmıştır. Pandantiflerde görülen ve etrafı rûmillerden oluşan kalem işiyle dolgulanmış çini madalyonlarda lâcivert üzerine beyaz sülüsle "Allah", "Muhammed", cihâyâr-i gûzîn, "Hasan" ve "Hüseyn" yazılıdır. Kalem işi süslemeler revakta ve yapı içinde kubbe ile pandantiflerde görülmektedir. Bitki kompozisyonlu olan kalem işleri restorasyon sırasında yenilenmiştir. Türbenin ahşap süslemeleri ise geometrik geçmelerden oluşan ve künde-kârî tekniğindeki

kapıda ve pencere kanatlarında yer almaktadır. Türbede iki adet ahşap sanduka, dokuz adet bitkisel süslemeli mermer sanduka bulunmaktadır.

Siyavuş Paşa'nın Mimar Sinan'a Eyüp'ün yukarı kesiminde geniş arazisi içinde bir de köşk inşa ettirdiği bilinmektedir. Bu köşkün kâgir bir yapısı Sinan'ın emsali yapıları arasında tek örnek olarak günümüze kadar gelebilmiştir. Evliya Çelebi, Siyavuş Paşa'nın şehrin içinde çok büyük bir ahşap konağının bulunduğunu söyler.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Gönül Öney, *Türk Çini Sanatı*, İstanbul 1976, s. 103-104; Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 329; Tahsin Ömer Tahaoğlu, *İstanbul'da Osmanlı Türbelerinin Tipolojisi* (doktora tezi, 1988). İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 202-205; Yüksel Yoldaş Demircanlı, *İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, İstanbul 1989, s. 620; Yıldız Demiriz, *Eyüp'te Türbeler*, Ankara 1989, s. 68-71; a.m.f., "Siyavuş Paşa Türbesi", *DBİst.A*, VII, 21-22; Affan Ege-men, *İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri*, İstanbul 1993, s. 756; Mehmet Nermi Haskan, *Eyüp Tarihi*, İstanbul 1993, I, 254-255; Ferize Şen, "Eyüp'te Siyavuş Paşa Türbesi Çinilerinde Renk ve Kompozisyon Özellikleri", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu II: Tebliğler*, İstanbul 1998, s. 328-335.



ZEYNEP HATİCE KURTİL

### SİYER

(السیر)

Fıkıh kitaplarının devletler hukuku hükümlerini içeren bölümüne veya bu konuda yazılan kitaplara verilen ad.

Sözlükte "hal, durum, davranış, idare, yol, hareket, yürüme" gibi anlamlara gelen **siyer sîret** kelimesinin çoğuludur. Hem klasik fıkıh literatürü içinde özel bir türün hem fıkıh sistematigi içinde özel bir bölümün ismi olarak siyer, günümüzde devletler genel ve devletler özel hukuku diye adlandırılan alanlara dair doktriner görüşlerin bütününü ifade eden bir terim anlamı kazanmıştır. Sîret kelimesi Kur'an-ı Kerim'de bir yerde "durum" mânasında (Tâhâ 20/21) ve hadis kaynaklarındaki bazı rivayetlerde "tutum, davranış biçimi" anlamında (Dârimî, "Muḥaddime", 18; *Müsned*, I, 75, 128) geçer. Ayrıca siyer ve tarih kaynaklarında aktarılan Resûl-i Ekrem'e ait bazı ifadelerde sîret kelimesinin siyer terimine temel teşkil edecek kullanımlarına rastlanır (aş.bk.). İslâm hukukçuları, müslüman bir toplumun gayri müslim toplum ya da bireylerle ilişkilerde izleyeceği

tutum, siyaset ve hukuk rejimini özellikle Hz. Muhammed'in ve onu takiben Hulefâ-yi Râşidîn'in bu konuda benimsedikleri davranış ve gittikleri yoldan (sîret) çıkarıldıkları için ilgili hükümleri de siyer terimi altında bir araya getirmişlerdir (kelimenin sözlük anlamlarıyla siyer konularının karakteristik özellikleri arasında bağ kuran bazı izahlar için bk. İbnü'l-Hümâm, V, 435; Şehhâte, s. 12-13). Bu yaklaşım, İslâm kültüründe devletler hukuku uygulamalarının Hz. Peygamber gibi ideal bir örneğe dayandığı, dolayısıyla bu alanda günlük siyasetin ve keyfiliğin değil hukukiliğin hâkim olması gerektiği mesajını içermektedir.

Kaynakların verdiği bilgiye göre sîret kelimesi siyer teriminin bu anlamına temel teşkil edecek biçimde bizzat Hz. Peygamber tarafından kullanılmıştır. Meselâ sıcak çatışmayı gerektiren bir devletlerarası sorunu çözmek üzere Abdurrahman b. Avf kumandasındaki orduyu sevki sırasında şöyle buyurmuştur: "Ey Avf oğlu, sancağı tut! Topluca Allah yolunda gazâ edin ve Allah'ı inkâr edenlerle savaşın. Fakat hıyanet etmeyin, anlaşmayı bozmayın, insan bedenine saygısızlıkla işkence yapmayın ve çocuklarla kadınlara dokunmayın. İşte bu Allah'ın emridir ve elçisinin sizin aranızdaki sîretidir" (İbn Hişâm, III-IV, 632). Yine Resûl-i Ekrem'in Abdülkays kabilesi lideri Ekber b. Abdülkays'a yazdığı, savaş ve barış hukukuna dair hükümler içeren mektubundaki şu cümlesi siyer teriminin arka planına ışık tutmaktadır: "... (kabile mensuplarının) feyden paylarını almaları, yargılamada adaletin sağlanması ve ilişkilerde hakkaniyete göre davranılmasından (el-kasdü fi's-sîreti) her iki toplum hakkında bağlayıcı olmak üzere müslümanların ordusu sorumludur. Allah ve resulü onlara şahitlik yapar" (İbn Sa'd, I, 283). Kelimenin benzer kullanımlarına Hz. Ömer ve Osman'ın yazışmalarında da rastlanmaktadır (Taberî, III, 585; IV, 245).

Fıkıh literatürünün ilk örneklerinden itibaren başta cihad olmak üzere haraç, emvâl, ganimet (ganâim), cizye, eman, ridde, daha sonraları siyâset-i şer'iyye ve ahkâm-ı sultâniyye gibi terimler de yer yer aynı içeriği karşılamak üzere kullanılmakla birlikte daha kuşatıcı olması yönüyle siyer bir üst terim olma hüviyetini hep korumuştur. Bu noktada bir ayrıntıya işaret edilmesi uygun olur: "Kitâbü'l-cihâd" başlığını taşıyan bazı eserlerin veya genel fıkıh kitaplarının bu bölümlerinin alt başlıklarında zaman zaman siyer veya sîret kelimelerine rastlanmaktadır. Fakat bu kullanımlarda, meselâ Mâlikî fakihî İbn Ebû

Zeyd'in eserinde yer alan "Bâbü sîreti'l-îmâmî'l-adl fi mâillâh", "Zikru ba'di mâ ruviye mine's-sîreti fi mâillâh" şeklindeki başlıklarda (*Kitâbü'l-Cihâd*, s. 487, 497) devletler hukuku içeriği değil kelimenin kök anlamı kastedilmektedir. Siyerle bu konudaki düzenlemelerin dayanağı niteliğindeki rivayet ve olayları konu edinen megâzî ilmi arasında yakın bir ilişki vardır. "Savaş ve savaş alanı, gazve" anlamlarına gelen **mağzât** kelimesinin çoğulu olan **megâzî**, daha çok Hz. Peygamber'in özellikle gazveleri ve seriyeler başta olmak üzere hayatına ilişkin ayrıntıları ele alan ilim dalının ve ilgili literatürün özel adı olmuştur (bk. SİYER ve MEGÂZİ).

Fıkıh terimi olarak siyerin ilk defa ne zaman ve kimin tarafından kullanıldığına dair kesin bilgiler olmamakla birlikte bazı tarihî veriler terimleşmenin II. (VIII.) yüzyılın ortalarına doğru Ebû Hanîfe'nin gözetiminde gerçekleşmiş olabileceğini göstermektedir (aş.bk.). Birçok tabakat ve ilimler tarihi kaynağının verdiği bilgiye göre Ebû Hanîfe, Kûfe'deki fıkıh mektebinde *es-Siyer* adını verdiği bir kitabı öğrencilerine yazdırmış, bu isimle şöhret bulan kitaba aynı adla reddiyeler yazılmıştır (meselâ bk. İbn Hacer, *Tevâli't-te'sîs*, s. 153). Bu tür bilgilere dayanan Muhammed Hamîdullah, siyer teriminin "devletler hukuku" anlamında ilk defa Ebû Hanîfe tarafından kullanıldığı hususunda daha kesin bir kanaate sahiptir (*İslâm'da Devlet İdaresi*, s. 43; ayrıca bk. Kruse, *Islamische Völkerrechtslehre*, s. 63). Bazı istisnaları olmakla birlikte Irak ve Şam fakihlerinin siyer terimine, diğer bölge âlimlerinin ise cihad terimine bu alana özel bir isim olarak yer vermeleri Hamîdullah'ın kanaatini desteklemektedir. İlgili literatürün gelişim seyrine bakıldığında ilk grup içinde özellikle Hanefîler'in bir üst başlık olarak siyer kelimesini kullanmada ısrarlı oldukları görülmektedir. Bu bilinçli tercihte mezhebin ilk imamlarından aynı adla yazılmış kitapların intikal etmiş olmasının etkisi açıktır.

Siyer terimi, toplumlararası ilişkilerin hemen her boyutuna dair hükümleri kuşatan bir muhteva zenginliğine sahiptir. Bu geniş muhteva içinde savaş, barış, diplomatik ilişkiler, uluslararası ticaret, kanunlar ihtilâfı, yabancılara hukuku gibi günümüz devletler hukuku konuları yanında zimmet sözleşmesi, İslâm dininden dönenler (mürtedler) ve meşrû siyasî otoriteye baş kaldıranlarla (bâgiler) ilişkiler gibi fıkıhın kendine özgü yapısı gereği işlenen konular da bulunmaktadır. Siyer edebiyatının önde gelen yazarlarından Şemsüleimme

es-Serahsi'nin çizdiği şu çerçeve bu noktada yeterince fikir vermektedir: "Müslümanların gayri müslimlere yönelik muamelelerde izledikleri yolu açıkladığı için siyer ismini alan bu kitapta kendileriyle fiilen savaşılanlar (ehl-i harb), müste'men veya zimmi sıfatlarıyla barış anlaşması yapılanlar (ehl-i ahd), inandıktan sonra inkâr ettikleri için kâfirlerin en kötüsü olan mürtedler ve gayri müslimlere göre daha yakın konumda bulunan isyankârlarla (ehl-i bağy) ilgili hükümler yer almaktadır" (*el-Mebsût*, X, 2). Farklı ülke ve yönetimlere sahip olsalar da müslümanların kendi aralarında tek bir ümmet sayılması karşılıklı ilişkilerinde ayrı bir hukukî düzenlemeye ihtiyaç bırakmadığı için müslümanlar başkalarıyla yani gayri müslimlerle ilişkilerinde hak ve sorumlulukları belirleme çabasına girmişlerdir; dolayısıyla İslâm devletler hukuku esasta gayri müslimler merkeze alınarak yapılandırılmıştır. Bunun yanında kişi veya grup olarak İslâm toplumuna düşman yahut muharip hale gelenlerle ilgili hükümler de siyer kapsamında ele alınmıştır.

Bu genel çerçeveden de anlaşılacağı üzere siyer, özeli ve genelile devletler hukukunun bütün konularını kapsadığı gibi gerçekte bir iç hukuk sorunu olan, fakat doktrine göre kişilerin müslüman toplumun hukukî korunmaya sahip birer üyesi olma niteliğini kaybetmelerine sebep sayılan irtidad ve isyanla esasta malî hukuku ilgilendiren ganimet konusunu da kuşatmaktadır. Bu açıdan siyer teorisinde barışa yer olmadığı, onun sadece savaş hukukuyla ilgilendiği ve ele aldığı kişilerin de sadece gayri müslimler olduğu yönündeki şarkiyatçı yaklaşımlar doğru değildir. Aynı şekilde siyer geleneğinin, temelde dârü'lislâmın dârül-harp aleyhine sürekli genişlemesini öngören ve bütün dünya halkları müslüman oluncaya veya İslâm hâkimiyetine boyun eğinceye kadar sürdürülmesi gereken kutsal savaş anlamındaki cihad ideolojisi üzerine bina edildiği şeklindeki iddialar da (Khadduri, s. 45, 52-53, 144, 202; Schacht, s. 130; Kruse, *Islamische Völkerrechtslehre*, s. 9, 170) gerçeği yansıtmamaktadır (bk. CİHAD; DÂRÜLHARP; DÂRÜLİSLÂM). Uluslararası ilişkilerin tarihçesini objektif bir bakış açısıyla inceleyen birçok uzmanın da belirttiği gibi devletler hukuku, insanlık tarihinde ilk defa sadece ilkelerinin tesbit edilmesiyle kalmayarak uygulama imkânı bulmuş ve sonuç olarak yalnız müslümanları değil gayri müslim toplulukları da hak süjesi olarak ele almış bağımsız bir disiplin kimliğiyle bir "müslüman ilmi" şeklinde

doğmuştur (meselâ bk. Crozat, s. 200-202; Sevig, s. 33; Turnagil, s. 26; Boisard, I/2 [1978], s. 4). İslâm dünyası dışında doktriner anlamda devletler hukuku Batı'da ancak XV ve XVI. yüzyıllarda doğmaya başlamış, üstelik Francisco Victoria, Vasquez de Menchaca, Baltazar de Ayala, Francisco Suarez, Alberico Gentili ve Hugo Grotius gibi ilk kurucuları da (Crozat, I, 204; Meray, I, 24 vd.; Turnagil, s. 27) İslâm düşüncesinin Endülüs ve Sicilya üzerinden Batı'ya uzun yıllar ışık tuttuğu bölgeler olan İspanya ve İtalya'dan çıkmıştır (Yaman, s. 23-24; Wilson, XXXV/2 [1941], s. 205). Gerçekten devletler hukukunun tarihsel gelişimine bakıldığında onun evrensel hale gelmesinde, siyasetin konusu olmaktan kurtarılıp hukuk ilminin kapsamına alınmasında ve nihayet uygulanabilir bir kimliğe kavuşturulmasında büyük ölçüde İslâm hukukçularının emeği bulunmaktadır.

İslâm devletler hukuku kaynak, amaç ve yaptırım bakımından diğer hukuk sistemlerindeki göre daha nitelikli ve gerçekçi bir karakter taşımaktadır. Bu bağlamda siyerin asfî kaynaklarını tıpkı iç hukukta olduğu gibi Kur'ân-ı Kerim ve Resûl-i Ekrem'in sünneti oluşturur. Hulefâ-yi Râşidîn uygulamalarının özel bir öneme sahip olduğu siyer konularında başlıca yardımcı kaynaklar -İslâm'ın temel ilke ve amaçlarıyla çatışmamak kaydıyla- anlaşmalar, uzman hukukçuların görüşleri yani doktrin, uluslararası ilişkilerde teamül haline gelmiş âdetler ve müteakabiliyet esasıdır.

Batı düşüncesine dayalı devletler hukuku doktrinleriyle siyer arasında mukayeseler yapan yazarlar Batılı anlayışa göre bu alandaki kural ve düzenlemelerin hedefinin devletler arasındaki çıkar çatışmalarını dengeleme olmasına mukabil siyerin adaleti gerçekleştirmeyi, bütün insanlığın menfaatlerini korumayı ve vicdan özgürlüğünün hâkim olduğu bir barış ortamının oluşmasını amaç edindiğine dikkat çekerek. Bu karşılaştırmalar esnasında modern devletler hukukunun yaptırım gücünden yoksun olduğu hatırlatılarak (Meray, II, 375) siyer kurallarının işlerliğini sağlamada âhirette Allah tarafından hesaba çekilme inancında beslenen mânevî müeyyidenin etkisine de vurgu yapılır (Khadduri, s. 46-47; Kruse, *JPHS*, III/4 [1955], s. 233). Kur'ân-ı Kerim'deki şu iki âyet siyerin temel felsefesini özetlemektedir: "Allah, inancınızdan dolayı sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimseleyle iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletle davranmanızı yasaklamaz. Allah adaletli olanları elbette sever. Allah yal-

nızca din hakkında sizinle savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkararak ve çıkarılmanız için yardım eden kimselere dostlukla yaklaşmanızı yasaklar; kim onlarla dost olursa işte bunlar kendilerine yazık etmiştir" (*el-Mümtehine* 60/8-9).

**Literatür.** Siyer alanındaki ilk tedvin hareketinin ne zaman, nerede ve kimlerin elinde başladığı konusunda henüz kesin sonuçlara ulaşılamamıştır. 122 (740 [?]) yılında vefat eden Zeyd b. Ali'ye nisbet edilen *el-Mecmû'î* içinde "Kitâbü's-Siyer" isimli bir bölüm bulunmakla birlikte (*el-Mecmû'î u'l-hadîşî ve'l-fıkhi*, s. 238-244) fıkıh-hadis eserlerinin çok sonraları yerleşik hale gelmiş sistematiğine II. (VIII.) yüzyılın hemen başları gibi çok erken bir dönemde sahip oluşunun doğurduğu şüpheler ve râvisine ilişkin kuşku bu eserin daha sonraki dönemlere ait olduğu fikrini kuvvetlendirmektedir (bk. *el-MECMÛ'*). Yine Yahyâ b. Hüseyin el-Bathânî, Ebû Abdullah el-Alevî gibi bazı Zeydî âlimleri tarafından 145 (762) yılında vefat eden Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin siyere dair bir kitap yazdığı ve hatta Hanefîler'in siyer literatürünün bu esere dayandığı söylenece de (*Rıdvân es-Seyyid*, s. 171) bu iddia henüz kanıtlanabilmiş değildir.

Buna karşılık çeşitli kaynaklarda devletler hukuku alanında siyer ismiyle ilk tedvin girişiminin Ebû Hanîfe'nin Kûfe Medresesi'nde olduğu yönünde daha kesin ifadeler yer alır (Şeybânî, neşredenin girişi, s. 38, 55, 68; Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, s. 43, 65; Kruse, *JPHS*, III/4 [1955], s. 243). Şâfiî âlimi Beyhakî'nin de bu yönde anlaşılabilir bir tesbiti vardır (İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, s. 153). Bunlara göre Ebû Hanîfe, içlerinde oğlu Hammâd'ın da bulunduğu gözde öğrencilerine *es-Siyer* isimli bir kitap imlâ etmiş ve burada Hz. Peygamber'in devletlerarası ilişkilerde izlediği yolla ilgili olarak Abdullah b. Ömer'in yaptığı nakilleri bir araya getirmiştir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye nisbet edilen zâhirî'r-rivâye eserleri içindeki *es-Siyerü's-şâgîr* de esasen Ebû Hanîfe'nin siyer kültürünü yansıtan bir eserdir. Hatta onun bu eseri bizzat Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği gelen bilgiler arasındadır (Ebû Yûsuf, neşredenin girişi, s. 4; Kevserî, s. 62; Ebû Zehre, s. 241). Ancak bu iki eser günümüze ulaşmamıştır. Mahmûd Ahmed Gazî'nin *Kitâbü's-Siyerü's-şâgîr* adıyla neşrettiği metin (İslâmâbâd 1998) aslında Hâkim eş-Şehîd tarafından Şeybânî'nin eserlerinden derlenen *el-Kâfî*'nin siyer bölümüdür. V. (XI.) yüzyıl Hanefî âlimlerinden Serahsi'nin ifadelerinden anlaşıldığı kada-

ryla adı geçen *es-Siyerü's-şâğîr* onun *el-Mebsû't* isimli geniş eserinin "Kitâbü's-Siyer" bölümünde şerhedilmiştir (*el-Mebsû't*, X, 144).

Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen bu ilk ürünler, rivayete bağlı şifahî kültür yanında muhtemelen bazı yazılı metinlere de istinat ediyordu. Zira bazı sahâbî çocukları ya da torunları, kendilerine atalarından intikal eden siyer-megâzî risâleleri olduğunu belirterek onlardan alıntılar yapmışlardır. Abdullah b. Amr b. Âs'ın *eş-Şahîfetü's-şâdıkâ'sında* siyer-megâzî hadislerinin yer aldığı, Berâ b. Âzîb'in aynı konudaki rivayetlerinin yazıya geçirildiği, sahâbeden Sa'd b. Ubâde, Alâ b. Hadramî ve Humejd'in megâzî'ye dair kitapları olduğu anlaşılmaktadır (Fayda, s. 360-361; Sezgin, GAS, I, 253; Abdülâzîz ed-Dûrî, s. 20 vd.). Esasen megâzînin bağımsız bir ilmî disiplin olarak algılandığı Ali b. Hüseyin'in şu sözünden de anlaşılmaktadır: "Biz Kur'an'dan bir sûreyi öğrendiğimiz gibi Allah resulünün megâzîsini de öğrendik" (İbn Kesîr, III, 242). Yine Hz. Osman'ın oğlu Ebân'ın 701-702 yıllarında veliht Süleyman b. Abdülmelik için büyükçe bir megâzî kitabını çoğaltması, Mûsâ b. Ukbe'nin (ö. 141/758) bazı parçaları 1904'te (Almanca tercümesiyle, nşr. Edward Sachau), tam neşri 1997'de gerçekleştirilen (nşr. Muhammed Baksîs Ebû Mâlik, Akâdîr 1997) *el-Megâzî'si* Ebû Hanîfe'nin yazılı kaynaklara dayandığı fikrini kuvvetlendirmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Ebû Hanîfe bütün bu malzemeyi kullanarak fıkıh edebiyatının ilk siyer ürününü vermiştir.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yansıtan bu ilk eserler, aynı dönemlerde konuyla ilgili başka kitapların da yazılmasını sağlamıştır. Iraklılar'da siyer-megâzî bilgisinin eksik olduğu iddiasıyla Evzâî (ö. 157/774) daha sonra *Siyerü'l-Evzâ'î* diye anılacak bir eser kaleme almış, Ebû Yûsuf da buna *er-Red 'alâ siyeri'l-Evzâ'î* adlı çalışmasıyla cevap vermiştir (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire 1357). İki müctehid arasındaki tartışmalara sonradan katılan Şâfiî bu eserleri kendi tercihlerini ekleyerek "Siyerü'l-Evzâ'î" başlığıyla *el-Ümm'üne* (VII, 333-368) dercetmiştir. Fakat ganimet, yabancılar ve savaş hukukuyla ilgili otuz beş kadar meselenin taraflarca tartışıldığı *el-Üm* içindeki bu bölüm, gerçekte Evzâî'nin yazdığı siyer kitabı değil Şâfiî'nin kendi görüşleriyle zenginleştirdiği *er-Red 'alâ siyeri'l-Evzâ'î*'dir. Bu açıdan en eski siyer eserinin Evzâî'ye ait olduğu ve bunun günümüze tam olarak ulaştığı yönündeki bilgi (Khadduri, s. 24; Şafak, s. 72; DİA, XI,

548) izaha muhtaç görünmektedir. Nitekim Beyhâki de *el-Üm*'deki "Siyerü'l-Evzâ'î"nin yazılış macerasını anlatırken bu gerçeği ortaya koymuştur (İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, s. 153). Ebû Hanîfe ile Evzâî arasındaki görüş ayrılıklarını birlikte ele alan, fakat günümüze ulaşmayan bir başka eser Mûsâ b. A'yen el-Cezerî'nin (ö. 177/793) *Kitâbü İhtilâfi'l-Evzâ'î ve Ebî Hanîfe'sidîr* (a.g.e., a.y.).

Bunların ardından II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısında Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes (İbn Ferhûn, I, 126) ve Ebû İshak el-Fezârî'nin siyere dair eserler telif ettikleri bilinmektedir. Bunlardan Sevrî ve Mâlik'in kitapları günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte Sevrî'nin görüşleri büyük oranda Abdürrezzâk es-San'ânî (*el-Muşannef*) ve İbn Cerîr et-Taberî (*İhtilâfû'l-fukahâ'*) tarafından aktarılmıştır. Mâlik'in görüşlerini ise onun diğer eseri *el-Muva'tta*'daki "Kitâbü'l-Cihâd" bölümünde ve öğrencisi İbnü'l-Kâsım'ın gözetiminde hazırlanan *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*'da görmek mümkündür. Aynı zamanda Evzâî ve Sevrî'nin öğrencisi olan Ebû İshak el-Fezârî'nin (ö. 188/804 [?]) *Kitâbü's-Siyer*'i günümüze ulaşan kısmî nüshası esas alınarak yayımlanmıştır (nşr. Fârûk Hamâde, Beyrut 1987). Fakat bu yayın aslında beş cüz olan eserin ikinci cüzüyle sınırlı kalmıştır. Abdullah b. Mübarek'in aynı yıllarda kaleme aldığı *Kitâbü'l-Cihâd* ise (nşr. Nezih Hammâd, Beyrut 1971) cihadın faziletiyle ilgili 260 kadar rivayeti ihtiva etmekte olup fikhî bir özellik taşımamaktadır.

Konuyla ilgili olarak II. (VIII.) yüzyılda yazılan en önemli eser, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *Kitâbü's-Siyeri'l-kebir*'idir. Muhtevası, etkisi ve tarihî değeri dolayısıyla ilgili literatüre damgasını vuran ve müellifine devletler hukukunun kurucusu unvanını kazandıran eser (Kruse, *JPHS*, III/4 [1955], s. 264; Yaman, s. 40; Taş, s. 46-47) müstakil olarak günümüze ulaşmamıştır (bk. *es-SİYERÜ'İ-KEBİR*). Serahsî'nin bu esere yazdığı *Şerhu's-Siyeri'l-kebir* neşredilmiş olmakla beraber (I-IV, Haydarâbâd 1335-1336; I-III, Kahire 1957-1960, eksik; I-V, Kahire 1971) şârihin beyanından anlaşıldığı gibi (I, 251; IV, 1466; V, 1850) kaynak eseri bütünüyle kapsamamaktadır. Leknevi'nin okuduğunu söylediği (*el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 163) *es-Siyerü's-şâğîr* ve *es-Siyerü'l-kebir* bunların Serahsî tarafından yapılan şerhleri olmalıdır. Bu noktada Şeybânî'nin *el-Mebsû't* diye de bilinen *el-Aşl* isimli zâhirü'r-rivâye eserinin siyer bölümünün *Kitâbü's-Siyer ve'l-harâc ve'l-uşr* ismiyle bağım-

sız olarak yayımlanmış olduğu da kaydedilmelidir (bk. bibl.). Şeybânî'nin öğrencilerinden Ebû Süleymân el-Cüzcânî'ye (ö. 200/816 [?]) atfedilen *Kitâbü's-Siyer* ile (Kurşî, III, 519) Ebû Abdurrahman Ahmed b. Yahyâ'nın Şâfiî'den rivayet ettiği ve Beyhâki'nin incelediğini söylediği *Kitâbü's-Siyer* de (İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, s. 156) günümüze kadar gelmemiştir. Şâfiî'nin çok beğendiğini ifade ettiği Ebû İshak el-Fezârî'nin siyerindeki tertibi esas alarak hazırladığı söylenen kitap da (İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, I, 152) bu son eser olmalıdır.

Hissedilir bir nicelik azalması görülmekle birlikte siyer literatürü III. (IX.) yüzyılda ürünler vermeye devam etmiştir. Bu döneme ait eserler arasında ilk megâzî yazarlarından Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *Kitâbü's-Siret*'i (İbnü'n-Nedîm, s. 99), Mâlikî mezhebini kayda geçiren Sahnûn'un oğlu İbn Sahnûn'un yirmi bölümü bulunduğu söylenen *Kitâbü's-Siyer*'i ile (Zehebî, XIII, 61; İbn Ferhûn, II, 171) İbn Ebû Âsım eş-Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Cihâd*'ı özellikle zikredilir. Günümüze ulaşmayan ilk iki eserden Vâkıdî'ye ait olanın Şâfiî tarafından yapılan tenkidi *el-Üm* içinde (IV, 260-291) "Siyerü'l-Vâkıdî" başlığıyla yer almaktadır. Yayımlanmış olan İbn Ebû Âsım'ın kitabı ise (nşr. Ebû Abdurrahman Müsâid b. Süleyman er-Râşid el-Hamîd, Medine 1989) fikhî bir içeriğe sahip değildir. IV. (X.) yüzyılın başlarında vefat eden Taberî'nin *İhtilâfû'l-fukahâ'* adlı geniş eserinin devletler hukukunu ilgilendiren bölümlerinin de *Kitâbü'l-Cihâd* ve *kitâbü'l-cizye ve ahkâmü'l-muhâribîn* ismiyle ayrıca yayımlandığı belirtilmelidir (nşr. J. Schacht, Leiden 1933). Bu son eser sadece yazarının değil İbrâhim en-Nehâî, Şa'bî, Hasan-ı Basrî, Evzâî ve Ebû Sevr gibi kendisinden önceki birçok âlimin görüşlerini nakletmesi açısından özel bir öneme sahiptir.

Bazı araştırmacılar, III. (IX.) yüzyıla birlikte konunun artık eskisi kadar müstakil eserlerde ele alınmamasının arkasında fetihlerin duraklamasının, sınırların doğu ve batı yönünde kısmen sabitlenmiş olmasının, dolayısıyla fakihlerin daha çok iç hukuka ve idarî-malî alanlara yönelmesinin yattığını söyler (Rıdvân es-Seyyid, s. 168), bazıları da Emevî ve Abbâsî yönetimlerinin rejim ve ideoloji farklılığının bu sonucu doğurduğunu ima eder (Muhammed Hamîdullah, *İslâm Medeniyeti*, II/20 [1969], s. 26). Söz konusu yorumlara fıkıh konularının belli bir mezhep disiplini içinde bir bütün halinde incelenmesi yöntemine ağırlık verilmiş olmasının etkisi de eklenebilir. Gerçekten II. yüzyılın son yarısından itiba-

ren görülmeye başlanan mezhepleşme aşamasından sonra menâsik, vakıf, edebî-kâdî vb. alanlarda görüldüğü gibi devletler hukuku konuları da Serahsî'nin *Şerhu's-Siyerî'l-kebir* ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Ahkâmü ehli'z-zimme*'si (nşr. Subhî es-Sâlih, Dımaşk 1961) gibi bazı çalışmalar dışında bağımsız biçimde ele alınmamış, genel fıkıh eserlerinin "kitâbü's-siyer, kitâbü'l-cihâd, ahkâmü'l-muhâribîn, kitâbü'l-cize" bölümlerinde incelenmiştir. Günümüzde ise değişik dillerde uluslararası ilişkiler ve devletler hukuku bağlamında siyerin değişik boyutlarıyla incelenmesine devam edilmektedir (bk. FIKIH [Literatür]).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Tehzîbü'l-luğa*, "syr" md.; Cevherî, *eş-Şihâh*, "syr" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "syr" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 663; *Müsned*, I, 75, 128; Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'u'l-hadîsî ve'l-fikihî* (nşr. Abdullah b. Hammûd el-İzzî), San'a 1422/2002, s. 237-244; Ebû Yûsuf, *er-Red 'alâ siyeri'l-Evzâ'i* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1357, neşredenin girişi, s. 1, 4; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü's-Siyer ve'l-harâc ve'l-uşr min kitâbi'l-Aşl el-ma'rûf bi'l-Mebisût* (nşr. Mecîd Haddûrî), Karaçi 1417, neşredenin girişi, tür.yer.; Şâfiî, *el-Üm*, Kahire 1961, IV, 260-291; VII, 333-368; İbn Hişâm, *es-Sire*<sup>2</sup>, III-IV, 632; İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, I, 283; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), III, 585; IV, 245; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Flügel), s. 99, 135; İbn Ebû Zeyd, *Kitâbü'l-Cihâd min kitâbi'n-Nevâdir ve'z-ziyâdât* (nşr. Mathias von Bredow), Beyrut 1994, s. 487, 497; *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasarî'l-Kerhî Adli Eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kitiği* (haz. Necmeddin Güney, yüksek lisans tezi, 2006), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 84-91; Serahsî, *el-Mebisût*, X, 2, 144; a.mlf., *Şerhu's-Siyerî'l-kebir* (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1958, I, 1, 251; ayrıca bk. neşredenin girişi; (nşr. Abdülazîz Ahmed), IV, 1466; V, 1850; Zehebî, *A'lâmü'n-nübe'lâ*<sup>2</sup>, XIII, 61; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 242; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye*, Kahire 1993, III, 519; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, I, 126; II, 171; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 152; a.mlf., *Tevâli't-te'sis li-me'âli Muhammed b. İdris* (nşr. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Beyrut 1406/1986, s. 153, 156; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 435; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 163; M. Zâhid Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, Kahire 1355, s. 62; Charles Crozat, *Devletler Umumi Hukuku* (trc. Edip Çelik), İstanbul 1950, s. 200-204; Muhammed Şehhâte, *Risâletü'l-cihâd* (âlimiyye tezi, 1954), Câmîatü'l-Ezher Külliyyetü's-Şeria ve'l-kânûn, s. 12-13; Majid Khaddurî, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955, tür.yer.; Muammer Raşit Sevig, *Devletler Umumi Hukuku*, İstanbul 1958, s. 33; Seha L. Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, Ankara 1965, I, 24 vd.; II, 375; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1971, s. 130; M. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, Kahire 1977, s. 241; Ahmet Reşit Turnagil, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*, İstanbul 1977, s. 26, 27; Ali Şafak, *İslâm Hukukunun Tedvini*, Erzurum 1978, s. 72; Muhammed Hamîdullah, *İslâmda Devlet İdaresi* (trc. Kemal Kuşçu), Ankara 1979, tür.yer.; a.mlf., "Profesör Majid Khaddurî'nin 'İslâm Devletler Hukuku': Şeybânî'nin Siyeri" (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), *İslâm Medeniyeti*, II/20, İstanbul 1969, s. 26;

H. Kruse, *Islamische Völkerrechtslehre*, Bochum 1979, s. 9, 30, 63, 170; a.mlf., "The Notion of Siyar", *JPHS*, I (1954), s. 16-25; a.mlf., "The Foundation of Islamic International Jurisprudence", a.e., III/4 (1955), s. 231-267; Mustafa Fayda, "Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985, s. 357-366; Sezgin, *GAS*, I, 253, 430-431; Abdülazîz ed-Dürî, *Bahş fi neş'eti 'ilmi't-târîh 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1993, s. 20 vd.; Ridvân es-Seyyid, "Kütübü's-siyer ve mes'eletü dâreyi'l-harb ve's-silm", *et-Tesrî'u'd-devli fi'l-İslâm* (nşr. Fârûk Hamâde), Rabat 1997, s. 165-183; Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara 1998, tür.yer.; Osman b. Cum'a ed-Damirriyye, *Üsûlü'l-'alâkâti'd-devliyye fi fikhi'l-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, Amman 1999, s. 235 vd.; Aydın Taş, *İmâm Muhammed'in Hukuk Anlayışı* (doktora tezi, 2003), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 46-47; G. G. Wilson, "Grotius: Law of War and Peace", *The American Journal of International Law*, XXXV/2, Washington 1941, s. 205-226; M. A. Boisard, "The Conduct of Hostilities and the Protection of the Victims of Armed Conflicts in Islam", *HI*, I/2 (1978), s. 3-17; a.mlf., "On the Probable Influence of Islam on Western Public and International Law", *IJMES*, XI/4 (1980), s. 429-450; M. Hinds, "al-Maghâzi", *EI*<sup>2</sup> (İng.), V, 1161-1164.



AHMET YAMAN

## SİYER ve MEGAZİ

(السير والمغازي)

**Hz. Peygamber'in hayatını ve şahsiyetini, tebliğ faaliyetlerini, siyasî ve askerî mücadelelerini konu alan bilim dalı.**

**Siyer**, sözlükte "davranış, hal, yol, âdet, bir kimsenin ahlâkı, seciyesi ve hayat hikâyesi" gibi anlamlara gelen **sîret** kelimesinin çoğuludur. Sîret Kur'an-ı Kerim'de, "Allah Mûsâ'ya asâyı al ve korkma! Biz onu ilk haline dönüştürecekiz buyurdu" âyetinde (Tâhâ 20/21) "hal ve şekil" mânasında yalnız bir yerde geçmektedir. Sîret ve siyer Hz. Peygamber'in hayatı, onun hayatını konu edinen bilim dalı ve bu dalda yazılan eserler için terim olarak kullanılmıştır. "Savaş yeri, savaş ve savaş hikâyeleri" anlamındaki **mağzât** kelimesinin çoğulu olan **megâzi** ise Resûl-i Ekrem'in gazve ve seriyelerinin tarihine ve bu konuda yazılan kitaplara isim olmuş, siyer kelimesinin eş anlamlısı halinde hem kendi başına hem siyerle birlikte kullanılmıştır. Meselâ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr zamanımıza ulaşan en eski siyer kitabını, yazarı İbn İshak'a izâfetle bazan *Sîretü İbn İshâk*, bazan da *Megâzi İbn İshâk* diye zikretmiştir. Siyer yalnızca Hz. Peygamber'in hayatı için kullanılan bir terim haline gelmiş, sîret ise başka şahsiyetlerin hayatlarını anlatan *Sîretü'l-Hüseyn*, *Sîretü 'Ömer* b. 'Abdî'a-

*zîz*, *Sîretü Ahmed b. Hanbel* gibi kitapların adlarında da yer almıştır. Siyer terimi aynı zamanda savaş, esirler ve ganimetler başta olmak üzere devletler hukuku dallarına giren konulara isim olarak verildiği gibi (bk. SİYER) bu alanda yazılan Evzâ'nin *Kitâbü Siyeri'l-Evzâ'i*, Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'r-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i*, Ebû İshak el-Fezârî'nin *Kitâbü's-Siyer ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin es-Siyerü'l-Kebîr*i vb. kitapların isminde yer almış, ayrıca fıkıh kitaplarının bir bölümünün adı olmuştur.

İslâm dünyasında Hz. Peygamber'in hayatı ve şahsiyetine duyulan ilgi Kur'an-ı Kerim'in ve İslâm dininin ona atfettiği önem ve değerle paralellik arzeder. Bir müslümanın bu ilgisi, Allah'tan başka tanrı bulunmadığına ve Hz. Muhammed'in Allah'ın kulu ve resulü olduğuna şehâdet edip dine girmesiyle başlar. Kur'an, üç ayrı düzlemdeki âyet ve sûrelerle müslümanın imanla başlayan bu ilgisinin gelişip kökleşmesini sağlamıştır. Müslümanın Allah ile birlikte Resûlullah'a itaat etmesi (Âl-i İmrân 3/32; en-Nisâ 4/136), onu herkesten fazla sevmesi (el-Ahzâb 33/6) ve örneğe rahmet (el-Enbiyâ 21/107), ilâhî bir lutuf (Âl-i İmrân 3/164) olarak ve güzel ahlâk üzere (el-Kalem 68/4) gönderildiği, onun vahiy alan bir insan ve son peygamber olduğu (el-Ahzâb 33/40), ilâhî emir ve yasakları tebliğ edip fertleri ve toplumları arındırma ve onlara kitap ve hikmeti öğretmek son hak dini yaşayacak bir olgunluğa ulaştırmakla görevlendirildiği (Âl-i İmrân 3/164; el-Cum'a 62/2-3), Allah'ın bildirmesi ve istemesi dışında gaybı bilemeyeceği ve müci-ze gösteremeyeceği (el-En'âm 6/109-110; Yûnus 10/20), Allah'ın ona inanıp kendisine yardım etmeleri için diğer peygamberlerden mîsak almış olduğu (Âl-i İmrân 3/81), Allah'ın ve meleklerin kendisine salât eyledikleri ve müminlerin de ona salâtü selâm getirmeleri (el-Ahzâb 33/56) gibi görevinin mahiyetini açıklayan ve şahsiyetini öven âyetler ilk düzlemi oluşturur. Doğup büyüdüğü Mekke şehri, Kâbe, Kureyş kabilesi ve Câhiliye çağı Arap toplumunun dinî ve içtimaî durumu ve hayat telakkileri, çocukluğu, peygamber oluşu ve vahiy alış, Mekke dönemindeki tebliğ faaliyetleri, Habeşistan'a ve Medine'ye hicret, muhacirler ve ensar, hicret etmeyenler ve Mekke dönemi münafıkları, hicret sonrası faaliyetleri, Medine'deki müslümanların genel durumu ve Resûl-i Ekrem'e bağlılıkları, Medine devri münafıkları, bedeviler ve Ehl-i kitap ile münasebetleri, Mekkelî

müşriklerle münasebetleri, Bedir, Uhud, Hendek gazveleri, Hudeybiye Antlaşması, Mekke'nin fethi, Huneyn ve Tebük savaşları gibi konulara yer veren ve onun hayat ve şahsiyetinin esaslarını anlatıp âdeti siyerin planını çizen yüzlerce âyet (bunlar için bk. Derveze, 'Aşrû'n-nebî, tür.yer.; Sîretü'r-Resûl, II, 373-471; Özsoy – Güler, s. 565-689) ikinci düzlemi meydana getirir. Ayrıca üçüncü düzlemi teşkil etmek üzere Kur'an'da onun Muhammed adı dört yerde (Âl-i İmrân 3/144; el-Ahzâb 33/40; Muhammed 47/2; el-Feth 48/29), Ahmed adı da bir yerde (es-Saf 61/6) zikredilirken birçok âyette "ey peygamber", "ey resul", "Allah ve resulü", "bizim resulümü", "O'nun resulü" ve "de ki" diye hitaba mazhar olmuş, "hayatın hakkı için ..." (el-Hicr 15/72) denilerek iltifata lââyik görülmüş, ona "makâm-ı mahmûd" (el-İsrâ 17/79) ihsan edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in 114 sûresinden kırkı (En'âm, Enfâl, Tevbe [veya Berâe], İsrâ, Nûr, Rûm, Ahzâb, Muhammed, Feth, Necm, Mücâdile, Haşr, Mümtehine, Saf, Cum'a, Münâfikûn, Talâk, Tahrim, Kalem, Müzzemmil, Abese, Târik, Fecr, Beled, Duhâ, İnşirâh, Alak, Kadr, Beyyine, Tekâsür, Hümeze, Fîl, Kureyş, Mâûn, Kevser, Kâfirûn, Nasr, Leheb, Felak ve Nâs) adını, ya doğrudan doğruya Hz. Peygamber'i ya da onun çağdaşlarının tavırlarını ilgilendiren hususlara işaret eden veya telmihte bulunan bir kelimededen almıştır.

Resûl-i Ekrem'in Kur'an-ı Kerim'in muhtevasında çok geniş bir yer tuttuğunu gören sahâbe nesli onun hayat ve şahsiyetini tanıyıp bilmenin Kur'an'ı ve İslâm'ı daha iyi anlamak ve öğrenmek için şart olduğunu idrak etmiştir. Bunun sonucunda onların siyer ve megâzîye dair haber ve rivayetleri tefsir kitaplarına yansımış, siyer ve megâzî müellifleri de ele aldıkları konuları ilgilendiren birçok âyete eserlerinde yer vermiştir. Siyer ve megâzî ile Kur'an'ın bu iç içeliğini en iyi anlayanlardan, Hz. Peygamber'in amcasının oğlu Abdullah b. Abbas çocukluğunda sahâbîlerin yanına giderek kendilerinden Resûlullah'ın megâzîsini ve bunlarla ilgili âyetleri öğrenmeye çalıştığını söylerken (İbn Kesîr, VIII, 298) bu ilim dalının doğup gelişmesinde ilk ve en önemli etkenin Kur'an-ı Kerim olduğunu vurgulamıştır.

Bazı araştırmacıların megâzî haberlerinin eyyâmü'l-Arab'ın bir devamı ve gelişmiş bir şekli olduğunu ileri sürmeleri (meselâ bk. İA, X, 700) doğru bir yaklaşım değildir. Sahâbe nesli Hz. Peygamber'le ilgili yüzlerce âyeti onun ağızından yalnızca dinlemekle kalmamış, birçok büyük başarıyı

onun önderliğinde ve müstesna şahsiyetinin dirayeti altında kendisiyle birlikte yaşamak şerefine nâil olmuştur. Resûlullah'ın şahsiyetine derin bağlılığın ve ilginin temel sâiki ilâhî ve Kur'ânî'dir. Esasen Kur'an-ı Kerim müslümanlara ilimle uğraşma ve tedvin hareketini başlatma hususunda örnek olduğu gibi ilmin önemini bildiren âyetleriyle de müslümanları teşvik etmiş, onlar da Kur'an'ın iyi anlaşılabilmesi için kıraat, tefsir, Arap dili ve edebiyatı, Resûlullah'ın daha iyi tanınması ve bilinmesi için de hadis ve siyer-megâzî konularında tedvin faaliyetlerine başlamışlardır. Sahâbe neslinden itibaren müslümanlar Resûl-i Ekrem'in hayatını ve şahsiyetini tanımak ve tanıtmak için gayret göstermişler, sünnetin tesbiti için yaptıkları hadis toplama çalışmalarının bir benzerini siyer ve megâzî sahasında yaparak bu ilim dalının temellerini atmışlardır. Kaynaklarda sahâbîlerin Resûlullah ile beraber oldukları dönemde siyer ve megâzî sahasına duydukları ilgiyi gösteren çeşitli haberlere rastlanmaktadır. Meselâ sahâbîlerin Hz. Peygamber'den kendisinden bahsetmesini istedikleri, bunun üzerine onun, "Ben babam İbrâhim'in duasıyım ..." diye başlayan meşhur cevabını verdiği (İbn İshak, s. 28), Bedir Gazvesi'nden hemen sonra sohbet ederlerken bu savaşta Allah'ın kendilerine yönelik lutf ve ihsanından söz ettikleri kaydedilmektedir (İbn Hişâm, I, 661). Siyer ve megâzîyi yakından ilgilendiren, Medine'de yazıya geçirilen ilk sözleşmenin (Medine Sözleşmesi) İslâmiyet'e davet mektuplarının, Hudeybiye Antlaşması gibi antlaşma metinlerinin, bazı şahıs ve kabilelere verilen iktâ ve ahidnâme gibi belgelerin birer örneğinin saklandığı; Medine Sözleşmesi ve Medine Haremi sınırlarını gösteren belge ile develerin zekât miktarına dair belgenin Resûl-i Ekrem'in kılıcında asılı durduğu, bunların vefatından sonra Hz. Ali'ye intikal ettiği bilinmektedir. Hadisler, Kur'an ve tefsir kitaplarından sonra siyer ve megâzî ile ilgili kaynakların ikincisini teşkil eder. Sahâbe neslinin hadislerin rivayet ve tesbitinde çok aktif rol oynadıkları, elli civarında sahâbînin bazı hadisleri sahifelere yazmış olduğu da belirtilmektedir (bu sahâbîlerin isimleri için bk. M. Mustafa el-A'zamî, s. 34-58). Sahâbîlerden Abdullah b. Amr b. Âs'ın yazdığı *eş-Şahîfetü's-şâdıkâ*'da siyer ve megâzîye dair hadislerin de yer aldığı, hatta kendisinin siyer ve megâzîye dair bir risâlesinin bulunduğu, onun soyundan gelen Amr b. Şuayb'ın bunları naklettiği (a.g.e., s. 44; Urve b. Zübeyr b. Avvâm, s. 23-25), çocuk

sahâbîlerden Sehl b. Ebû Hasme el-Ensârî'nin Hz. Peygamber'in hayatına dair bir sahîfesi olduğu, torunu Muhammed b. Yahyâ b. Sehl'in yanında bulunan bu mehtinden Vâkıdî'nin faydalandığı, hatta bu sahîfenin tamamını kendi kitabına aldığı zikredilmektedir (İbn Sa'd, I, 331, 332; Taberî, I, 1757; Sezgin, GAS [Ar.], I/2, s. 21). Ashaptan Berâ b. Âzib, Sa'd b. Ubâde, Humeyd ve Alâ b. Hadramî'nin de megâzîye dair sahîfeleri olduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., I/2, s. 20-25; Fayda, *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, s. 360-361). Abdullah b. Abbas sahâbîlerden duyduğu hadisleri bizzat kendi yazmış, bazan kölelerini de bu maksatla çalıştırmış, bunları oluşturduğu ders halkalarıyla yeni nesle intikal ettirmiş, belli konular için günler tayin etmiş, bir günü tefsire, bir günü fıkha, bir günü megâzîye ayırmıştır. Onun yazdıkları vefatından sonra kölesi ve talebesi Kureyb'e, ondan da siyer ve megâzî sahasında ilk kitaplardan birini yazan Mûsâ b. Ukbe'ye intikal etmiştir (M. Mustafa el-A'zamî, s. 41; M. Abdülhay el-Kettânî, II, 316). Sahâbî Berâ b. Âzib de siyer ve megâzîye dair birçok hadis rivayet etmiştir. Kendisinin bunları yazmış olduğuna dair kaynaklarda bir haber yer almamakla birlikte Buhârî bu hadislerin birçoğunu *el-Câmi'u's-şâhih*'ine almıştır.

Kur'an-ı Kerim'in ilk muhatapları olan Araplar, kabile tarihlerine dair rivayetleri gece sohbetlerinde konuşma geleneğini müslüman olduktan sonra da sürdürmüştür. Hz. Peygamber'in şahsiyeti ve müslümanların başarıları, savaşlarla ilgili haberler, bunlara kimlerin iştirak ettiği bu sohbetlerin konuları arasında yer almıştır. Daha sonraları rivayet kabiliyeti olanlar bu konulardaki bilgilerini âyet ve hadislerle ve ashabin sözlerine istinaden birbirlerine anlatmıştır. Siyer ve megâzî konularının şiirlerle süslenerek anlatılmasında bu geleneğin izleri bulunmaktadır. Siyer ve megâzî bilgilerinin kıssaların (kussâs) tâbiîn döneminde başladığı kesin olan cami ve özel toplantı yerlerindeki faaliyetleriyle hem yaygınlaştırıldığı hem de destanlaştırıldığı bilinmektedir (bk. KUSSÂS). Ortaya çıkan hukukî meselelerin çözümü, hicretin tarih ve takvim başlangıcı olması, diyan teşkilâtının kuruluş aşamasında sahâbîlerin İslâmiyet'e girişlerinin, başta Bedir Gazvesi olmak üzere kimlerin hangi savaşlara katıldıklarının ve yaptıkları hizmetlerin bilinmesine ihtiyaç duyulması gibi hususlar siyere olan ilgiyi arttırmıştır. Diğer taraftan Hz. Osman'ın öldürülmesiyle baş-



layan siyasî ve dinî ihtilâflar, müslümanların fethedilen yerlerdeki gayri müslimlerle beraber yaşamaya başlamaları ve onlarla çeşitli dinî konularda yaptıkları tartışmalar bu sahadaki çalışmaların devam etmesinde etkili olmuştur.

Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra başta sahâbî çocukları olmak üzere tâbiîn döneminde yetişen birçok şahsiyet siyer ve megâzî sahasındaki çalışmalara büyük katkılarda bulunmuştur. Resûlullah'ın merkezî bir şahsiyet olarak önemini bu dönemde de sürdürdüğünü torunu Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidîn'in şu ifadeleri açıkça göstermektedir: "Biz nebînin megâzîsini Kur'an'dan bir sûreyi öğrendiğimiz gibi öğrenirdik" (İbn Kesîr, III, 242). I. (VII.) yüzyılın yarısına kadar hadislerin tedvinıyla birlikte iç içe yürütülen siyer ve megâzî çalışmaları giderek kendine has bir seyir takip etmeye başlamıştır. Bu dönemden itibaren kaleme alınmaya başlanan sahîfeler veya risâleler siyer yazıcılığında ki müstakil gelişmelerin işaretleri olarak görülebilir. Bu gelişmeleri sağlayanların hemen tamamının aynı zamanda hadislerin yazıya geçirilmesinde aktif rol oynamış muhaddisler olduğu dikkati çekmektedir. Teyzesi Hz. Âişe başta olmak üzere bazı sahâbîlerden aldığı hadisleri rivayet etmesiyle bilinen Urve b. Zübeyr bunların başında gelmektedir. Medineli yedi fakihden biri olarak tanınan Urve siyer ve megâzî'nin esaslarını tesbitte öncülük yapmış, Emevî halifeleri Abdülmelik b. Mervân ve Velîd b. Abdülmelik ile Velîd'in yakın adamı İbn Ebû Hüneyde'nin Hz. Peygamber'in gazveleri ve siyerine dair sorularına Medine'den yazılı cevap vermiştir. Urve'nin bu uzun cevaplarından Abdülmelik'e gönderdikleri oğlu Hişâm b. Urve yoluyla, Velîd ve İbn Ebû Hüneyde'ye gönderdikleri ise İbn Şihâb ez-Zührî yoluyla rivayet edilmiş, bunlar ilk yazılı siyer metinleri olarak günümüze kadar gelmiştir (Taberî, I, 1180, 1224, 1234, 1284, ayrıca bk. İndeks). Farklı kaynaklardan zamanımıza ulaşan İslâm tarihçiliğinin ilk örnekleri olan bu metinlerin üslûbunun sağlam, açık, mübalağa ve yönlendirmelerden uzak olduğu görülmektedir. Ayrıca Kur'an âyetlerini delil ve şahit olarak rivayetleri arasına alması, adı geçen şahısların neselerine bilhassa zikretmeye özen göstermesi ve olaylarla ilgili şiirlere de zaman zaman yer vermesi Urve'nin siyer ve megâzî üslûbuna kazandırdığı özellikler olarak dikkati çeker. Onun *Meğâzî* adlı bir kitabı olduğu, talebesi Ebû'l-Esved'in Mısır'da onun *Meğâzî*'sini okuttuğu, Vâkîdî'nin onun hakkında "me-

gâzî sahasında ilk tasnif yapan şahsiyet" dediği kaydedilmektedir (İbn Kesîr, IX, 101; Zehebî, VI, 150); İbnü'n-Nedîm, Urve'yi siyer ve megâzî müellifleri arasında zikretmez, ancak Ebû Hassân Hasan b. Osman ez-Ziyâdî'nin hayatını anlatırken kütüphanesinde Urve b. Zübeyr'in *Meğâzî*'sinin bulunduğunu söyler (*el-Fihrist*, s. 166). Urve'nin talebesi Ebû'l-Esved tarafından rivayet edilen megâzî haberlerini toplayıp yayımlayan M. Mustafa el-A'zamî, Urve'nin de böyle bir eseri olduğu görüşündedir. A'zamî'nin neşrettiği metinde siyer ve megâzî'nin yalnızca bazı konularına yer verildiğini göz önüne alan Şaban Öz, Urve'nin bu çalışmalarının bir kitap gibi anlaşıl-maması gerektiğini ileri sürer (*İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, s. 155-157).

Tâbiîn döneminde siyer ve megâzî sahasındaki telif çalışmalarında adı geçen bir diğer şahsiyet Hz. Osman'ın oğlu Ebân'dır. Abdülmelik b. Mervân zamanında Medine valiliği yapan Ebân, halifenin oğlu veliaht Süleyman 82 (701) yılında hac için Medine'ye geldiğinde kendisine şehri gezdirip Uhud ve Kubâ'ya götürür, onun bu yerler hakkındaki sorularına cevap verir. Aldığı bilgilerden memnun olan Süleyman, Ebân'dan kendisi için Resûlullah'ın bir siyerini yazmasını ister. Ebân, "Böyle bir eser bende var; kendisine güvendiğim kimselerden düzeltilmiş bir halde bunu aldım" diye cevap verince Süleyman kendisi için de bir nüsha istinsah edilmesini emreder ve bunun için ona on adet ince deri kâğıt verir. Süleyman yazılan nüshayı okuduğunda içinde ensarın faziletine dair bilgilerin bulunmasını yadırgayıp onu yaktırır (Zübeyr b. Bekkâr, s. 275-276). Bu siyer sahîfesinin bu tarihte Medine valisinin elinde bulunması megâzî çalışmalarının tâbiîn döneminde yazıya geçirildiğini göstermektedir. Ebân müellifi belirtilmeyen bu sahîfeye sahip olmasından dolayı megâzî yazarları arasında zikredilmiş olmalıdır.

Başka kaynaklarda pek yer almayan nâdir bazı haberleri rivayet eden Şürahbîl b. Sa'd el-Hatmî el-Medenî (ö. 123/740); Ömer b. Abdülazîz'in hilâfeti döneminde megâzî ve ashâbın menâkıbına dair Dimaşk Camii'nde halka ders verdikten sonra Medine'ye dönüp vefatına kadar öğretim faaliyetlerine orada devam eden, sahîfe-riindeki rivayetlerin büyük bir kısmı başta talebesi İbn İshak olmak üzere İbn Sa'd ve Taberî'nin eserleri yoluyla bugüne ulaşan Âsım b. Ömer b. Katâde (ö. 120/738); Hz. Peygamber'in mektupları yanında siyere dair birçok konuda büyük dedesi sahâbî Amr b. Hazm'in topladığı haberleri ya-

zarak muhafaza ve rivayet eden Abdullah b. Ebû Bekir el-Hazrecî (ö. 130/747-48) siyer ve megâzî konusunda tâbiîn döneminin meşhur şahsiyetleridir.

Ömer b. Abdülazîz'in hadisleri toplamakla görevlendirdiği İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) siyer ve megâzî yazıcılığını yeni bir safhaya intikal ettirmiştir. Urve'nin Hz. Âişe'den, Âsım b. Ömer'in Mahmûd b. Lebîd'den, Abdullah b. Ebû Bekir'in babasından aldığı haberleri toplayıp bunları siyer ve megâzî sahasında eser verecek olan talebeleri Mûsâ b. Ukbe, İbn İshak ve Ma'mer b. Râşid'in kolayca ulaşabilecekleri yazılı bir metin haline getirmeyi başaran Zührî'nin kendi adına müstakil bir megâzî kitabı bugüne ulaşmamakla birlikte bilhassa talebelerinden Mûsâ b. Ukbe ile Ma'mer b. Râşid'in eserlerinde yer alan haberler göz önüne alındığında Hz. Peygamber'in hayatının büyük bir kısmının onun yazılı rivayetlerine dayanılarak kaleme alınabileceği görülür. Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826) *el-Muşannef*'inde on dördüncü bölüm olarak yer alan "el-Megâzî"si *el-Megâzî'n-nebeviyye* adıyla yayımlanmıştır (nşr. Süheyl Zekkâr, Dimaşk 1401/1981). Ma'mer bu eserde Zührî'nin yanı sıra başka kimselerden gelen birkaç haberi rivayet etmesinden dolayı ilk dönem siyer ve megâzî âlimleri arasında sayılmıştır.

Siyer ve megâzî sahasındaki çalışmaların en verimli dönemi tâbiîn döneminin son temsilcilerinin eserlerini yazdıkları II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısına rastlar. Bu dönemin âlimleri kendilerinden önce sahîfe ve risâlelerde toplananlarla ulaşabildikleri diğer rivayetleri konularına göre tasnif edip kronolojik sıraya koyarak siyer ve megâzî kitaplarına son şeklini veren eserlerini telif etmişlerdir. Bu neslin müelliflerinden Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758) kaynakları arasında Urve, Abdullah b. Abbas, Nâfi' ve Zührî gibi şahsiyetlerden gelen haberlerin yer aldığı *Kitâbü'l-Megâzî* adlı eserinde Kâbe'nin yeniden inşası, ilk vahyin gelişi, Habeş muhacereti, Tâif yolculuğu gibi Mekte dönemi olaylarına, Medine döneminde ise başta gazve ve seriyeler olmak üzere Resûlullah'ın siyerine dair bazı gelişmelere yer vermiştir. Eser ilk müslümanların, Habeşistan muhacirlerinin, Akabe biatlarına ve Bedir Gazvesi'ne katılanların, Mekte'nin fethinde müslüman olanların isim listelerini vermesiyle temayüz eder. Kendisinden sonra birçok kişinin faydalandığı *Kitâbü'l-Megâzî*'nin nüshalarının X. (XVI.) yüzyılda hâlâ mevcut olduğu, Diyarbekrî-

nin *Târîhu'l-İhamis*'ini kaleme alırken (te-lifi: 940/1534) eserden genişçe faydalan-masından anlaşılmalıdır. Bu kitaptan za-manımıza intikal eden ve Prusya Devlet Kütüphanesi'nde bulunan bir parçayı Edu-ard Sachau, Arapça metni ve Almanca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (*Das Berliner Fragment Mūsā Ibn 'Uqba*, Wis-senschaften 1904). M. Mustafa el-A'zamî Mūsâ b. Ukbe'nin haberleriyle Urve b. Zü-beyr'in rivayetlerinin bir kısmını mukaye-se ederek aralarındaki benzerliğe dikkati çekmiş (Urve b. Zübeyr b. Avvâm, neşre-de-nin girişi, s. 76-89), Muhammed Bakış Ebû Mâlik bu mukayesenin yeterli olma-dığını, Mūsâ'nın bir kısım haberlerinin hem Urve hem de İbn İshak'inkilerden bazı yer-lerde farklı olduğunu göstermiş ve onun kaynaklarda yer alan rivayetlerini *el-Me-gâzî* adıyla yayımlamıştır (Rabat 1994).

Siyer kitaplarına günümüzde bilinen şek-lini veren İbn İshak (ö. 151/768), yukarıda adı geçen şahsiyetlerin rivayetlerinin yan-ında çoğu sahâbe çocuğu olan Medineli 100 kadar râviden, ayrıca İskenderiye'ye giderek Yezîd b. Ebû Habîb başta olmak üzere diğer âlimlerden hadis, siyer ve me-gâzî haberleri almak suretiyle kendisinden önce kimsenin toplayamadığı zengin ha-berleri elde etmiş, bunları tasnif ederek meşhur eseri *Kitâbü'l-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî'yi* (*Siretü İbn İshâk*) kaleme almıştır (kitabın adıyla ilgili fark-lı bilgiler için bk. *DİA*, XX, 95; Öz, s. 299-300). Bütünüyle zamanımıza ulaşmayan eserin bugün iki nüshası bulunmaktadır. Bunlardan ilki, İbn İshak'ın eserini kendi-sine yazdırdığı ve bazı ilâveleri dolayısıyla bir siyer müellifi gibi de kabul edilen Yü-nus b. Bükeyr (ö. 199/814) yoluyla rivayet edilen eksik bir nüshadır. Bu nüsha, *Sire-tü İbn İshâk* adıyla Muhammed Hamî-dullah ve Süheyl Zekkâr tarafından ayrı ayrı yayımlanmıştır (Rabat 1396/1976; Di-maşk 1396/1976). Diğeri ise eserin Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî tarafından rivayet edi-len ve Kûfi-Bağdâdî diye meşhur olan nü-sahasını kısaltan İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Siretü'n-nebeviyye* adıyla bilinen ki-tabıdır. İbn İshak, Mekke döneminin tari-hini yazarken İslâmiyet'i kabul eden şahsi-yetlere, Kureyşliler'in Hz. Peygamber'e ve müslümanlara düşmanlıklarına, Hz. Ebû Bekir'in davetiyle müslüman olanlara, Ha-beşistan'a hicret eden ve geri dönenlerin isimlerine, hicrete ve hicret sonrası Medi-ne'de yapılan antlaşmaya yer vermiş, Me-dine döneminde başta gazve ve seriyye-ler olmak üzere Hz. Peygamber'in rahat-sızlığı ve vefatına kadarki gelişmeleri ele

almıştır. İbn İshak, Mekke döneminde ol-duğu gibi Medine döneminde de bilhassa hocaları Zührî, Âsım b. Ömer b. Katâde, Abdullah b. Ebû Bekir b. Hazm'ın isimleri-nin yer aldığı senedleri, ayrıca başka râvi-lerden veya olaylara katılanların yakınla-rından topladığı haberleri nakletmiş, Me-dine geleneğinden ayrılarak Ehl-i kitap'la ilgili haberlerde yahudi, hıristiyan ve Me-cûsiler'den ve onların kitaplarından nakil-lerde bulunmuş, konuyla ilgili şiirlere ge-nişçe yer vermiştir. Siyer ve megâzî saha-sında kitap yazarlar başta olmak üzere pek çok tarihçi onun kitabından iktibas-larda bulunmuş, kendisi hayatta iken on-larca râvi onun kitabının rivayetiyle meşgul olmuştur.

Muhaddislerle cerh ve ta'dil âlimleri si-yer ve megâzî âlimlerine, bu arada İbn İshak'a çeşitli eleştiriler yönelmiştir. Bun-ların en ağırı hadis aldıkları râvi veya şey-hi atlayıp (tedlîs) ilk râvinin adıyla haberle-ri nakletmeleridir. Ancak bu husus tarihe hadis rivayeti arasındaki farktan ileri gel-mektedir. Hadisler, genellikle kısa ve bir olayın birbirine bağlı unsurlarıyla anlatıl-masının söz konusu olmadığı metinlerdir. Bu metinlerde isnadın kullanılması çok fark-lıdır ve büyük önem arzeder. Siyer veya ta-rih yazıcılığında ise olayların birbirine bağ-lanarak anlatılması esastır. İbn İshak'ın ta-rihçi yönüyle birçok hadisin senedini bir-leştirerek olayı anlatması ilk defa kendisi-nin başvurduğu bir usul değildir. Aynı usu-lü, fakih ve muhaddis olmasının yanında megâzî sahasındaki ilk otoritelerden sa-yılan Urve b. Zübeyr ile hadisteki üstünlü-ğü kabul edilen ve megâzî ile de ilgilendi-ği bilinen Zührî de kullanmıştır.

Hicretin ilk iki asrında siyer ve megâzî sahasında eser verenlerin sonuncusu ve en meşhurlarından biri de Vâkıdî'dir (ö. 207/823). Onun *Kitâbü'l-Megâzî*'sinin en bâ-riz özelliği Resûlullah'ın yalnızca Medine dönemindeki gazve ve seriyyelerini ele almış olmasıdır. Kendinden önceki birçok âlimden rivayet alan Vâkıdî'nin İbn İshak'ı kaynakları arasında zikretmemesi İbn İshak'tan intihallerde bulunmakla suçlan-masına sebep olmuştur (Öz, s. 377-386). Vâkıdî, daha önce yazıyla tesbit edilmiş rivayetler ve birçok resmî belge yanında savaşlara katılan sahâbilerin çocukları ve torunlarından bilgiler toplamış, gazve ve seriyyelerin tarihlerini en doğru şekilde belirlemeye, cereyan ettikleri yerleri ve gü-zergâhlarını bizzat gidip görmeye gayret göstermiştir. Haberlerin doğruluğu husu-sunda farklı rivayetleri yalnızca zikretmek-le yetinmemiş, tercihlerini zaman zaman

belirtmeye çalışmış, gelişmelerin fikhî so-nuçlarına işaret etmiş, böylece megâzî sa-hasında büyük bir otorite olmaya hak ka-zanmıştır. Hicretin ilk iki asrındaki bu ça-lışmalar sonucunda Resûlullah'ın hayatı, şahsiyeti ve savaşlarıyla ilgili temel bilgi-ler bir araya getirildiği gibi siyer ve megâ-zî kitaplarının planı ve konuları da sağlam bir şekilde tesbit edilmiştir. Bütün bu ça-lışmalar, daha sonra gerek siyer-megâzî gerek tabakat veya tarih adıyla telif edi-lecek eserlerin temel kaynağı olmuştur.

Siyer ve megâzî sahasındaki çalışmalar doğrudan doğruya siyer-megâzîye dair eserler, tabakat ve tarih kitapları, Resû-lullah'ın hayat ve şahsiyetine dair özel ko-nuları kapsayan çalışmalar şeklinde üç gru-ba ayrılabilir. Siyer ve megâzîye yer veren ilk tabakat müellifi İbn Sa'd'dır (ö. 230/845). Kâtibü'l-Vâkıdî diye meşhur olan İbn Sa'd, hocasının kitaplarından nakiller yap-ması yanında onun kütüphanesinden isti-fade ederek sahâbe, tâbiin ve tebeu't-tâ-biinin biyografilerini kapsayan meşhur ese-ri *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*'ini (*e't-Taba-ka'tü'l-kübrâ*) kaleme almıştır. Eserin siyer ve megâzî konusuna tahsis edilen iki cilt-lik ilk bölümü İbn İshak'ın İbn Hişâm yo-luyla günümüze ulaşan *es-Siretü'n-nebe-viyye*'siyle Vâkıdî'nin *Kitâbü'l-Megâzî*'-sinden sonra Hz. Peygamber'in hayatı ve şahsiyeti üzerine kaleme alınmış en eski metindir. İbn Sa'd eserini yazarken İbn İshak, Ebû Ma'sher es-Sindî, Mūsâ b. Ukbe, hocası Vâkıdî'nin eserleri başta olmak üze-re daha önceki siyer ve megâzîlerden fay-dalanmıştır. Konulara ayrı ayrı başlık ver-me geleneğinin başlatıldığı kitapta kısa bir peygamberler tarihinden sonra Resûl-i Ekrem'in bi'set öncesi ve sonrası Mekke dö-nemi hayatı anlatılır. İbn Sa'd, Medine dö-neminin yazılmasında İbn İshak'tan farklı bir metot uygulamıştır. İbn İshak'ın olay-ları kronolojik sırayla yazmasına karşılık o aynı konuları bir arada ele almış, meselâ Resûlullah'ın devlet başkanlarına ve kabi-le reislerine gönderdiği İslâm'a davet mek-tuplarıyla Medine'ye gelen kabile heyet-lerini birlikte kaydetmiştir. Eserinin daha öncekilerden en önemli farkı, Hz. Peygam-ber'in Tevrat ve İncil'deki sıfatlarıyla baş-layıp arkasından daha sonraki dönemler-de "delâilü'n-nübüvve, alâmâtü'n-nübüv-ve" ve "şemâil" kitaplarında işlenecek ko-nulara yer vermesidir. İbn Sa'd eserinin II. cildine gazve ve seriyyeleri anlatarak baş-lamış, Vedâ haccına, Resûl-i Ekrem'in ve-fatına, Medine'de fetva veren ve Kur'an'ı toplayan sahâbîlere genişçe yer ayırmıştır. İbn Sa'd ile birlikte siyer kitaplarında han-

gi bölüm ve konuların bulunacağı planı tamamlanmış, daha sonraki müelliflerde aynı plan ve anlayış hâkim olmuştur (DİA, XX, 294-297; Öz, s. 444-462).

İslâm dünyasında fütihat tarihçisi olarak tanınan Belâzürî'nin (ö. 279/892) *En-sâbü'l-eşrafı* (nşr. M. Hamîdullah, I, Kahire 1959) kabile esasına göre düzenlenmiş bir tabakat kitabıdır. Tabakatının başına siyer yazan ikinci müellif olarak dikkati çeken Belâzürî esere Hz. Peygamber'in hayatını anlatarak başlar. Onun nesebini ele almak için Hz. Nüh'tan itibaren Araplar'ın soyuna, oradan büyük cedit Adnân'a ve sırasıyla dedelerine yer vererek onun hayatını Vâkîdî-İbn Sa'd metoduna benzer şekilde ele alır. Resûlullah'ın sıfatları, hanımları, âzatlıları ve hizmetçileri, elbisele-ri, atları ve devesi, ganimetten aldığı pay, silâhları, yatağı, müezzini, âmilleri, kâtip-leri, isimleri Fâtıma olan nineleri, amcaları, Ebû Tâlib ve çocukları gibi konuları siyerinin sonuna ekler. Halife b. Hayyât'ın *Kitâbü't-Tabakât*, İbn Abdülberr'in *el-İstî'âb fî mârifeti'l-aşhâb*, İbnü'l-Esîr'in *Üsdü'l-gâbe fî mârifeti's-şahâbe*, Zehebi'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (ilk üç cildi), İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-İşâbe fî mârifeti's-şahâbe*'si birer tabakat kitabı olmakla birlikte bunlarda siyer ve megâzî konusuna özel bir bölüm ayrılmamıştır. Ancak sahâbenin hayatını ele alan bütün bu tabakat kitaplarında çok zengin siyer ve megâzî bilgileri bulunmaktadır. Halife b. Hayyât'ın *et-Târîh* adlı eseri günümüze ulaşan en eski tarih kitaplarından- dır. Kronolojik esasa göre yazılan eser tarihlendirmenin önemine dair bazı âyet ve hadisler, insanların kullandığı takvimler ve Hz. Ömer zamanında hicretin tarih ve takvim başlangıcı olarak kabul edilmesine dair rivayetlerle başlar, Hz. Peygamber'in doğum tarihiyle Mekke ve Medine'deki ikamet sürelerine dair haberlere kısaca yer verdikten sonra hicretin 1. yılından (622) başlayarak Hz. Peygamber dönemini kısaca anlatır.

İslâm dünyasında tarihçilerin babası diye tanınan, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*'ün müellifi İbn Cerîr et-Taberî'nin temel özelliği Hz. Âdem'den başlayarak kendi imkânlarına göre bir dünya ve peygamberler tarihi yazmaya başlaması, ardından peygamberler tarihinin devamı ve son halkası olmak üzere Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine dönemlerini oldukça geniş biçimde kronolojik olarak kaleme almasıdır. Taberî, kendinden önce yazılmış siyer ve megâzî kitaplarından ve diğer siyer müelliflerinin zamanımıza ulaşmamış bazı riva-

yetlerinden faydalanmış, bunları kendisine ulaştığı şekilde eserine almıştır. *Târîhu'l-ümem* daha sonraki tarihçilerin siyerle ilgili haberlerinin en önemli kaynağı olmuştur. İzzeddin İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-târîh*'i, İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye*'si, tıpkı Halife b. Hayyât gibi eserine Hz. Peygamber'in Medine dönemiyle başlayan Zehebi'nin *Târîhu'l-İslâm*'ı, İbn Haldûn'un *el-İber*'i, Mûsâ b. Ukb'e'nin rivayetlerine genişçe yer veren Diyarbekrî'nin *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*'i siyer ve megâzîye genişçe yer veren belli başlı tarih eserleri arasında zikredilebilir. Mekke ve Medine'nin tarihine dair eserlerde de Hz. Peygamber'in hayatı ve bu şehirlerdeki faaliyetleriyle ilgili bilhassa coğrafi bilgilere çok geniş yer verilmiştir. Ezrakî'nin *Ahbâru Mekke*'si ile İbn Şebbe'nin *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver*'si siyer ve megâzî haberlerine genişçe yer veren şehir tarihlerinin başında gelir.

Konusu doğrudan doğruya Resûl-i Ekrem'i anlatmak olan ve onun bazı yönlerini ele alan ilim dalları hadis, siyer ve megâzî, şemâil ve delâil olarak sıralanır. Bunlardan Hz. Peygamber'in beşer yönünü konu edinen, yaşayışını ve şahsî hayatını anlatan ilim dalına şemâil adı verilmiştir. Mu-haddis Tirmizî (ö. 279/892) ilk defa şemâil terimini bu anlamda kullanarak *Kitâbü's-Şemâ'il* adlı eserini yazmış, birçok âlim bu kitabın şerhlerini yapmak suretiyle konu etrafında geniş bir literatürün oluşmasını ve başka eserlerin yazılmasını sağlamıştır.

Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlamak amacıyla "delâilü'n-nübüvve, a'lâmü'n-nübüvve, beşâirü'n-nübüvve, isbâtü'n-nübüvve, tesbîtü delâilü'n-nübüvve" gibi adlarla birçok eser kaleme alınmıştır. Resûlullah'ın nübüvvetini inkâr eden yahudi ve hıristiyan din adamlarının, zındık ve mühlidlerin iddia ve isnatlarına cevap vermek amacıyla yazılan bu tür eserlerde nübüvvet ve özellikle Hz. Muhammed'in nübüvveti, Kur'an'ın yanı sıra daha ziyade çeşitli rivayetlerle nakledilen hârikülâde olaylara dayanılarak ispat edilmiştir. Eserinde delâilü'n-nübüvve konusuna yer veren ilk müellif İbn İshak olmuştur (*es-Sîre*, s. 257). Konuya hadis (meselâ bk. Bu-hârî, "Kitâbü'l-Menâkıb", 25) ve kelâm kitaplarında da yer verilmiştir. Ebû Nuaym el-İşfahânî ve Ebû Bekir el-Beyhakî gibi muhaddisler delâilü'n-nübüvve adını taşıyan eserler kaleme almışlardır. Kâdî İyâz'ın Resûlullah'ın yüce kişiliği ve sahip olduğu özelliklerle ona karşı saygısız davrananlara uygulanacak ceza konularını da ele aldığı *eş-Şifâ' bi-ta'rîhi hukûki'l-Muştafâ*

adlı eserinin ve şerhlerinin bu tür eserler arasında ayrı bir yeri vardır.

Resûlullah'ın hayatı ve şahsiyetiyle ilgili konulardan birini veya birkaçını müstakil çalışma konusu yapan kitaplar da yazılmıştır. Bunlarda ele alınan bazı konular şöylece sıralanabilir: Hz. Peygamber'in doğumu, isimleri, sünnet olması, süt emmesi, nesebi, ecdadı ve kabilesi Kureys, ebeveyni, amcaları, risâlet öncesi hayatı, nübüvvet mührü, vahiy alışı, ümmîliği, isrâ ve mi'râci, münafıklar ve kendisine eziyet edenler, hicreti, kâtipleri, evlendirdiği kimseler, diğer devletlere gönderdiği elçiler, kendisine gelen heyetler, görev verdiği âmilleri, malları, iktâi, Mescid-i Nebevî ve Ravza-i Mutahhara, hilyesi, saçları, ismeti, sıdki, şecaati, mizahı, hanımları, evlâtları ve Ehl-i beyt'i, hizmetçileri ve âzatlıları, elbiseleri, atları, vefatı, mirası, ibadetleri, kıraati, tıbb-ı nebevî, kendisine tevessül edilmesi vb. (bu tür kitap ve risâleler için bk. Selâhaddin el-Müneccid, bk. bibl.). İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Zâdü'l-me'âd*'ı Resûlullah'ın siyeri, günlük yaşayışı ve uygulamalarından çıkarılan dinî, ah-lâkî, hukukî hükümlere yer veren muhtevasıyla önemlidir. Huzâî'nin Hz. Peygamber dönemindeki siyasî, idarî, adlî, askerî, iktisadî, ilmî ve içtimâî hayat ve düzenlemelerle ilgili haber ve rivayetleri geniş bir plan içinde derli toplu biçimde sunan *Tahricü'd-delâlati's-sem'iyye 'alâ mâ kâne fi 'ahdi Resûlillâh mine'l-hüref ve's-şanâ'î'* ve *'l-'amâlâti's-şer'iyye*'si ile (Kahire 1401/1981) bu esere şerh yazan Ket-tânî'nin *et-Terâtîbü'l-idâriyye*'sini (Hz. Peygamber'in *Yönetimi*, trc. Ahmet Özel, I-II, İstanbul 2003) muhtevalarında dikkati çeken farklılıklardan dolayı özellikle zikretmek gerekir.

Siyer ve megâzî sahasındaki çalışmalar III. (IX.) yüzyıldan itibaren artarak günümüze kadar devam etmiştir. Nüshaları zamanımıza ulaşmamış olanlar bir tarafa bırakılırsa (bunlar için bk. Sezgin, GAS [Ar.], I/2, s. 65-117) İbn Hibbân'ın *es-Sîretü'n-nebeviyye*'si, İbn Fâris'in *Evcezü's-siyer li-hayri'l-beşer*'i, İbn Hazm'ın *Cevâmi'u's-sîre*'si, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *el-Vec-fâ bi-ahvâli'l-Muştafâ*'sı, Kelâî'nin *el-İk-tifâ' fî megâzî Resûlillâh*'i, Meccüddin İbnü'l-Esîr, Nevevî ve Abdülmü'min ed-Dimyâtî'nin *es-Sîretü'n-nebeviyye*'leri, İbn Seyyidünnâs'ın *'Uyûnü'l-eşer fî funû-ni'l-megâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*'i, Moğultay b. Kılıç'ın *el-İşâre ilâ sîreti'l-Muştafâ*'sı, İzzeddin İbn Cemâa'nın *el-Muhtaşarü'l-kebîr fî sîreti'r-Resûl*'ü, İbn Kesîr'in *el-Fuşûl fî sîreti'r-Resûl*'ü,

İbn Habîb el-Halebî'nin *el-Muktefâ min sîreti'l-Muştafâ'sı* ve Nûreddin el-Halebî'nin *İnsânü'l-<sup>5</sup>uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn'u* (*es-Sîretü'l-halebiyye*) bunların tanınmışlarıdır. Hadis, siyer, delâilü'n-nübüvve, şemâil, hasâis vb. kaynaklardan faydalanarak Hz. Peygamber'i çeşitli yönleriyle ele alan üç büyük siyer kitabı olan Makrîzî'nin *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-Resûl mine'l-ebnâ'i ve'l-aḥvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*, Şemseddin eş-Şâmî'nin *Sü-bülü'l-hüdâ ve'r-reşad fi sîreti ḥayri'l-<sup>6</sup>ibâd* ve Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin kitabını şerheden Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî'nin *Şerḥu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye* adlı eserlerini de muhtevasının genişliği bakımından özellikle zikretmek gerekir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Urve b. Zübeyr b. Avvâm, *Meğâzi Resûlillâh* (nşr. M. Mustafa el-A'zamî), Riyad 1401/1981, neşredenin girişi, s. 11-97; İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzi'n-nebeviyye* (nşr. Süheyl Zekkâr), Dimaşk 1401/1981, neşredenin girişi, s. 7-35; Mûsâ b. Ukbe, *el-Meğâzi* (nşr. Muhammed Bakış), Rabat 1994, neşredenin girişi, s. 15-53; İbn İshak, *es-Sîre*, s. 28, 257, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. e-m; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 661; Vâkîdî, *el-Meğâzi*, neşredenin girişi, I, 5-46; İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳât*, I, 331, 332; V, 210; Zübeyr b. Bekkâr, *Aḥbârü'l-Muvafâkıyyât* (nşr. Sâmî Mekki el-Ânî), Bağdad 1392/1972, s. 275-276; Taberî, *Târîḥ* (de Goeje), I, 1180, 1224, 1234, 1284, 1757, ayrıca bk. İndeks; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 137 vd., 166; İbn Hayr, *Fehrese*, bk. İndeks; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 242; VIII, 298; IX, 101, 400; Zehebî, *A'lâmü'n-nübela'*, VI, 150; M. Şemseddin [Günaltay], *İslâmda Târîḥ ve Müverrihler*, İstanbul 1339-42, s. 10 vd.; Abdülazîz ed-Dürî, *Baḥş fi neş'eti 'ilmi't-târîḥ 'inde'l-Arab*, Beyrut 1960, s. 7-48; F. Rosenthal, *'İl-mü't-târîḥ 'inde'l-müslimîn* (trc. Sâlih Ahmed el-Alî), Bağdad 1963, tür.yer.; İzzet Derveze, *'Asrü'n-nebî ve bî'etühü ḳable'l-bi'se*, Beyrut 1384/1964, tür.yer.; a.mlf., *Sîretü'r-Resûl*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-Arabiyye), II, 373-471; Sezgin, *GAS* (Ar.), I/2, s. 3-25, 65-117; a.mlf., "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadisin Ehemmiyeti", *İTED*, II/1 (1957), s. 19-36; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cem mâ üllife 'an Resûlillâh*, Beyrut 1402/1982; Mustafa Fayda, "Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985, s. 357-366; a.mlf., "İbn Hişâm", *DİA*, XX, 72-73; a.mlf., "İbn İshak", a.e., XX, 94-95; a.mlf., "İbn Sa'd", a.e., XX, 295-296; Hüseyin Atvân, *er-Rivâyetü't-târîḥiyye fi Bilâdi's-Şâm fi'l-<sup>7</sup>asri'l-Ümevi*, Amman 1986, s. 65-210; Mustafa Zekî Terzî, *İlk Siyer-Meğâzi Yazarları ve Eserleri*, Samsun 1990; M. Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı* (trc. Hülûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 34-58, 196 vd.; Rıza Savaş, *Siyer ve Kaynakları*, İzmir 1995; M. Schöller, *Exegetisches und Prophetenbiographie*, Wiesbaden 1998, s. 23-78; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 20 vd.; M. Hinds, "Maghâzi and Sira in Early Islamic Scholarship", *The Life of Muhammad* (ed. U. Rubin), Aldershot 1998, s. 1-10; a.mlf., "al-Maghâzi", *El<sup>2</sup>* (Fr.), V, 1151-1154; Ömer Öz-

soy – İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an*, Ankara 1999, s. 565-689; H. Motzki, *The Biography of Muhammad*, Leiden 2000; J. Horowitz, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu -İlk Siyer / Meğâzi Eserleri ve Müellifleri-* (trc. Ramazan Altınay – Ramazan Özmen), Ankara 2002; M. Abdülhay el-Kettânî, *H. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâṭibu'l-idâriyye* (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, II, 240 vd., 316; Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (doktora tezi, 2006), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Qasim Zaman, "Maghâzi and the Muḥaddithün", *IJMES*, XXVIII (1996), s. 1-18; A. Görke – Gregor Schoeler, "Reconstructing the Earliest Sira Texts: The Hîgra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr", *Isl.*, LXXXII (2005), s. 209-220; Mehmet Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", *Milel ve Nihal*, IV/3, İstanbul 2007, s. 129-162; G. Levi Della Vida, "Sîre", *JĀ*, X, 699-703; W. Raven, "Sira", *El<sup>2</sup>* (Fr.), IX, 686-689.



MUSTAFA FAYDA

**Türkçe Siyer Kitapları.** Siyer Osmanlılar'da Cumhuriyet öncesine kadar tarih ilminin konusu olmaktan ziyade edebiyat sahasına kaymış ve bu alanda gelişmiştir. Kısas-ı enbiyânın eski Türk edebiyatına ve özellikle İslâmî Türk edebiyatına en zengin malzemeyi sağlayan başlıca dinî kaynaklar arasında yer alması bunda etkili olmuştur. Bu kaynağın en geniş ve ayrıntılı bilgilerle donanmış kısmı ise Hz. Peygamber'le ilgili olan bölümdür. Bu sebeple sadece dinî ve tasavvufî edebiyatta değil Türk edebiyatının hemen bütün türlerinde bu zengin malzemenin en geniş biçimde faydalanılmıştır. İlk eserlerin tercüme şeklinde de olsa Resûl-i Ekrem'e duyulan derin sevgi ve saygının etkisiyle lirik edebî unsurlar bakımından zengin olarak kaleme alınması da siyer türünün edebiyat alanında gelişmesini etkilemiştir. Siyerlerin telif-tercüme tarzında ortaya konmasının müellife, esas metne tamamen bağlı kalmak yerine kalemini ilhamının etkisine bırakarak duygularını bütün samimiyetiyle aktarma fırsatı tanımış olmasını ayrıca belirtmek gerekir. Bu eserlerin bir kısmının manzum şekilde kaleme alınması da konunun edebiyata kaymasının sebepleri arasında zikredilebilir.

Türkler'in kültür hayatında önemli bir yeri olan sohbet meclislerinin devamlı konularının başında siyerin geldiği bilinmektedir. Padişah saraylarından köy odalarına, tekkelerden kışlalara kadar yayılan bu meclislerde anlatılan olaylar Hz. Peygamber'in hayatı, şahsiyeti, mücizeleri, savaşları ve Hz. Ali başta olmak üzere halifeleri ve ashabının yer aldığı hadiseler etrafında gelişmiş, bunlar zamanla kitap haline getirilmiş, ardından meclislerde okunup dinlenmiştir. Nitekim bilinen en eski Türkçe siyer

kitabı olan Darîr'in eseri, âmâ olan müellifin Memlûk sultanlarının sohbet meclislerinde kendisine okunan Arapça siyer kitaplarını mecliste bulunanlara Türkçe anlatması suretiyle ortaya çıkmıştır. Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediyye'si* de kendisinin Arapça yazdığı *Meğâribü'z-zamân*'ın Resûl-i Ekrem'le ilgili kısmının Türkçe'ye nazmen tercümesinden doğmuştur. Siyere dair eserlerin Osmanlı ülkesinin her tarafına yayılmasında halk tarafından çok beğenilen Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'inin de etkisini göz ardı etmemek gerekir.

İslâmî Türk edebiyatında siyer türündeki ilk eserleri Arapça ve Farsça'dan yapılan tercümeleme oluşturması bir ölçüde konunun hassasiyetinden kaynaklanmıştır. Çünkü Hz. Peygamber hakkında doğru bilgiye ulaşmak dinin bir gereği olduğu gibi ondan yanlış ifadeler aktarmak da dinî sorumluluk gerektiren bir husustur. Bununla birlikte meselenin bu yönünde titizlikle durulduğunu söylemek zordur. İslâm tarihinin daha ilk dönemlerinden itibaren kussâsın vaazlarında Resûl-i Ekrem'in hayatından aktardıkları örnekler halk arasında büyük rağbet görmüş, bu rivayetler ilim çevrelerinde ihtiyatla karşılanmakla birlikte insanları Allah'ı ve resulünü sevmeye yönelttikleri için onlara karşı daha müsamahakâr davranılmıştır. Ancak güvenilirliği şüpheli rivayetlerden doğacak sakıncaları önlemek amacıyla Halife Ömer b. Abdülazîz'in devrin tanınmış âlimlerinden Âsım b. Ömer b. Katâde el-Ensârî'yi Dimaşk'ın en büyük camilerinden Emeviyye'de halka siyer ve meğâzi dersleri vermekle görevlendirdiği bilinmektedir. Türkçe tercümelere esas alınan metinler ise tarih ilminin ölçülerine sıkı sıkıya bağlı olanlardan ziyade Resûl-i Ekrem hakkındaki bilgileri destanî-epik bir anlatımla ele alan daha sonraki dönemlere ait eserlerden seçilmiştir.

**Tercüme Siyerler.** 1. Darîr, *Tercüme-i Siyer-i Nebî*. 790'da (1388) Kahire'de tamamlanan bu manzum-mensur eser Türk edebiyatında en eski siyer kitabıdır (bk. SİRETÜ'N-NEBİ). 2. Lâmiî Çelebi, *Tercüme-i Şevâhidü'n-nübüvve li-takviyeti yakini ehl'l-fütüvve*. Abdurrahman-ı Câmî'nin 885'te (1480) Farsça telif ettiği *Şevâhidü'n-nübüvve* adlı siyerin çevirisidir (İstanbul 1293; yeni harflerle nşr. Muzaffer Ozak, İstanbul 1958). 3. Ahîzâde Abdülhalim Efendi (Halîmî), *Tercüme-i Şevâhidü'n-nübüvve (Nevâhidü'l-fütüvve fi tercemeti Şevâhidi'n-nübüvve)*. Yine Abdurrahman-ı Câmî'ye ait eserin tercüme-

si olup birçok yazmasından müellif hattı olan Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fâtih, nr. 4275). **4.** Celâlzâde Mustafa Çelebi, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî*. Molla Miskîn lakabıyla tanınan Muîn el-Miskîn'in Farsça siyerinin 959'da (1552) yapılan çevirisidir. Eserin Süleymaniye (Fâtih, nr. 4289), Millet (Ali Emîrî Efendi, nr. 1131) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine, nr. 1229) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. **5.** Altıparmak Mehmed Efendi, *Tercüme-i Meâricü'n-nübüvve fî medârici'l-fütüvve*. Yine Muîn el-Miskîn'e ait *Me'âricü'n-nübüvve* adlı siyerin tercümesi olup mütercim lakabı olan *Altıparmak* adıyla tanınmıştır (İstanbul 1257, 1290, 1306; Bulak 1271). Eser ayrıca Turgut Ulusoy tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1984). **6.** Aydınli Eyüb b. Halîl, *Sîretü'n-nebî Tercümesi*. İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-nebeviyye*'sinin çevirisi olan eserin mütercim hattıyla bilinen tek nüshası üzerinde (İÜ Ktp., TY, nr. 2414) Mes'ad Süveylim Ali eş-Şâmân doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). **7.** Vey-sîzâde Ahmed İznîkî, *Tercüme-i Siyer-i Kâzerûnî (Sahâyifü'l-iber ve letâyifü's-siyer)*. Muhammed b. Mes'ûd el-Kâzerûnî'nin *el-Müntekâ min siyeri'n-nebî el-Muştafâ* adlı eserinin tercümesidir (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1173). **8.** Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Tercüme-i Siyer-i Kâzerûnî*. IV. Murad'a ithaf edilen eserin çeşitli nüshaları günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3242; Hacı Mahmud Efendi, nr. 4368). **9.** Bâkî, *Meâlimü'l-yakîn fî sîreti seyyidi'l-mürselîn*. Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahî'l-Muhammediyye* adlı eserinin çevirisidir (İstanbul 1261, 1313, 1316, 1322-1326). Eser Necip Fazıl Kısakürek (*Gönül Nimetleri*, İstanbul 1967) ve İhsan Uzun-güngör (*Mevâhib-i Ledünniyye*, İstanbul 1972) tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. **10.** Benlizâde Mahmud Mağni-savî, *Tercüme-i Mevâhibü'l-ledünniyye* (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 1170; TSMK, Revan Köşkü, nr. 319). **11.** *Tercüme-i Ravzatü'l-ahbâb fî siyeri'n-nebî ve'l-âl ve'l-ashâb*. Cemâl Hüseyinî-Şirâzî'nin Farsça kaleme aldığı eserin tercümesidir (I-III, İstanbul 1268; I-IV, İstanbul 1288). **12.** Mütercim Âsım Efendi, *Tercüme-i Siyer-i Halebî (Şerhu Manzûmeti'l-Halebiyye)*. İbrâhim b. Mustafa el-Mudarî el-Halebî'nin şerhettiği altmış üç beyitlik manzumesinin (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 52; Esad Efendi, nr. 2477) açık-

lamalı tercümesidir (Kahire 1248). **13.** Mir-zazâde Ahmed Neyfî, *el-Evfâ fî terceme-ti'l-Vefâ (fî fezâil-i-Mustafâ)*. Ebül-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye ait *el-Vefâ bi-ahvâli'l-Muştafâ* adlı eserin tercümesi olup birçok nüshasından 1154 (1741) yılına ait yazması Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Bayezid, nr. 5266).

**Telif Siyerler.** **1.** Veysî, *Dürretü't-tâc fî sîreti sâhibi'l-mî'râc*. *Siyer-i Veysî* adıyla da bilinmektedir (I-II, Bulak 1245; İstanbul 1286). Çok sanatkârane bir nesirle yazılmasından dolayı devri için bile ağır bulunan diline rağmen Türkçe siyerler içinde en çok beğenileni olduğu anlaşılan ve Nev'izâde Atâî, Nâbî, Nazmîzâde Murtaza ve Tıffî Ahmed Çelebi tarafından zeyilleri yazılan eser üzerinde Nuran Öztürk'ün hazırladığı doktora tezinde (bk. bibl.) çeşitli kütüphanelerde 150 kadar nüshası bulunduğu belirtilmektedir (bk. DÜRRETÜ'T-TÂC). **2.** Molla Velî, *Manzum Siyer-i Nebî*. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi'nde nüshası bulunan (nr. 1460) XV. yüzyıla ait bu eser yaklaşık 10.000 beyittir. **3.** Amasyalı Münîr İbrâhim Çelebi, *Siyer-i Nebî*. Manzum olarak kaleme alınmıştır (TSMK, Koşuşlar, nr. 994, 995). **4.** *Siyerü'n-nebî*. Tahminen XVI. yüzyıla ait yaklaşık 3000 beyitlik bu eserin Mehmed adlı yazarı hakkında bilgi bulunmamaktadır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1544). **5.** Abdurrahman, *Siyerü'n-nebî*. 10.000 beyti aşmaktadır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3916). **6.** İbrâhim Hanîf b. Mehmed Kâzım, *Manzum Siyer-i Nebî* (TSMK, I. cilt, Emanet Hazinesi, nr. 1156; II. cilt, Hazine, nr. 1244). **7.** Abdullah Zâhidî, *Manzum Siyer-i Nebî* (Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 234). **8.** Abdürrahîm b. Hüseyin, *Manzum Siyer* (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1576). **9.** *Manzum Siyer-i Nebî*. Müellifi belli değildir (TSMK, Koşuşlar, nr. 994). **10.** Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *el-Fevâyihi'n-nebeviyye fî siyeri'l-Mustafaviyye*. Hz. Peygamber'e vahiy gelmesiyle başlayıp Hayber Savaşı'na kadar olan dönemi içine alır. Eserin *Siyer-i Kâzerûnî* tercümesi olduğu ileri sürülmüşse de (*DİA*, XXIV, 382) dibâcesindeki bilgilere ve diğer bazı kaynaklara dayanılarak telif olduğu belirtilmektedir (*TCYK*, s. 240-241). **11.** Abdülbâkî Ârif Efendi, *Sîretü'n-nebî*. Müellifin vefatı dolayısıyla bitirilemeyen eseri müellifin damadı Fâiz Efendi tamamlamıştır. Fâiz Efendi'nin kaleminden çıkmış olan bir nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Hüsrev Paşa, nr. 414). Vak'anüvis Râşid Efendi manzum bir mukaddimeyle başlayan siye-

rin devrinde çok beğenildiğini söylemektedir. **12.** Hakîm er-Rûmî (Mehmed b. Halîl), *Acâibü'l-ahbâr fî ahbâri seyyidi'l-ahyâr* (İÜ Ktp., TY, nr. 2478; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1175, Revan Köşkü, nr. 1477). **13.** Eyüp Sabri Paşa, *Mahmûdü's-siyer* (İstanbul 1287). Halk için sade bir dille yazılan eser güvenilir bilgiler içermektedir. **14.** Hâfız Mehmed Zühdü Efendi, *Nazmü's-siyer* (Trabzon 1324). **15.** Düzceli Yûsuf Suad (Neğuç), *Akve mü's-siyer* (İstanbul 1327). Tek ciltlik ilk bölümü 500 sayfaya yakın olan eserin II. cildinin basılıp basılmadığı bilinmemektedir. Kılıçzâde Hakî, *Akve mü's-siyer Münasebetiyle Yûsuf Suad Efendi'ye Tahsisen, Softa Efendilere Tâminen Son Cevab* adıyla bir risâle (İstanbul 1331), müellif ise *Akve mü's-siyer* ismiyle bir cevap (İstanbul 1331) yazdığına göre eser üzerinde bir tartışmanın yapıldığı anlaşılmaktadır. **16.** Lutfullah Ahmed, *Hayat-ı Hazret-i Muhammed* (I-III, İstanbul 1332; I-IV, 1341). **17.** Abdullah Âtîf, *Siyerü'n-nebî* (İstanbul 1338). Oldukça hacimli bir eserdir. Bunların dışında çoğu küçük hacimde Kemal, Bıçakçioğlu Hakî, İhtifalci Mehmed Ziyâ (İstanbul 1340), Hüseyin b. Tefîk el-Konevî gibi müelliflerin eserleri zikredilebilir. Ahmed Refik'in (Altınay) *Gazavât-ı Celîle-i Peygamberî* adlı eseri (İstanbul 1324) bir yönüyle gazavatnâmeler arasında sayılabileceği gibi siyer içinde belli bir alana yoğunlaşarak kaleme alınmış eserlere örnek gösterilebilir. Ahmed Midhat Efendi'nin *Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*'si de bu kısımdaki eserler arasında zikredilmektedir.

Son dönemlerde siyer kitaplarının nasıl yazılması gerektiği tartışma konusu olmuştur. Eski eserlerde görülen ve Hz. Peygamber'in daha çok mucizevi özelliklerini ve insan üstü yönlerini ortaya koymak için yazılan kitaplardan ziyade onun beşerî ve sosyal özelliklerini vurgulayan, kendisinin bütün insanlığa gönderilmiş bir peygamber oluşundan dolayı ona ve tebliğine inananın gerekliliğini akîl ve mantıkî ölçülerle ortaya koyan eserler yazılması istenmiştir. Nitekim İzmirli İsmail Hakî'nin *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye* adıyla kaleme aldığı küçük kitap (İstanbul 1332) bu tartışmalar sırasında müellifin Resûl-i Ekrem'in hayatı hakkında yazmayı planladığı eserin girişi olarak kaleme alınmıştır. İsmail Hakî Uca tarafından sadeleştirilerek yayımlanan eser (Konya 1996) siyerin ehemmiyeti, kaynakları, tarih ilmindeki yeri ve metodu ile asılsız rivayetlerden arındırılmış bu türde kaleme alınacak eser-

ler hakkındaki esasların ortaya konulduğu önemli bir risâledir. Celâl Nûri Bey'in (İleri) *Hâtemü'l-enbiya* adlı eseri de (İstanbul 1332) bu yeni anlayışla yazılmış ve Mehmet Çoğ tarafından bir makalede değerlendirilmiştir (bk. bibl.). Ancak eser Hz. Peygamber'i sıradan bir insan gibi takdim ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Şemâil, hilye, delâilü'n-nübüvve, mu'cizât gibi konular da siyer bahisleri içinde yer almakla beraber bu hususta yazılmış eserler İslâmî Türk edebiyatında müstakil birer tür kabul edilmektedir (bk. MUHAMMED [Türk Edebiyatı]).

#### BİBLİYOGRAFYA :

TCYK, s. 240-241, 357-441; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 335-364; Gölpinarlı, *Katalog*, I, 109-110; Özege, *Katalog*, I, 31-32; IV, 1587-1588; Mes'ad Süveylim Ali eş-Şâmân, *Türk Edebiyatında Siyerler ve İbn Hişâm'ın Siyerinin Türkçe Tercümesi* (doktora tezi, 1982), AÜ İlahiyat Fakültesi; Nuran Öztürk, *Siyer Türü ve Siyer-i Veysi (Dürretü'l-tâc fi sîreti Sâhibi'l-Mî'râc)* (doktora tezi, 1997), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 21-33; Mustafa Uluçay, *Meâlimü'l-Yakin: Giriş-Metin-Notlar-Sözlük* (yüksek lisans tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Erdem, *Seyyid İbrahim Hasib Uşşâkizâde'nin "Siyerü'n-Nebi"-si* (yüksek lisans tezi, 2000), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Atalay, "Türk Edebiyatında Sîretü'n-Nebeviyye", *İslâmî Edebiyat*, sy. 24, İstanbul 1994, s. 61-64; Mehmet Çoğ, "Celâl Nûri ve Hâtemü'l-Enbiya Adlı Eserine Göre Hz. Muhammed Tasavvuru", *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsiki Dergisi*, IV/7, Konya 2006, s. 85-98; Mustafa Uzun, "Abdül-bâki Ârif Efendi", *DİA*, I, 197-198; Hasan Güleç, "Ahizâde Abdülhalim Efendi", a.e., I, 548; Mehmet Çavuşoğlu, "Bâkî", a.e., IV, 540; Azmi Özcan, "Eyüp Sabri Paşa", a.e., XII, 9; Yusuf Şevki Yavuz – Casım Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebül-Ferec", a.e., XX, 546; Nevzat Kaya, "Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi", a.e., XXIV, 382; Hüseyin Algül, "el-Mevâhibü'l-ledünniyye", a.e., XXIX, 421; Abdülkadir Karahan, "Nâbi", a.e., XXXII, 260.



MUSTAFA UZUN

### SİYER-i VEYSİ

(bk. DÜRRETÜ't-TÂC).

### SİYERU A'LÂMÎ'n-NÜBELÂ

(سير أعلام النبلاء)

Zehebî'nin

(ö. 748/1348)

muhaddisler başta olmak üzere  
ünlü kişileri tabakalar halinde  
tanıttığı eseri.

Zehebî henüz hayatta iken kendi nüshası esas alınarak 739-743 (1338-1342) yıllarında istinsah edilen ve günümüze ulaşan yazma nüshada adı *Siyeru a'lâmi'n-*

*nübelâ* diye geçen eser çeşitli kaynaklarda *Kitâbü'n-Nübelâ*, *A'yanü'n-nübelâ*, *A'lâmü'n-nübelâ*, *Siyerü'n-nübelâ*, *Târîhu'n-nübelâ* ve *Târîhu'l-ulemâ'i'n-nübelâ* şeklinde kaydedilmektedir. Müellif, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm* adlı hacimli kitabını 726 (1326) yılında tamamladıktan sonra bu eserini kaleme almıştır. Esasen talebesi Safedî'nin belirttiğine göre Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*'dan da faydalanarak dört mezhep imamı başta olmak üzere birçok âlimi küçük hacimli müstakil risâlelerde tanıtmış, *ez-Zühufü'l-kaşrî fi tercemeti'l-Haseni'l-Başrî, Ne'fü'l-cu'be fi ahbâri Şu'be, Kaşî nehärek bi-ahbâri İbni'l-Mübârek* gibi eserler yazmış, ardından *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'yı telif ederken bu çalışmalarını değerlendirmiş (*el-Vâfi*, II, 164) ve söz konusu eserini 732-739 (1331-1338) yıllarında kaleme almıştır.

On dört cilt halinde yazılan eser Asr-ı saâdet'ten 700 (1301) yılına kadar kırk civarında tabakayı kapsamakta olup müellif eserin ilk cildini Hz. Peygamber'in, ikinci cildini Hulefâ-yi Râşidîn'in hayatına ayırmayı düşünmüş, bu ciltleri yeniden yazmak yerine müstensihlerin bunları *Târîhu'l-İslâm*'dan alıp buraya koymasını istemiş (*Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beşşâr Avvâd Ma'rûf'un takdim yazısı, I, 93-94), fakat bu tavsiye dikkatten kaçtığı için eser Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın biyografisiyle başlamıştır. Zehebî, bu eserinde Endülüsten Çin'e kadar uzanan İslâm coğrafyasında her sahanın en meşhur isimlerini toplamış, bunlar arasında halifeler, melikler, sultanlar, emîrler, vezirler, nakibler, kadılar, kıraat âlimleri, muhaddisler, fakihler, edebiyatçılar, lugatçılar, nahivciler, şairler, dinler tarihçileri, kelâmcılar ve felsefeciler yer almıştır. Ancak biyografisi verilenler büyük kısmını muhaddisler teşkil etmektedir. Eserinde her şahsa şöhretine ve ilmi seviyesine göre yer veren Zehebî onların isim, nesep, lakap, künye, nisbe gibi özelliklerini tesbit etmiş, her birinin doğum tarihini, yetişme şekli, hocaları, talebeleri, eserleri, inanç durumu ve vefat tarihini belirtmiş, kimini savunmuş, kimini eleştirmiştir. Biyografisini verdiği râvileri cerhta'dil açısından değerlendirmiş, bunu yaparken genellikle o şahısla aynı asırda yaşayan güvenilir âlimlerin görüşlerini sıralamış, değerlendirilen kişinin güvenilirlik derecesini belirtirken kendi fikrini "sika, sadûk, suveylih, deccâl, metrûk, kezzâb, mechûl" gibi terimlerle ortaya koymuştur. Rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'de yer alan ha-

dis âlimlerinin bu eserlerden hangilerinde rivayetlerinin geçtiğini rumuzlarla göstermiş, biyografilerinin sonuna rivayet ettikleri hadislerden örnekler koymuş ve bu rivayetleri sened ve metin açısından değerlendirmiştir.

7000 civarında biyografiyi ihtiva eden *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, ilk önce Kahire'de bulunan Ma'hedü'l-mahtûâtî'l-Arabiyye tarafından yayımlanmaya başlanmış, ancak eserin üç cildi neşredilebilmiştir (I, nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Kahire 1956; II, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire 1957; III, nşr. Es'ad Talas, Kahire 1962). Eserin ilk ciddi neşrini Şuayb el-Arnaût başkanlığındaki bir tahkik heyeti gerçekleştirmiştir. Beşşâr Avvâd Ma'rûf'un eseri tanıtmak maksadıyla kaleme aldığı geniş bir mukaddimeyle başlayan bu neşir 1981-1985 yılları arasında yirmi üç cilt olarak Beyrut'ta yapılmıştır. 1988'de hazırlanan iki ciltlik bir fihristle birlikte eser yirmi beş cilt halinde birkaç defa basılmıştır (Beyrut 1409/1989, 1410/1990). Bu neşir için ayrıca Amâr Sâmî Muhammed ed-Dellâl ve Cihâd Sâmî Muhammed ed-Dellâl *Fihrisü'l-a'lâm el-mütercemî lehüm fi Siyeri a'lâmi'n-nübelâ* adıyla bir fihrist daha hazırlamıştır (Küveyt 1988). 5925 biyografi içeren *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'nın bu neşri, baş tarafına *Târîhu'l-İslâm'ın es-Sîretü'n-nebeviyye ve Sîretü'l-hulefâ'i'r-râşidîn* ciltleri ilâve edilmeyip III. ciltten başladığı ve yazma nüshaya ulaşamaması sebebiyle 660-700 yılları arasındaki biyografileri oluşturan son kısmı ihtiva etmediği için eksik kabul edilmektedir. Eserin eksik kısımlarını tamamlamak üzere on yedi cilt halinde yeni bir tahkiki yapılmış (I-XVI, Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî; XVII, Ebû Abdullah Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer Allûş) ve 1997'de Beyrut'ta neşredilmiştir. Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî hazırladığı bu yayımda *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'nın ilk iki cildini tek cilt halinde *es-Sîretü'n-nebeviyye ve Sîretü'l-hulefâ'i'r-râşidîn*'e tahsis etmiştir. Zehebî'nin isteği doğrultusunda *Târîhu'l-İslâm*'dan iktibas edilen bu cildin siyer kısmı aynen alınmış, Hulefâ-yi Râşidîn bölümünde ise halifelerin biyografileri başa alınarak sadece olaylar verilmiş, arada geçen biyografiler atlanmıştır. III. cilt Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın biyografisiyle başlamaktadır. 6818 biyografi içeren bu baskı için Muhammed Abdurrahman tarafından iki ciltlik ayrıntılı bir fihrist hazırlanmıştır. Ahmed Fâyiz el-Humsâ *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'yı *Tehzîbü Siyeri a'lâmi'n-nübelâ* (I-III, Bey-

rut 1991, 1413/1992) ve Muhammed b. Hasan b. Akil Mûsâ Nûzhetü'l-fudalâ' Tehzîbü Siyeri a'lâmi'n-nübelâ' li'z-Zehabi (I-III, Cidde 1415/1995) adıyla özetlemiştir.

*Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* ile Zehebî'nin bu eserdeki görüşleri ve metodu etrafında bazı çalışmalar yapılmıştır. Mecc Mekki, Mekke'deki Ümmülkurâ Üniversitesi'nde hazırladığı *Akvâlül-hâfız ez-Zehabi en-naqdîyye fi 'ulûmi'l-hadîs min Kitâbi Siyeri a'lâmi'n-nübelâ'* adlı yüksek lisans tezinde Zehebî'nin cerh ve ta'dille ilgili değerlendirmelerini incelemiştir. Cemâl b. Ahmed b. Beşîr Bâdî'nin *el-Âşârü'l-vâride 'an e'immeti's-sünne fi ebvâbi'l-iftikâd min Kitâbi Siyeri a'lâmi'n-nübelâ'* isimli doktora tezinde Zehebî'nin itikadî konulara dair görüşleri ele alınmaktadır (Riyad 1416/1996). Yahyâ b. Abdullah b. Yahyâ el-Bekrî, *Keşfü'l-ğitâ' 'an aḥkâmî'z-Zehabi fi Siyeri a'lâmi'n-nübelâ' 'ale'l-eḥâdîs ve'l-kıssaş ve'l-enbâ'* adlı derlemesinde eserde geçen hadis, hikâye ve haberlerin sıhhatini değerlendirmiştir (Riyad, ts.). Fehd b. Abdurrahman el-Osman *el-Fevâ'idü'z-zehabiyye min Siyeri a'lâmi'n-nübelâ' li'z-Zehabi* adlı çalışmasında *Siyer*'de yer alan hikmetli sözleri, faydalı bilgileri ve önemli bazı tarihî olayları derleyip neşretmiştir (Riyad 1417/1997). Ömer b. Mûsâ el-Hâfız, *Kâle'z-Zehabi* adlı derlemesinde Zehebî'nin bu eserindeki "kültü" (derim ki) diye başlayan sözlerini bir araya getirmiştir (Riyad 1420/1999). Haldûn Abdülaziz Mahlûta *Fikrül-hâfız ez-Zehabi min hilâli ta'likâtihi fi Siyeri a'lâmi'n-nübelâ'* isimli çalışmasında Zehebî'nin kitabında önemle üzerinde durduğu iman, amel ve ahlâkla ilgili konuları derleyip incelemiştir (Dimaşk 1424/2004).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnaût – Hüseyin el-Esed), Beyrut 1405/1985, Beşşâr Avvâd Ma'rûf'un takdim yazısı, I, 7-140; Safedî, *el-Vâfi*, II, 164; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1015; Beşşâr Avvâd Ma'rûf, *ez-Zehabi ve menhecühû fi kitâbihi Tarihî'l-İslâm*, Kahire 1976, s. 175-177; *Ma'a'l-Mektebe*, s. 102; Abdüssettâr eş-Şeyh, *el-Hâfız ez-Zehabi*, Dimaşk 1414/1994, s. 469-478, 499-514; Haldûn Abdülaziz Mahlûta, *Fikrül-hâfız ez-Zehabi min hilâli ta'likâtihi fi Siyeri a'lâmi'n-nübelâ'*, Dimaşk 1424/2004, s. 8-10; H. Ritter, "Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'", *Oriens*, XI (1958), s. 306-307; Mutâ' et-Tarâbişî, "Ta'likât 'alâ tahkîki's-Siyer li'z-Zehabi", *MMLADm.*, LVIII/2 (1403/1983), s. 277-333; Hayati Yılmaz, "Siyeru a'lâmi'n-nübelâ' ve İki Ayrı Neşri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, İstanbul 2000, s. 323-332.



MEHMET EFENDİOĞLU

## es-SİYERÜ'L-KEBİR

(السیر الكبير)

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin  
(ö. 189/805)  
İslâm devletler hukukuna  
dair eseri.

Hukuk tarihinde devletler hukuku meselelerini ele alan ilk kapsamlı eser olarak bilinir. Gerek bu tarihî önceliği gerekse içeriği ve ilgili literatüre etkisi dolayısıyla müellifi Şeybânî'ye devletler hukukunun kurucusu unvanını kazandırmış (Kruse, *JPHS*, III/4 [1955], s. 264; Yaman, s. 40; Taş, s. 46-47), Avrupalı bilim adamlarınca Shaybani Society of International Law adlı bir kurum açılmasını sağlamıştır (Kruse, *Islamische Völkerrechtslehre*, s. XVI; Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebir*, neşredeninin girişi, I, 14; Muhammed b. Ahmed ed-Desûki, s. 343-344).

Her ne kadar İslâm tarihinde Şeybânî'den önce devletler hukuku konularını kapsayacak bir içerikle "siyer" terimi kullanılmış ve bazı yönleri aynı isimle kitaplaştırılmışsa da (bk. SİYER) onun bu eseri, konunun bütün boyutlarını kuşatması ve sistematik bir tarzda ele alması dolayısıyla sadece fıkıh değil genel hukuk tarihinde de bir ilktir. *es-Siyerü'l-kebir*, bu alanın ilk müellifi olarak takdim edilen Ebû Hanîfe'nin (Şeybânî, *Kitâbü's-Siyer*, neşredeninin girişi, s. 38, 55, 68; İbn Hacer el-Askalânî, s. 153; Muhammed Hamîdullah, s. 43, 65; Kruse, *JPHS*, III/4 [1955], s. 243) devletler hukukuna ilişkin ictehadlarını büyük ölçüde yansıtır. Yine Şeybânî'ye nisbet edilen *es-Siyerü's-sağîr* de esasen Ebû Hanîfe'nin siyer kültürünü yansıtan, hatta bazı yorumlara göre bizzat ondan rivayet edilen bir eserdir (Ebû Yûsuf, neşredeninin girişi, s. 4; M. Zâhid Kevserî, s. 62; M. Ebû Zehre, s. 241). Serahsî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla *es-Siyerü's-sağîr* onun *el-Mesbûṭ* isimli geniş eserinin "Kitâbü's-Siyer" bölümünde şerhedilmiştir (*el-Mesbûṭ*, X, 144).

Hocası Ebû Hanîfe'nin ictehadlarından Ebû Yûsuf kanalıyla ulaştıklarını "es-sağîr" diye nitelenen kitaplarından, herhangi bir aracı olmaksızın doğrudan Ebû Hanîfe'den aldığı hükümleri ise "el-kebir" diye anılan eserlerinde derlediğini dile getiren yoruma göre (İbn Âbidîn, I, 16, 19) Şeybânî *es-Siyerü'l-kebir*'i doğrudan Ebû Hanîfe'den almıştır. Fakat Şeybânî'nin Ebû Yûsuf aracılığıyla hazırladığı *el-Aşl* (*el-Mesbûṭ*) ve *el-Âşâr*'ı "sağîr" diye nitelememesi bu yorumu zayıflatmaktadır. Diğer ta-

raftan Hatîb el-Bağdâdî'nin verdiği bilgiye göre Şeybânî'nin eserleri içinde sadece *el-Câmi'u's-şagîr*'de Ebû Yûsuf'un tesiri olmuş, diğerleri doğrudan kendi kaleminden çıkmıştır (*Târîhu Bağdâd*, II, 180). Öyle anlaşılıyor ki Şeybânî eserlerini âdeta iki defa yazıyor, önce kaleme aldığı nisbeten küçük hacimli olanlarını daha sonra tekrar gözden geçiriyor ve ilâvelerle geliştiriyordu (Serahsî, *el-Mesbûṭ*, XXX, 287; krş. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, neşredeninin girişi, s. 57). Buna göre Ebû Hanîfe'nin kontrolü altında *es-Siyerü's-şagîr*'i yazmış, Evzâî bunu tenkit amacıyla *Siyerü'l-Evzâ'î*yi hazırlamış, Ebû Yûsuf *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î* ile bu eleştirilere cevap vermiş, bütün bu tartışmalarla birlikte Hanefî mezhebinin siyer merkezli bakış açısını etrafıca yansıtmak amacıyla çok sonraları Şeybânî tarafından *es-Siyerü'l-kebir* telif edilmiştir. Eseri şerheden Serahsî dahil olmak üzere çeşitli kaynaklarda Şeybânî'nin, *es-Siyerü's-şagîr*'ini inceleyen Evzâî'nin kendisini küçümseyici bir tavır takınması üzerine *es-Siyerü'l-kebir*'i yazdığı ve hükümleri hadis rivayetleriyle temellendirdiği için bu defa Evzâî'nin takdirine mazhar olduğuna dair bilgi (*Şerhu's-Siyerü'l-kebir*, I, 3) Evzâî'nin vefat tarihi (157/774) ve eserin telif zamanı göz önüne alındığında şüpheli görünmektedir. Zira *es-Siyerü'l-kebir* onun 180 (796) veya 187 (803) yılında tayin edildiği Rakka kadılığı sırasında yazılmıştır. Bu kitabın Şeybânî'nin kaleme aldığı en son eser olduğunu gösteren bir başka delil de *es-Siyerü'l-kebir*'in, onun diğer bütün eserlerini rivayet edenler arasında yer alan Ebû Hafs el-Kebîr Ahmed b. Hafs tarafından rivayet edilmemiş olmasıdır (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1014; İbn Âbidîn, I, 17). Çünkü Ebû Hafs, hocası Şeybânî'nin son yıllarında Bağdat'tan ayrılmış olduğu için kitabın yazımına şahit olmamıştı (Heffening, s. 160; M. Ebû Zehre, s. 241-242; Muhammed el-Hudârî, s. 172, 220). Altmış ayrı defter halinde yazılan eser müellifi tarafından Halife Hârûnürreşid'e takdim edilmiş, o zamana kadar böyle bir eser hazırlanmadığı için takdirlerini belirten halife, bizzat müellifinden okumalarını sağlamak üzere oğulları Emîn ile Me'mûn'u ona göndermişti.

Eser ağırlıklı olarak devletler umumi hukuku kapsamına giren konuları ihtiva etmektedir. Bu çerçevede sınır boylarında ikamet etmenin ve serhadde askerlik yapmanın faziletine ilişkin rivayet ve yorumlarla başlayan kitap ordu kumandanlarının uyması gereken kuralları, asker sev-

ketmenin esaslarını, bayrak ve flama kullanımını, savaşa fiilen başlamadan önce düşmana İslâm ve barış çağrısında bulunmayı, savaş sırasında geçerli olacak strateji ve hükümleri, eman ve diplomatik ilişkileri, fey-ganimet ve esirlere dair hükümleri, milletlerarası tahkim ve anlaşmaları ele almaktadır. Bununla birlikte yer yer yabancılar hukuku, kanunlar ihtilâfı ve vatanlaşlık hukukunu ilgilendiren ayrıntılara da giren eser bu özelliğiyle kısmen devletler hususi hukuku konularını da içermektedir. Ayrıca kitapta irtidad, öşür ve cizye gibi siyer geleneğine özgü konulara değinilmekte, devletler hukukuyla doğrudan ilgisi bulunmayan bazı konuların da müstakim başlıklar altında incelendiği görülmektedir.

Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye eserleri içinde en fazla hadis, eser ve sahâbî kavli ihtiva eden *es-Siyerü'l-kebir*'dir. Onun diğer fıkıh eserlerine nisbetle burada rivayet malzemesine özel önem vermesi siyer alanının kendi iç özelliği ve kaynaklarıyla ilgili bir husustur. Gayri müslim toplumlarla ilişkilerde takip edilecek siyasî ve hukukî çerçeve özellikle Hz. Muhammed'in ve onun ardından Hulefâ-yi Râşidîn'in takip ettiği yoldan çıkarıldığı için bu alanda rivayet malzemesi özel bir önem taşımaktadır. Diğer taraftan hazırladığı kitabın devletler hukuku alanındaki ilk kapsamlı eser hüviyetini taşıyacağına bilincinde olan ve Iraklılar'a yöneltilen önceki eleştirileri hesaba katan Şeybânî'nin burada yer verdiği hükümleri delillendirme kaygısını taşıdığı sezilmektedir.

*es-Siyerü'l-kebir*'de Hanefî mezhebinin dışında diğer bazı mezhep görüşlerine ve onların delillerine de yer verildiği tesbitiyle Irak, Hicaz ve Şam merkezli yaklaşımları mukayese eden müellifin bunlardan ikisinin birleştiği görüşü tek başına kalan ictihada tercih ettiği bilgisi (Necîb el-Ermenâzî, s. 45) tenkide açıktır. Bilindiği kadarıyla kitabın günümüze metin olarak ulaşmadığı dikkate alınınca mevcut şerhlerinin hangi cümlelerinin Şeybânî'ye, hangilerinin şârihe ait olduğunu, diğer mezheplere atıfların kimin tarafından yapıldığını belirlemek ve buradan hareketle kesin bir yargıya varmak mümkün değildir. Her ne kadar Serahsî'nin *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*'ini neşretmeye başlayan Selâhaddin el-Müneccid ile bunu tamamlayan Abdülazîz Ahmed metnin şerhi ayırma gayreti göstermişlerse de esasen şârihin, eserini hazırlarken böyle bir yöntem izlememesi dolayısıyla bu girişim de metin üzerinde kesin hüküm vermeye yet-

memektedir. Ayrıca şerhin herhangi bir konu başlığının hemen altında asıl metin gibi sunulan satırlarda, "Biz bu konuyu *Şerhu'l-Muhtasar*'da genişçe ele aldık" cümlesiyle (meselâ bk. IV, 1425) Serahsî'nin diğer eseri *el-Mebsût*'a yapılan göndermelere rastlanmakta, *es-Siyerü'l-kebir* metninde Ebû Yûsuf'un adının hiç anılmadığı bizzat Serahsî tarafından beyan edildiği halde (I, 1) metin gibi öne çıkarılan birçok yerde Ebû Yûsuf'un isminin açıkça geçtiği görülmektedir. Evzâî'nin eski Arap telakkilerini, kabul görmüş Helenistik düşünceleri ve Akdeniz sahillerinde yaşayan örfe dayalı Emevî uygulamalarını temel almasına karşılık Şeybânî'nin de içinde bulunduğu Iraklı fakihlerin bunu reddedip Abbâsî uygulamalarını merkeze aldıkları yönündeki şarkiyatçı iddialarının (Schacht, s. 70-77, 204; Kruse, *JPHS*, III/4 [1955], s. 244-245) genelde fikhın oluşum süreci ve kaynakları, özeldir siyer literatürünün temel özellikleri ve kaynakları dikkate alındığında gerçeği yansıtmadığı görülmektedir.

Şeybânî'nin öğrencileri olan Ebû Süleyman el-Cûcânî ile İsmâil b. Tevbe el-Kazvîni tarafından rivayet edilen, fakat asıl metin olarak günümüze ulaşmayan (krş. M. Zâhid Kevserî, s. 64) *es-Siyerü'l-kebir*'in en erken izleri, Karahanlı dönemi fakihlerinden Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *Şerhu's-Siyeri'l-kebir* adlı eseriyle takip edilebilmektedir. Serahsî'nin verdiği bilgiye göre (I, 5) eser biri hocası Şemsüleimme el-Halvânî, diğerleri Ebû'l-Hasan es-Suğdî ve Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâr ile tamamlanan üç ayrı senedle kendisine ulaşmıştır. Şeybânî'nin eserlerini *el-Kâfi* ismiyle derlediği bilinen Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) bu eserindeki siyer bölümü (vr. 188<sup>b</sup>-198<sup>a</sup>), eseri *el-Mebsût* adıyla şerheden Serahsî'nin bölüm sonundaki ifadesine bakılırsa (X, 144) *es-Siyerü'l-kebir* değil *es-Siyerü's-şâgîr*'dir. Mahmûd Ahmed Gâzî'nin *Kitâbü's-Siyeri's-şâgîr* adıyla yayımladığı (İslâmâbâd 1998) metin de esasen *el-Kâfi*'nin siyer bölümüdür. Leknevî'nin okuduğunu söylediği (*el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 163) *es-Siyerü's-şâgîr* ve *es-Siyerü'l-kebir* de muhtemelen bunların Serahsî tarafından yapılan şerhidir. Serahsî'nin *el-Mebsût*'tan sonra kaleme aldığı anlaşılacak *Şerhu's-Siyeri'l-kebir* (IV, 1425) asıl metnin bazı bölümlerini ihtiva etmemektedir. Meselâ Ehl-i kitap eserlerinin nesebinin ispatı bölümüyle dârülharpte had cezalarının uygulanması bölümü arasında kalan kısmı atladığını belirten Se-

rahsî (V, 1850) bunu *Şerhu'z-Ziyâdât*'ta etraflıca incelediğini söyler.

İlk defa 1335-1336 (1917-1918) yıllarında dört cilt halinde Haydarâbâd'da neşredilen *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*'in ikinci tam neşri ilk üç cildi 1957-1960 yıllarında Selâhaddin el-Müneccid, son iki cildi 1971'de Abdülazîz Ahmed tarafından olmak üzere Kahire'de yapılmıştır. Mustafa Zeyd'in tahkiki, Muhammed Ebû Zehre'nin giriş ve notlarıyla 1958'de Kahire'de başlayan bir üçüncü yayın ise ilk cildinden sonra devam etmemiştir. Bazı bölümleri Fransızca'ya çevrilip 1851-1853 yılları arasında *Journal Asiatique*'te tefrika edilen bu şerh (Necîb el-Ermenâzî, s. 46) II. Mahmud'un emriyle Türkçe'ye çevrilmiş, Mehmed Münib Ayıntâbî tarafından yer yer genişletilerek yapılan çeviri, Arapça aslından doksan iki yıl önce *Terceme-i Şerh-i Siyeri'l-kebir* ismiyle 1241'de (1825) iki cilt halinde İstanbul'da yayımlanmıştır. Alay müftüleri ve tabur imamaları tarafından subaylara ve askerlere ders kitabı olarak okutulan eser, Osmanlı askerlerinin Avrupa devletleriyle savaşlarında uyacakları kurallar için temel kitap kabul edilmiştir (Taş, s. 48). Ayıntâbî'nin ayrıca *Teyrirü'l-mesîr fi Şerhi's-Siyeri'l-kebir* adlı Arapça bir eseri daha vardır (Süleymaniye Ktp., Hüsvrev Paşa, nr. 382, müellif hattı; Mihrişah Sultan, nr. 110; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 726; İÜ Ktp., AY, nr. 5867). Günümüz Türkçe'siyle yeniden tercüme edilerek *İslâm Devletler Hukuku* adıyla yayımlanan bu eserin (nşr. İbrahim Sarımsık – M. Sait Şimşek, I-V, Konya 2001) UNESCO'nun isteğiyle Muhammed Hamîdullah tarafından yapılan Fransızca çevirisi Türkiye Diyanet Vakfı'nca neşredilmiştir (I-IV, Ankara 1989-1991). *es-Siyerü'l-kebir*'in ayrıca Halvânî, Ebû'l-Hasan es-Suğdî ve Mahmûd b. Ahmed el-Hasrî tarafından şerhedildiği bazı kaynaklarda belirtilmiş olmakla birlikte (Kureşî, II, 567; III, 433) bunlar günümüze ulaşmamıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü's-Siyer ve'l-harâc ve'l-uşr min kitâbi'l-Aşl el-ma'rûf bi'l-Mebsût* (nşr. Mecîd Haddûrî), Karâçî 1417, neşredenin girişi, s. 38, 55, 57, 68; a.mlf., *Kitâbü's-Siyeri's-şâgîr* (nşr. Mahmûd Ahmed Gâzî), İslâmâbâd 1998; Ebû Yûsuf, *er-Red 'alâ siyeri'l-Evzâ'i* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1357, neşredenin girişi, s. 4; Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 580, vr. 188<sup>b</sup>-198<sup>a</sup>; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Flügel), s. 203-204; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, II, 180; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 144; XXX, 244, 287; a.mlf., *Şerhu's-Siyeri'l-kebir* (nşr. Selâhaddin el-Müneccid – Abdülazîz Ahmed), Kahire 1958-71, I, 1, 3, 5; IV, 1425; V, 1850; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9-28; İbn Hallikân, *Vefeyât* (Abdülhamîd), III, 184;



İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli't-te'sis li-me'âli Muḥammed b. İdrîs* (nşr. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Beyrut 1406/1986, s. 153; Kureşî, *el-Cevâ-hirü'l-muḍîyye*, I, 48; II, 567; III, 433; İbn Kutlu-boğa, *Tâcü't-terâcim fi ṭabakâti'l-Hanefiyye*, Bağ-dad 1962, s. 54; *Keşfü'z-zunûn*, I, 107; II, 1014; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *el-İmâm Muḥammed b. Ḥasan eş-Şeybânî ve eşeruhü fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Katar 1987, tür.yer.; İbn Âbidîn, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 16-19; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 163; *Osmanlı Müellifleri*, II, 34-35; W. Heffening, *Das Islamische Fremdenrecht*, Hannover 1925, s. 160; Necib el-Ermenâzî, *eş-Şer'ü'd-devli fi'l-İslâm*, Dimaşk 1930, s. 45, 46; M. Zâhid Keversî, *Buluġu'l-emânî*, Kahire 1355, s. 9, 35-39, 62, 64; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 288-291; Sezgin, *GAS*, I, 430-431; J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1967, s. 70-77, 204, 306-310; M. Ebû Zehre, *Ebû Ḥanîfe*, Kahire 1977, s. 233-245; Muhammed Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi* (trc. Kemal Kuşcu), Ankara 1979, s. 43, 65; H. Kruse, *Islamische Völkerrechtslehre*, Bochum 1979, s. XVI; a.m.f., "The Foundation of Islamic International Jurisprudence", *JPHS*, III/4 (1955), s. 243-245, 264; Muhammed el-Hudârî, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*, Beyrut 1983, s. 172, 220; Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara 1998, s. 37-42; Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî* (doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 141-152; Aydın Taş, *İmam Muhammed'in Hukuk Anlayışı* (doktora tezi, 2003), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 44-50; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 2006, s. 18, 40; Osman b. Cum'a Damîriyye, "es-Siyerü'l-kebir li'l-İmâm Muḥammed b. Ḥasan eş-Şeybânî", *el-Beyân*, sy. 6, Riyad 1988, s. 36-47; sy. 10 (1988), s. 33-43.



AHMET YAMAN

## es-SİYERÜ'S-SAGİR

(bk. es-SİYERÜ'L-KEBİR).

## SİYONİZM

Filistin'de  
bir yahudi devleti  
kurma amacıyla ortaya çıkan  
siyasî hareket.

Siyon, Ahd-i Atik'te Kral Dâvûd tarafından fethedilip krallığın merkezi yapılan Kudüs şehri için kullanılmış bir isimdir (II. Samuel, 5/7). Zamanla kapsamı bütün İsrail topraklarını ifade edecek şekilde genişlemiştir. Siyon kelimesine dayanan **siyonizm** ise yahudi halkının "tarihi yurtlarına dönüşü" mânâsında Filistin'de yahudi devleti kurmayı hedefleyen siyasî hareketi belirtir. XIX. yüzyıl sonlarında Doğu Avrupa yahudileri içinde ortaya çıkan, ardından bütün dünya yahudileri arasında yayılan siyonizmin siyasî, sosyalist, kültürel, revizyonist ve dinî-mesihî olmak üzere çeşitli aç-

lımları ortaya çıkmış, aynı zamanda karşıları arasında günümüze kadar uzanan süreçte anti-siyonist, a-siyonist ve post-siyonist diye isimlendirilen gruplaşmalar doğmuştur.

**Hareketin Doğuş Süreci.** Batı Avrupa'da Fransız İhtilâli sonrasında farklı dinden olanların yasa önünde eşitliği fikri yayılmaya başlayınca bu coğrafyadaki yahudiler siyasî-ıdarî-kültürel haklar elde ederek buldukları toplumlara entegre oldular. Doğu Avrupa'da ve özellikle Çarlık Rusyası'ndaki yahudiler içinse gerek devlet temelli baskılar gerekse hıristiyan toplum temelli çatışmalar artış gösterdi; bu sebeple bölgedeki yahudilerde tarihteki ilk temelli göç düşüncesi ve teşkilatlanması fiizlendi. Bu bağlamda ortaya çıkan Hovevei (Hibbat) Siyon (siyon severler) adlı grup, artan Rus baskısı karşısında yahudilerin Filistin'e göç edip yerleşmesi fikrini seslendirmekle kalmayıp siyonizmin doğuşundan önce Filistin'e ilk önemli yahudi göçünü gerçekleştirerek dalgalar halinde devam edecek olan sistemli göç (aliyah) için örnek oluşturdu. Bu dönemde yahudiler arasında ağırlıklı göç hareketi Batı'ya ve Amerika'ya yönelse de siyon severler hareketinin siyasî siyonizmin doğuşuna öncülük etmedeki rolü önemlidir. Zira sistemli bir siyasî hareket olarak siyonizmin kurucusu bilinen Theodore Herzl'in tarih sahnesine çıktığı 1890'larda Avrupa'da ve diğer yerlerde Hibbat Siyon hızla şubeler açarak yahudiler arasında yayıldı; hareketin Avusturyalı önderlerinden Nathan Birnbaum ilk defa siyonizm terimini ortaya attı. Dolayısıyla Herzl, siyonizmin teorisini kurup teşkilâtlandırırken kendi hareketini üzerine kuracağı bir öncü hareketi ve belli ölçüde siyasî bilinçlenmeye ulaşmış bir kitleyi hazır buldu.

Herzl'i yahudi davasına eğilmeye ve yahudilere ait bir devlet fikrini işlediği *Der Judenstaat* (1896) isimli kitabını yazmaya sevkeden olay Paris'te tanınmış bir gazetecinin muhabiri sıfatıyla izlediği, bir yahudi yüzbaşının casusluk suçlamasıyla yargılanıp mahkûm edildiği Dreyfuss Davası'dır. Bu davada o günlerin Avrupa'sında gittikçe yayılan yahudi aleyhtarlığını gözlemleyen Herzl, yahudilerin genellikle dışlanmış azınlıklar olarak yaşadıkları ülkelerin toplumlarıyla kaynaşamayacağı düşüncesinden hareketle söz konusu kitabını kaleme aldı. Kitap, yahudiler arasında farklı tepkilerle karşılanırsa da çok geçmeden yahudilerin başta Avrupa olmak üzere diyasporadan "kutsal topraklar"a dönüşü ve Filistin'de bir yahudi yurdu kurma hedefiy-

le kurumsallaşacak olan siyonist hareket için bir işaret taşı oldu. Söz konusu kurum-sallaşma kapsamında Dünya Siyonist Teşkilâtı, Herzl'in çabaları ve önderliğinde 29 Ağustos 1897'de Basel'de toplanan ilk Dünya Siyonist Kongresi ile kuruldu. Tartışmalar sonunda kararlaştırılan Basel Programı hareketin resmî çerçevesini şöyle çizdi: Siyonizm, yahudi halkı için Filistin'de kamu hukukunun güvencesi altında bir yurt kurulmasını amaçlamaktadır. Bunun için kongre Filistin'de yahudi çiftçi, esnaf ve tüccarının anlamlı bir şekilde yerleştirilmesine, her ülkenin yöresel yasalarına uygun biçimde Müseviler'in birleştirilmesi ve örgütlenmesine, yahudi ulusal duygularının ve bilincinin kuvvetlendirilmesine, siyonizmin amacına erişebilme yolunda ilgili hükümetlerin onayını almak için hazırlık çalışmalarına girişilmesine karar vermiştir (Öke, s. 38). Herzl'in hâtiratında bu kongreyle ilgili söyledikleri önemlidir: "Ben Basel'de yahudi devletini tesis ettim. Bunu bugün yüksek sesle söylesem bütün dünyada bir kahkaha tûfanı kopar. Fakat bundan beş sene, belki elli sene sonra muhakkak herkes bunun böyle olduğunu anlayacaktır" (Vital, *The Origins of Zionism*, s. 396). Dünya Siyonist Teşkilâtı, kapsayıcı kurumsal yapısı ve düzenli kongreleri yoluyla, programını çizdiği siyonist hareketi özgün hedefine götürecektir olan Filistin'e sürekli göçü düzenleme ve siyasî, iktisadî, yerleşimci faaliyetleri yürütme yolunda temel organ olma niteliğini o günden itibaren korudu.

**Filistin'e Yahudi Göçü.** Siyonizmin Filistin'de bir yahudi yurdu oluşturma hedefi, Filistin'de yerleşik Arap nüfusu bulunduğundan "aliyah"ya siyonizmin çeki taşı niteliği kazandırdı. Kelime anlamı "yükselme" olan aliyah, din etkisiyle geçici göçlerden farklı biçimde yahudilerin yurtsuz ve dağıntık yaşadıkları yerlerden ata yurtları olan Filistin topraklarına (Eretz Yisra-el) siyasî bilinçle ve kalıcı olarak yerleşmek üzere göç etmesidir. 1880'lerden II. Dünya Savaşı sonuna kadar süren beş ayrı göç dalgasından bahsedilebilir. Buna göre 1882-1903 yılları arasında ağırlıklı olarak Rusya, Romanya ve Galiciya'dan 20-30.000 kişi, 1904-1914 arasında çoğunlukla Rusya'dan 35-40.000 kişi, 1919-1923 arasında Rusya, Polonya ve Romanya'dan aralarında İsrail'in gelecekteki siyasî önderlerinin de bulunduğu 35.000 kişi, 1924-1931 arasında özellikle Polonya'dan 88.000 kişi, 1932-1938 arasında Nazizm'in yükselişiyile bilhassa Orta Avrupa'dan 215.000 kişi göç etti. Filistin'e sistemli siyonist göç ve

yerleşimi gerçekleştirmek üzere siyonist teşkilâta paralel bir dizi başka kuruluş hayata geçirildi. Basel'de toplanan (1898) ikinci kongre Yahudi Sömürge Emniyet Sandığı Şirketi'ni kurdu, aynı yıl Kolonileştirme Komisyonu faaliyete geçti. 1901'de siyonist devlet hedefine giden yolda önemli rol oynayacak Yahudi Millî Fonu oluşturuldu ve o tarihten itibaren temel maksadı yahudi halkının inkâr edilemez mülkiyeti şeklinde daima elinde tutmak üzere toprak kazanımı oldu (*Collier's Encyclopedia*, XIII, 331-332). 1920'ye gelindiğinde fonun yan unsuru olarak Filistin Toprak Geliştirme Şirketi tesis edildi. Bu tür kurumsal çabalarla yahudi halkı adına sistemli toprak edinimi devletin oluşumuna kadar aralıksız devam etti.

Siyonizm tarih sahnesine çıkarken Filistin bir Osmanlı toprağı idi ve Osmanlılar burayı aldığından bu yana yahudi varlığını tanıdı, zaman zaman göçlerine izin verdi. Osmanlı tâbiyetinde bulunan Filistin'deki bu küçük yahudi topluluğu (Yişuv), yerleşik ve yerli toplumla kaynaşmış Seferad yahudileriyle daha sonra izin verilen göçlerle gelen Eşkenaz yahudilerinden oluşan ve pek azı ticaretle, çoğunluğu dünya yahudilerinin gelenekleşmiş bağışlarıyla geçinen bir topluluktur. Fakat siyonizm ve onunla bağlantılı gelişen aliyah hareketiyle birlikte Filistin'e göç eden yahudilerin karakteri değişti; bunlar dinî olmaktan ziyade siyasî sâikle bir yahudi yurdu na giden yolda kalıcı nitelikte buraya yerleştiler. Bu noktada Roger Garaudy'nin yaptığı ayırım önemlidir. Garaudy, daha önceki yahudilerin tamamen mesîh inancı doğrultusunda mânevî bir hayat yaşama amacıyla Filistin'e yerleşmiş olmalarını dinî (mânevî) siyonizm olarak tanımlamakta, bunun Herzl ile başlayan ve Filistin'de kalıcı bir yahudi devletini hedefleyen siyasî siyonizmden ayırt edilmesi gerektiğini öne sürmektedir (*The Case of Israel*, s. 6-7).

Bu siyasî hareket doğduğunda Filistin'in Osmanlı yönetiminde bulunuşu, siyonistlerin diplomatik çabalarını öncelikle Osmanlılar üzerinde yoğunlaştırmasını gerektirdi. Giriştikleri müzakerelerle önce belirli bir meblağ karşılığında Filistin'i satın almayı, daha sonra Osmanlı borçlarının konsolidasyonunu üstlenmeyi önerdiler. Siyonistler bu iki teklifle Herzl önderliğinde iki defa II. Abdülhamid nezdinde girişimde bulundular. Fakat sultanın politikası, zulümden kaçan yahudilere Filistin dışındaki Osmanlı topraklarında yerleşme izni vermekle birlikte Filistin'de yahudi yurdu tasarısına (yahudilerin toprak satın almasını ya-

saklama, hac maksadıyla Kudüs'ü ziyaret edeceklere "kırmızı tezkere" ismiyle geçici izin verme gibi uygulamalarla) geçit vermedi. Filistin'de yahudilerin iskâmı için toprak alınma yönelik benzer bir teklif İngiliz kolonileştirme projesine dayalı olarak İngiliz hıristiyan diplomatı Laurence Oliphant tarafından 1879'da sultana sunuldu ve yine reddedildi (Buzpınar, sy. 30 [1994], s. 59-61). Bununla beraber 1908 Meşrutiyeti başlarda yahudilere bir ümit verdi. İttihat ve Terakî iktidarı yeni bir hürriyet anlayışıyla önceleri olumlu bir yaklaşım içine girdi. Kırmızı tezkere kaldırıldığı gibi Filistin'de toprak satın alımı serbest bırakıldı. Fakat özellikle Otuzbir Mart Vak'ası'dan sonra azınlıkların bağımsızlık ve ayrılma yönünde faaliyetlerini arttırması ve siyonist çabaların Filistin'de kolonileştirme yönünde planlı bir şekilde sürmesi imparatorluğun bütünlüğü noktasında İttihatçılar'ı uyandırdı ve yeniden çeşitli kısıtlamalar yürürlüğe kondu. Bu merkezî politikaya rağmen ikinci ve siyonist hareket açısından daha önemli aliyah tam da bu dönemlerde gerçekleşti. Devlete giden yolda daha hazırlıklı ve sistemli çalışan bu grup, Arap nüfusla her türlü temastan uzak ve tamamıyla yahudi emeğine dayanarak, ekonomi ve tarım alanında kurumlaşmalar oluşturdu. Bu göçler sonucunda özellikle Hayfa'dan Gazze'ye uzanan kıyı bölgesinde toprağa sistemli biçimde yerleşildi. 1909 yılına gelindiğinde Yafa'nın kuzeyinde yepyeni bir yahudi şehri olarak Tel Aviv ortaya çıktı. 1914'te Filistin'e yerleşen yahudi nüfusu 60.000'e yaklaşmış bulunuyordu (McCarthy, s. 19-20).

Göç artışına eşlik eden diğer bir gelişme, Yahudi Millî Fonu başta olmak üzere çeşitli siyonist kuruluşların Filistin'e akıttıkları paralar ve bunun cazibesıyla bazı Arap mülk sahiplerinin topraklarını satmaları, bazan da idarî ihmaller yoluyla yahudi toprak kazanımının artışıydı. Yasaklamaya rağmen siyonist hareketin başarısında temel rol oynayacak olan bu yerleşim ve toprak alımı süreci yöredeki Osmanlı yöneticilerinin raporlarından da izlenebilir. Meselâ Nablus Mutasarrıfı Süleyman Fethi Bey, 1911 tarihli lâyihasında yörede müslüman nüfus azalırken yahudilerin toprak satın almaya ve yerleşmeye devam ettiğine dikkat çekmektedir. Merkezî idarenin bu gelişmenin önünü alamamasıyla yaklaşan dünya savaşına doğru yahudilere toprak satışı meselesi, siyonizme ve yahudi yerleşimine karşı Arap millî hareketini seferber etmenin başlıca vasıtalarından biri oldu (Armaoğlu, s. 27).

Bu çerçevede kaçınılmaz biçimde Arap ve yahudi milliyetçilerinin çatışacağı Filistin'deki karmaşayı arttıran bir diğer önemli unsur, bu stratejik bölge üzerinde sömürgecilik doğrultusunda çıkarları bulunan Avrupalı güçlerin devreye girmesidir. Siyonistlerin bilinçli şekilde kendisine yaklaştığı İngiltere başta olmak üzere Batı devletleri, Arap milliyetçiliğiyle siyonizmin ileride karşı karşıya geleceğini düşünmeksizin bu iki akımı desteklemekten, Osmanlı Ortadoğusu'nu sömürebilmek için imparatorlukta etnik grupları amaçlarına alet etmekten çekinmediler (Öke, s. 421, 422). Sömürgeci devlet çatışmalarıyla örülü uluslararası düzen, I. Dünya Savaşı arifesinde bu düzende yepyeni bir unsur olarak ortaya çıkan siyonist hareketin savaş döneminde daha da kökleşmesi için yeni fırsatlar sağladı. Bu hareket savaş başlarken teşkilâtlı ve siyasî bir niteliğe bürünmüş olarak hedeflediği yahudi millî yurdu için (artık hayatta olmayan ve ilk zamanlar Filistin dışında bazı yerleri de kabullendiği bilinen Herzl'in aksine) Filistin'e odaklanmış vaziyetteydi. Bu noktada dünya yahudileri arasında o yıllarda görüş farkları olmasına rağmen Herzl'in siyonizm tarihindeki yeri kabul edilmelidir. Başlangıçta ne kadar küçük, zayıf ve belirsiz olursa olsun gerçek bir siyasal hareket ve uluslararası güç biçiminde siyonizm bütün niyet ve maksatlarıyla onun icadı ve eseridir (Vital, *The Origins of Zionism*, s. 233-234); süreci ve sonuçlarıyla I. Dünya Savaşı hareketin gelişimi ve kökleşmesi bakımından başlı başına önemlidir.

**Balfour Bildirgesi.** Savaş sırasında hedefleri doğrultusunda planlı çalışmaya devam eden siyonistler güçlü gördükleri İngiltere'ye destek vermekten uzak durmadı. Özellikle gençliğinden itibaren siyonist davaya kendini adanmış ve baştan beri hareketin devlet hedefi olarak "ilk, son ve daima Filistin'i savunan (Tuchman, s. 313), Herzl'in ölümünden sonra devlete giden yolda önderliğe yükselerek kendisinden yahudilerin kralı diye söz ettiren, 1948'de devlet ilân edilirken onu Amerika Birleşik Devletleri'nin resmen tanıması yolunda Başkan Truman'ı birinci derecede etkilemiş ve devletin ilk başkanlığını yapmış olan Chaim Weizmann'ın savaş tekniğine ilişkin buluşları İngiltere'yi yahudilere daha da yakınlaştırdı. Bu yakınlaşmanın siyonizm açısından tarihi sonucu Balfour Bildirgesi'dir. İngiliz kabinesindeki müzakerelerden sonra, Amerika Birleşik Devletleri Başkanının da muvafakati alınarak Dışişleri Bakanı Balfour'un 2 Kasım 1917'de Filistin'

de yurt edinmek isteyen Siyonist Dernekleri Federasyonu adına Lord Rotschild'a yazdığı mektup şeklindeki bu belgede, majestelerinin hükümetinin yahudi halkı için bir millî yurdun Filistin'de kurulmasını olumlu karşıladığı ve Filistin'de mevcut yahudi olmayan toplulukların medenî ve dinî haklarına bir zarar getirilmeyeceği açıkça anlaşılacak şekilde bu hedefin tahakkukunu kolaylaştırmak için elinden gelen gayreti esirgemeyeceği belirtiliyordu (Stein, s. 548). Bir yazarın çarpıcı tanımlamasıyla bir ulusun ikinci bir ulusa üçüncü bir ulusun ülkesini ciddi biçimde vaad etmesi demek olan (Koestler, s. 4) bu belge oluşturulurken İngiltere, kendisine Filistin'de yahudiler lehine hak tanıyabilme yetkisini verecek ne egemenlik veya sömürgecilik ne de herhangi diğer tasarruf hakkına sahip olup (Cattan, s. 12-13) Filistin, nüfusunun % 90'ı Arap ve toprağının ancak % 2'si yahudi mülkünde olan bir ülkeydi (Zureik, s. 47).

Bu noktada, siyonizmin nüfus ve toprak bakımından yahudilere uzak bir ülkede iki dünya savaşı sürecinde nasıl olup da devlet kurma noktasına kadar ulaşabildiğini anlamak için İngiltere'nin rolünün altı çizilmelidir. Şöyle ki "Londra'nın siyonizmi destekleme kararı emperyalistler arası mücadelede belirsiz olmayan bir hesaplamanın sonucu olduğu gibi ayrıca arkasında Protestan kültüründe yahudilerin kutsal topraklara geri dönüşünü tasvip eden, uzun geçmişe sahip bir ideolojik anlayış da yatmaktaydı. Bu hıristiyan siyonizmi, Filistin'de yahudi yerleşimlerinin oluşumu doğrultusunda İngiliz emperyal elitince sağlanan kalkan için esaslı bir dayanak teşkil etti ... İngiliz sömürgeci gücü yahudi kolonileşmesinin mutlak şartı oldu ... Siyonizm kendi büyümesi için tamamıyla İngiliz emperyal devletinin elindeki şiddete dayandı ... Böylece II. Dünya Savaşı'na kadar İngiliz emperyalizmi Filistinli siyasal toplumun bel kemiğini kırmış, siyonizmin o savaş sonrasındaki zaferine giden yolu açmış bulunuyordu" (Anderson, sy. 10 [2001], s. 7-9).

İngiltere, daha önce de Araplar'ı Osmanlılar'a karşı kullanmak üzere gizli yazışmalarla bir kısım Arap topraklarının bağımsızlığını vaad etmiş bulunduğu ortaya çıkan çarpıklık dolayısıyla bildirge Araplar'da tepki yaratırken siyonistlerce Filistin'de bir yahudi yurdunun temellerinin atılması şeklinde yorumlandı (Meir, s. 46-47). Bu yüzden o dönemde Filistin'e yerleşmiş yahudilerden bir kısmının savaşta İngiltere yanında gönüllü olarak savaştığı, Çanakale cephelerinde savaşacak Siyon Katır

Birlikleri'nin oluşturulduğu, siyonist hareketin başka bölgelerden yahudi gönüllüleri teşvik edip teşkilâtlandırdığı, bu gönüllü savaşçıların çoğunun 1920'de oluşturulan yahudi silâhlı gücü Haganah'ya katılmasının da gösterdiği gibi savaş boyunca süren gönüllü faaliyetlerin Filistin'e yönelik siyonist hedefe yaklaşmalarında önemli rolü vardır. Aynı zamanda 1917 sonlarına gelindiğinde Filistin'in simgesi Kudüs'ün düşüşü Osmanlılar için bu topraklarda nihai sonun başlangıcı oldu. Eylül 1918'e kadar İngilizler Filistin topraklarının tamamını ele geçirdiler. Siyonizmin ilerleyişiyle sonraki yıllarda doğacak çarpıklıkların anlaşılması bakımından bölgenin o tarihteki nüfus kompozisyonuna göz atmak gerekirse 748.128'lik toplam nüfus 611.098 müslüman, 58.728 yahudi, 70.429 hıristiyan, 7268 Dürzî, 162 Şîî ve 443 diğerlerinden oluşuyordu (McCarthy, s. 26). Buna göre İslâm döneminin başlarında Filistin'deki yahudi nüfusun ancak % 5'i bulunduğu da hatırlanırsa bölge halkının yüzyıllar boyunca Arap temelli kaldığı ortaya çıkmaktadır.

Savaş sonrası modern dünya ve uluslararası hukuk şekillenirken önemli bir ilke olarak ortaya çıkan kendi geleceğini belirleme hakkı doğrultusundaki Arap beklentilerinin aksine 1920'de San Remo Konferansı, Filistin'i Şeria nehrinin doğusundaki topraklarla birlikte İngiliz mandasına veriyordu (sözü edilen Doğu bölgesi İngiltere tarafından çok geçmeden ayrılarak Transjordan Emirliği oluşturulmuştur). Yeni düzenin uluslararası organı olan Milletler Cemiyeti bu manda idaresini 24 Temmuz 1922'de onayladı. İngiltere manda hukukunu oluşturan 1922'deki metne, "yahudi halkının Filistin'le tarihî bağları ve bu ülkede yeniden ulusal yurt edinmelerine hakları olduğunu tanıma" şeklindeki ifadeleri (Halloum, s. 187) eklemekle kalmadı, mandater devletin bu hakkın gerçekleşmesi için şartları oluşturma ve göçle gelip toprak edinme imkânı sağlama sorumluluğu da başka maddelerle metne dahil edildi. Bu ise hukuk dışılığı ve karmaşayı arttırdı. Zira yeni oluşturulan uluslararası hukuka göre Filistin "A sınıfı" manda ülkeler arasında kabul edilmekte, cemiyetin mîsâkına göre bu sınıftakiler kendilerini ayakta tutacak teşkilâtlanmalarını tamamlayıncaya kadar mandater devletin ancak idarî tavsiye ve yardımlarına tâbi olup sonunda içlerindeki halk çoğunluğunun kendi geleceğini belirleme hakkı doğrultusunda bağımsızlık kazanacaklardı. Buna rağmen İngiltere'nin yahudilere verdiği ta-

ahhüdü manda metni içine sokması ve idarî tavsiyenin ötesinde bir yönetim kurup yürütmeye başlamasıyla Filistin'de hukuk dışı bir gelişmenin önü açılmış oluyordu. Bunun neticesi ise İngiltere'nin idareyi ele alışıyla rahatlık kazanıp (daha 1919'da başlayan üçüncü aliyah ile) hızlanan yahudi göçleri ve 1923'e kadar hızı kesilmemek üzere Filistin'e daha sistemli yerleşim oldu.

Dünya Siyonist Teşkilâtı'nı tamamlayıcı bir sonraki yapılanma olan Yahudi Ajansı'nın kökeni de yine Filistin'de İngiliz manda yönetimi kuran bu uluslararası metinde bulunur. Metnin 4. maddesine göre cemiyet bir yahudi millî yurdu kurulması yolundaki ekonomik, sosyal vb. çaba ve meselelerle ilgili olarak manda yönetimiyle Yışuv arasındaki eşgüdümü sağlamak üzere, ilkin siyonist teşkilâtı uygun yahudi kurumu diye tanıdı. Teşkilâtın icra kurulunca 1929 yılına kadar bu tanımla sürdürdüğü işlevler o tarihten sonra daha açık biçimde dünyanın belli başlı yahudi toplulukları içinden siyonist ideolojiye bağlı olanlardan başka siyonist olmayan temsilcileri de kapsayacak şekilde yeniden yapılandırılmış durumdaki Yahudi Ajansı'na devredildi. İngiltere'den sonra siyonist hareketin hedefini gerçekleştirmesi ve ardından devlet olarak varlığını sürdürmesinde XX. yüzyıl boyunca en temel rolü oynayacak olan Amerika Birleşik Devletleri'nin de 21 Eylül 1922 tarihli kongre kararıyla Balfour Bildirgesi metnine benzer ifadelerle Filistin'de bir yahudi yurdunun kurulmasını uygun bulduğu bu noktada kaydedilmelidir.

Nüfus açısından çarpıklığı açık olan bu manda düzenlemesi Filistinli (müslüman / hıristiyan) Araplar'ın tepkisini doğurdu. Bu tarihten itibaren manda dönemi boyunca yahudiler Filistin'e mümkün olduğu kadar fazla yahudi göçünü sağlamaya çalışırken Araplar da bir yandan bu göçlerin engellenmesi, öte yandan Filistin'de bağımsız bir Arap devletinin kurulması için çaba harcadılar (Armaoğlu, s. 38). Buna bağlı olarak manda döneminin en belirgin özelliği, sözü edilen Arap tepkisinin daha 1920'lerde başlayıp gitgide şiddetlenmek üzere ayaklanmalara ve Arap-yahudi çatışmalarına dönüşmesidir. Bu bağlamda liderlik konumunda Arap tarafında en fazla öne çıkan kişi Kudüs Müftüsü Hacı Emin el-Hüseynî'dir. Ancak Filistin Arap liderliğinin en büyük hastalığı büyük aileler arasındaki rekabetler ve Filistin davasında bu rekabetlerden doğan görüş ayrılıkları idi. Araplar'ın bu dağınıklığına karşılık Dünya Siyonist Teşkilâtı ile Filistin'deki Yahudi

Ajansı sıkı iş birliği içinde gayet sistemli ve tutarlı bir politika takip etti. Bu politikanın neticesi olarak Filistin'de hem yahudi nüfusunu hem yahudi toprak mülkiyetini genişletti (a.g.e., s. 41, 42).

Manda idaresi altında yahudilerin bu ilerlemesinde temel etken siyonistlerin sözü edilen sistemli, planlı ve tutarlı hareketleri olmakla birlikte manda idaresinin payına düşen rol de unutulmamalıdır. Filistin Arap nüfusunun bu dönemde ağırlığını hâlâ köylüler oluşturduğu halde İngiliz yönetiminin tarımı ve sanayileşmeyi teşvik edici yeni vergi sistemi ve bu sayede artan sınaî ve teknik gelişme, daha hazırlıklı durumdaki yahudilerin ticaret ve sanayi alanında önünün açılmasını sağladı. Yönetimin siyonist müteşebbislere bazı projelerde tanıdığı imtiyazlar ve yahudi işletmelerinin bilinçli olarak Arap işçilerden uzak durmaları taraflar arasındaki gelişme uçurumunu daha da büyüttü. Sonuçta mandacı gücün bu rolü yahudi göç ve yerleşimlerine her geçen yıl artan bir ivme kazandırdı.

İlerleyen yıllarda, özellikle 1933'ten itibaren Almanya'da Nazizm'in iktidarı ve anti-semitizmin yükselişi Filistin'deki gelişmeler bakımından yeni bir dönemeç oluşturdu. Bu durum, yahudiler lehine bir dünya kamuoyunun oluşmasının yanı sıra Prag'da toplanan siyonist kongrenin Nazi zulmü karşısında sınırsız göçü öngören kararı doğrultusunda yasal ve yasa dışı göçün büyük artışını getirdi. Böylece üç yıl içinde ülkedeki yahudi nüfusu Araplar'ın neredeyse üçte birine ulaştı. Bu gelişmelerin tabii sonucu ise bir yandan Filistinli Arap, diğer yandan siyonist yahudi silâhlı mücadele ve teşkilâtlanmalarının birbiri ardınca doğup karşılıklı çatışmalara girişmesidir. Bu dönemde -1920'lerde başlayan çatışmalara karşı Yişuv'u savunma iddiasıyla kurulan- Haganah silâhlı gücü bütün Filistin'e yayıldığı gibi gizli terör örgütleri de oluştu. Siyonist hareketin gelişiminde ortaya çıkan temel ideolojik ayrılmaya da ışık tutması bakımından bunlardan en kayda değer olanı, hareketin çoğunluk akımı olan sosyalist siyonizmin hâkimiyetindeki Haganah'dan 1931'de ayrılarak yer altı faaliyeti için kurulan Irgun'dur. Hareketin azınlıkta kalan revizyonist siyonizm akımına ve bu akımın mimarı olan Viladimir Jabotinsky'nin öğretilerine bağlı olan Irgun, eylemlerini silâhlı bir yahudi gücünün yahudi devletini gerçekleştirmek için ön şart olduğu inancına dayandırdı. Bu köktenci tavır manda döneminde onu sosyalist akımın hâkimiyetindeki Yişuv liderleriyle ça-

tışmaya yöneltirken Irgun bu dönem boyunca önce yerli Araplar'a, daha sonra yahudi devleti hedefine engel gördüğü manda yetkililerine yönelik şiddet eylemlerine girişti. Ancak 1940'a gelindiğinde onun bu eylemlerini dahi tatmin edici bulmayan Avraham Stern önderliğindeki daha köktenci bir grup Irgun'dan koparak Stern'i kurdu. II. Dünya Savaşı'na kadar Filistin topraklarında yaşanan durum karşılıklı silâhlanma, bunun doğurduğu şiddet hareketleri ve ayaklanmalar sarmalında artan huzursuzluk ve can kaybı, İngiltere'nin siyonist ilerlemeye karşılık Araplar'ı yatıştırıcı çözüm arayışlarına girişmesi, fakat bu çabaların artan çatışma ve karmaşayı ortadan kaldırmada başarılı olamayışı şeklinde özetlenebilir.

**Taksim Kararı.** 1939'da patlak veren II. Dünya Savaşı siyonizm için yeni dönemeçleri ortaya çıkardı. Bu bağlamda ilerideki sonuçları bakımından en kayda değer gelişme, savaş sırasında artan Hitler'in zulmünden dolayı dünya kamuoyunda desteğini arttıran siyonistlerin yoğun çabalarıyla Amerika Birleşik Devletleri'nin Biltmore şehrinde toplanan siyonist konferansıdır. 11 Mayıs 1942'deki bu olağan üstü toplantı ve kararlaştırılan Biltmore Programı bir yandan siyonizmin devlet talebini daha da resmileştirdi, diğer yandan İngiltere ile bozulan ilişkilerin ardından siyonist hareketin stratejik bağımlılık ibresinin günümüze kadar sürecek şekilde Amerika Birleşik Devletleri'ne kaymasının işareti oldu. Savaş resmen bittiğinde yeni bir uluslararası düzen ve bağlayıcı organı olarak Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'nın yanı sıra güç politikasında Amerika Birleşik Devletleri dünya sahnesine çıktı. Filistin üzerinde çakişan çıkarlar ve siyonist liderlerin bilinçli çabaları Amerika Birleşik Devletleri'nin iyiden iyiye yahudi meselesine eğilmesi sonucunu getirdi. Zira bir bakıma Birleşmiş Milletler demek Amerika Birleşik Devletleri demektir. New York'taki teşkilâtla ilgili Amerikan denetimi Filistin'e dair müzakerelerin sonucunu belirlemede fazlasıyla yeterli idi. Washington'da inanmış bir hristiyan siyonist olarak Truman baştıydı (Anderson, sy. 10 [2001], s. 10). Söz konusu çabaların da ürünü olarak Truman'ın 1945'te Filistin'e Avrupa'dan 100.000 yahudinin daha göç etmesi talebi üzerine kurulan İngiliz-Amerikan ortak soruşturma komisyonu 1946'daki raporunda talep edilen göçü uygun görmekle birlikte hayata geçmeyecek olan bir "iki milliyetli tek devlet" tavsiyesinde bulundu. Gelişmeler bu arada Arap-yahudi çatışmalarını ve ya-

hudi terör faaliyetlerini iyice hızlandırdı. Bu sebeple 1946'da sıkıyönetim ve ilgili savunma kanunlarını Filistin'de uygulamaya başlayan İngiltere nihayet sorunu Birleşmiş Milletler'e devretti. Genel kurulun bu konuda araştırma için oluşturduğu özel komitenin 1947'deki sonuç raporunda ancak bir çoğunluk planı olarak bir ekonomik birlik altında bölgenin iki halka taksimi önerildi. Her iki taraftan itirazlara rağmen bu karar 29 Kasım 1947'de oylanmak üzere genel kurul önüne geldiğinde gerekli üçte iki oy çokluğunu sağlamak için kurul üyesi küçük devletlerde mevcut plana karşı yaygın direnç Amerikan şantaj ve rüşvet gücünün altında kaldı (a.g.e., a.y.) ve kurul tarihî taksim kararını verdi. Buna göre Filistin, öngörülen bir milletlerarası statü ile Kudüs ve çevresi hariç tutularak yedi kısma ayrıldı; üçer bölge Araplar'a ve yahudilere, Yafa ise yahudi bölgesinde kalmış ayrı bir parça olarak yine Araplar'a taksim edildi. Oranlamaya bakıldığında bu, Filistin topraklarının yarısından fazlasının (% 56,4) % 31'lik nüfusa sahip yahudilere verilmesi demektir. Siyonist hareketin başlangıcından o güne ve hatta İsrail'in doğuşuna kadar uzanan süreçte ortaya çıkan gerçeğe Edward Said şöyle dikkat çekmektedir: "1882'den itibaren yahudi sömürgecileri Filistin'e düzenli bir şekilde geldikleri halde İsrail Devleti'nin 1948 yılı baharında kurulmasından hemen iki hafta sonrasında kadar orada büyük bir Arap çoğunluğundan başka bir şey olmadığı idraki içinde olmamız önemlidir" (Filistin Sorunu, s. 36).

**İsrail Devleti'nin İlanı.** Nüfus gerçeği dikkate alındığında Arap cephesinde kabullenilmesi mümkün görünmeyen taksim kararını siyonistler kayıtlı da olsa benimsedi. Sürdürdükleri terörü şiddetlendirerek kendilerine verilecek bölgelerdeki Araplar'ı yerlerinden etmeye devam eden siyonistler için (9 Nisan 1948'deki 250'den fazla sivilin öldürüldüğü Deir Yâsin katliamı en iyi bilinen örnektir) kararın ardından İngiltere'nin manda idaresini 15 Mayıs 1948'de bütünüyle sona erdireceğini açıklaması bulunmaz bir fırsat doğurdu. 14 Mayıs günü İngiltere'nin Filistin'deki son askerleri çekilirken Tel Aviv'de toplanan bir grup siyonist önder İsrail adını verdikleri devletlerinin kurulduğunu dünyaya ilân ettiler. Bu ilân bildirisinde devletin yahudi halkının tabii ve tarihî haklarına dayanılarak kurulduğu iddiası mevcuttu. Bu tarihî haklar kavramı siyonist propagandada önemli olup Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı "vaad edilmiş topraklar" kavramına dayanmaktadır (bk. ARZ-ı MEV'ÛD).

Amerika Birleşik Devletleri'nin hemen tanıdığı bu devlet ilânının ardından başlayan ilk Arap-İsrail savaşı sonunda 1949 Temmuzunda ulaşılan diğer bir tarihî nokta, İsrail'in Kudüs'ün batısı dahil olmak üzere taksim kararının ayırdığı sınırları aşan topraklara sahip olması, Filistin'den geriye kalan Gazze ve Batı Şeria'nın ise Mısır ve Ürdün'ün eline geçmesiydi. Filistin'in yaklaşık % 78'inin İsrail'in eline geçmesi demek olan bu yeni fiilî durum, ateşkes anlaşmalarıyla hukukîleşmekle kalmayıp aynı yıl siyonizm açısından bir ileri başarıya daha işaret etmek üzere bu yeni sınırlarıyla İsrail Birleşmiş Milletler'e üye kabul edilerek uluslararası düzenin resmî bir parçası oldu. İsrail'in bu yeni sınırlarına ulaşmasını kolaylaştıran önemli bir husus da siyonist ideolojinin birincil hedefi ve önermesi olarak kuracakları devletin salt yahudi karakterli olması doğrultusunda (Rodinson, s. 228) çeşitli yahudi güçlerinin planlı tedhiş eylemleriyle Filistinli yerleşik nüfusun 1949'da toplamı 750.000'i bulacak şekilde İsrail'in ele geçirdiği topraklardan sistemli biçimde sürülüşüdür. 1930'ların ortalarından itibaren siyonizmin örtülü varsayımı zaten kendisine devlet için seçtiği topraklardan zorla dışarı atma yoluyla Araplar'ın temizlenmesi idi, çünkü onların varlığı temel aldığı türdeş millî devlet hedefiyle uyumsuzluk içinde olacaktı. Dolayısıyla yahudi bağımsızlık savaşı, bir devlet olarak İsrail'in o günden bu yana dayanak alacağı kitlesel bir etnik temizleme ameliyesinin önünü açmış oldu (Anderson, sy. 10 [2001], s. 11-12).

**Devlet Sonrası Süreç.** İsrail'in bir devlet olarak ilânı ve doğuşu siyonist hareketin özgün siyasî hedefinin gerçekleşmesi anlamına gelmekte, bununla beraber bir ideoloji, hatta kurumsal yapı olarak sona ermesini ifade etmemektedir. Zira siyonizmin bir ideoloji olarak varlığını sürdürmesi, bu defa İsrail'e yahudi göçünün devamını destekleme ve yeni devletle dünya yahudileri arasında kültürel bağları ilerletme doğrultusunda faaliyet göstermekte yatıyordu. Dünyanın birçok ülkesinde dalları bulunmaya ve oralardan seçilmiş delegeleriyle 1948'den sonra düzenli kongrelere devam eden siyonist teşkilât artık çalışmalarını yeni devletin gelişmesini sağlayacak bir fonksiyon icrasına odakladı. Bu çerçevede İsrail Parlamentosu 1952'de İsrail için Dünya Siyonist Teşkilâtı-Yahudi Ajansı Statü Kanunu'nu kabul etti; 1954'te İsrail hükümetiyle Siyonist İcra Kurulu arasında teşkilâtın temel sorumluluklarını

belirleyen bir sözleşme imzalandı. Böylece teşkilâtın bundan sonraki temel fonksiyonu devletin temsilcileriyle ortak olarak İsrail'e yahudi göçünün devamı, yerleştirilmesi ve özellikle tarımsal kalkınmanın planlanma ve icrasının yürütülmesi olagelmıştır. Bu noktada Yahudi Ajansı da iki temel malî unsuru olan Filistin Kurulu Fonu ve Yahudi Millî Fonu aracılığıyla İsrail'e yeni göçmenlerin ulaştırılmasını düzenleme ve onların ilk yerleşim masraflarıyla konut edinmelerini ve toplumla bütünleşmelerini sağlama sorumluluğunu üstlendi. 1967 savaşı ve doğurduğu işgaller de bu kurumlarla ilişkiler bakımından önemlidir. Ülkenin genişleyen sınırlarını korumak için daha fazla göçmene ihtiyaç olduğu inancı doğrultusunda 1970 yılına gelindiğinde yeni bir düzenleme ile teşkilât artık gelişmiş ülkelerden İsrail'e yahudi göçünü düzenleme sorumluluğunu alırken ajans daha ziyade yahudilerin zulüm gördüğü ülkelerden göçlerine yardımcı olmaya devam etti.

Bu noktada devlet sonrası siyonist anlayış bağlamında İsraili sözcülerle önde gelen diaspora siyonistleri arasında süregelen bir tartışma kayda değerdir. İsrail'dekiler bütün siyonistlerin yahudi devletine gelip yerleşmesi gerektiğini öne sürerken dışarıdakiler ise çoğu yahudinin devletin dışında yaşamayı sürdüreceğini ve siyonizmin amacının artık onların içinde İsrail'e dönük canlı bir kültürel ve beşerî ilginin devamını sağlamak olduğunu savunmaktadır (*Grolier Universal Encyclopedia*, XX, 316). Bu tartışmalardan da anlaşılacağı gibi siyonizmin ana hedefine yönelik çeki taşı niteliğindeki aliyah İsrail'in kurulmasıyla sona ermiş olmayıp göçün teşviki âdetta oy birliğiyle resmî politika haline geldi; bu bağlamda 1950'de çıkarılan Göç Kanunu ve 1952'de kabul edilen Vatandaşlık Kanunu, İsrail'e yahudi göçüne sınırsız hak ve bu yolla göç eden her yahudiye vatandaşlık tanıyan muhtevalarıyla "aliyah"nın sürdürülmesinde önemli pay sahibi oldu. Böylece 1948-1986 yılları arasında 1.800.000 civarında yahudi İsrail'e göç ederek vatandaşlığa geçti. Bilinen son önemli dalga olarak Sovyetler Birliği'nin dağılmasından itibaren 1 milyona yakın yahudi daha göç edip İsrail'e katıldı. Böylece 1999 yılı itibarıyla devlet ilânından bu yana İsrail'e kabul edilen göçmen sayısı 2.790.000'i geçmiş bulunmaktadır. Bu arada 1947'ye kadar göçmenlerin % 80'i geniş anlamda Avrupa'dan gelmişken devlet sonrası ağırlık % 60 oranında Asya ve Afrika'ya kaymış durumdadır.

İsrail Devleti'nin iç siyasî yapılanması söz konusu olduğunda da siyonizm bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Bu yapılanma büyük ölçüde sistemli göç dalgalarıyla gelenlerin kompozisyonunu, sosyal ve siyasal ideallerini yansıtmaktadır. Özellikle ilk üç dalga ile gelen öncüler emek gücü, tarımsal yerleşim ve ortaklaşa yaşam biçimi idealleriyle Filistin'e yerleşen yahudi toplumunun devlet kurucu önderleri olarak sosyalist kanadın İsrail'in erken yıllarında öne çıkmasını sağladı. İlerleyen yıllarda ülkedeki sosyal tabakalaşma ve siyasal hareketler değişim göstermekle birlikte işçi partileri İsrail toplumunda ağırlığını korumaya devam etti. Bu kanadı temsilleyen ve manda dönemi boyunca da varlık süren Mapai, devlet sonrası -İşçi Partisi adıyla- siyasal hayatın ön sıralarında bulundu. Devlete uzanan süreçte ilk sistemli tarımsal yerleşimleri gerçekleştirerek genel işçi federasyonu Histadrut'u kurmuş ve özellikle manda döneminde resmî olmayan yahudi ordusu Haganah'ı kurup yönetmiş olmak itibarıyla, Mapai'nin İsrail toplumunda kayda değer bir siyasal-toplumsal ağırlığı oldu. Devletin ilk başbakanı David Ben Gurion ile tek kadın başbakanı Golda Meir bu partiye mensuptu. Mapai'nin yanında kayda değer bir diğer örnek, Marksist ideolojiye yakın olup sosyalist ülkeler ve programlarla bağ kurmayı savunan Mapam'dır (Birleşik İşçi Partisi). Siyonizm içinde daha uç sağda bulunan revizyonist siyonizmin temsilcisi Tenuat ha-Herut ise kökenini bu kanadın kurucusu Jabotinsky'nin öğretileri ve Irgun gibi devlet öncesi silâhlı hareketlerden almaktadır. Nitelikim 1970'lere girerken Likud adıyla sağ kanattan benzer çizgide başka oluşumların bir bloğuna dönüşen Herut'un liderliğine gelen Menahem Begin aynı zamanda Irgun'un da lideriydi. Şeria nehri'nin sadece batı yakasını değil doğu yakasını da (Ürdün) tarihî hakları bulunan Filistin topraklarının parçası kabul eden anlayış İsrail saği içinde en iyi temsilini Likud'da buldu. Merkez sağ çizgide ayrıca 1961'de birleşerek Liberal Parti'ye dönüşen Genel Siyonist Teşkilât ile İlerici Parti mevcuttu; oy tabanı orta sınıf esnaf ve sanayicilerden oluşan bu kanat daha ziyade Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyonistlerden destek aldı. Bir de ılımlı ve diğer partilerle iş birliğine yatkın Millî Dinî Cephe (Mafdal) söz konusudur. Ortodoks siyonist yahudilerin temsilcisi Mizrahi'nin ağırlıkta olduğu bu cephe yahudi din ve geleneğinin günlük hayatta canlı tutulması ve yeni devletin bütün kurumlarında yansıma bulma-

sını hedeflemiştir. Öte yandan aşırı Ortodoks ve başlangıçta siyonist karşıtı, günümüzde ise nötr çizgide bulunan Agudat Yisrael'in ağırlıkta olduğu Tevrat Dini Cephesi ve sonraki ismiyle Birleşik Tevrat Yahudiliği gibi marjinal partiler de mevcuttur. İsrail Devleti'nin varlık sebebini farklı yönlerden sorgulayan tamamen anti siyonist karakterli azınlık oluşumları ise Hasidi kesimden çıkan Neturei Karta ile artık varlığını sürdürmeyen aşırı sol görüşlü Mazpen'dir.

**Araplar'ın Siyonizm Algısı.** Siyonizmin Araplar tarafından algılanışına gelince, İsrail'in kuruluşunu takip eden ve Arap-İsrail savaşlarının sürdüğü yıllar boyunca çevre Arap ülkelerinin radyolarında İsrail siyonist düşman olarak anıldı. 1964'te Filistinliler'ce âdeta bir anayasa niteliğinde kabul edilen Filistin (Millî) Sözleşmesi -Oslo antlaşmaları uyarınca bu türden maddelerinin Aralık 1998 itibarıyla hükümsüz sayılışına kadar- siyonizm için Filistin'e yönelik tarihî bir dayanak oluşturan Balfour Bildirgesi'ni ve ona dayalı yapılagelen şeyleri birer hile diye ilân etti. Siyonizmi ise süreci itibarıyla sömürgeci, hedefleri açısından saldırgan ve yayılcı, oluşumu bakımından ırkçı ve ayrımcı, maksat ve vasıtaları yönünden de faşist bir hareket olarak tanımladı. Bu algının dolaylı bir neticesi İsrail'i ima ettiği bilinen, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 10 Kasım 1975 tarihinde aldığı, bağlayıcı olmayan bütün ırkçı ayrımcılıkların ortadan kaldırılmasına yönelik karardır. Yine aynı karar -16 Aralık 1991'de yürürlükten kaldırılmadan önce- siyonizmi "ırkçılık ve ayrımcılığın bir biçimi" şeklinde tanımlamıştır. Bir diğer noktada ise siyonizm ile büyük güç arasında kurulan bağıdır. Bağımsızlık mücadelesi veren başka halkların gözünde siyonizmi millî kurtuluş hareketinden ziyade sömürgeciliğin bir türü konumuna sokan bu algı, İsrail'in kuruluşundan sonra onu emperyalizmin bir uzantısı görmek şeklinde devam etti. Burada özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nin İsrail'i himayesi, başka bir deyişle Amerika Birleşik Devletleri üzerindeki siyonist nüfuz önemle kaydedilmelidir. Buna göre iş veren, hükümet ve basın-yayın âleminde köklü yer edinmiş olarak Amerikan siyonizmi, ancak çok ender vesilelerle zaafa uğramak üzere 1960'lardan bu yana orada İsrail'e karşı resmî politika ve kamuoyu oluşumunun manivelalarını elinde tutagelmıştır (Anderson, sy. 10 [2001], s. 15).

Devlet sonrası siyonizmin konumu bağlamında karşımıza devletin sınırları me-

selesi çıkmaktadır. Siyonist ideolojide bir yandan tarihî hak iddiası, bir yandan temel bir ilke olarak Yahudiliği bir dinin ötesinde ulus / devlet şekline sokmak ve dünyaya dağılmış yahudileri bu devletin tâbiyetinde görmek emeli bulunduğundan gerek önceki gelişim süreci boyunca gerekse devlet kurulurken ve kurulduktan sonra yahudi halkına hayat sahası açmak üzere devletin belirgin sınırlarını tanımlamaktan kaçınmak bilinçli bir siyaset olarak yürütüldü. İsrail'in kuruluşundan sonra bile "aliyah"nın arkasının kesilmemesi bu sebebe dayanmaktadır. Ayrıca devletin ilânından itibaren -1949'un Âcil Durumlarda Toprak Müsadere Kanunu, 1950'nin Sahipsiz Mülk Kanunu, 1953'ün Toprak İktisap Kanunu, 1958'in Mürûrüzaman Kanunu gibi- bir dizi yasal düzenleme yoluyla İsrail'in giderek toprak alanını genişletme politikası da bunun önemli bir göstergesidir. Bu noktada 1967'deki işgallerin yeni bir dinî uyanışla bir tür dinî-mesihî siyonizmin yolunu açarak 1949 sınırlarını işgal bölgelerine ve ötesine taşıyan Büyük İsrail anlayışını belli çevrelerde daha da yaygınlaştırdığını, bu bağlamda İsraililer arasında siyonist düşlerin gerçekleşmesi için İsrail egemenliğinin kalan Filistin topraklarına da yayılmasını savunan ve dolayısıyla 1950'lerden bu yana oralarda kalıcı yerleşim merkezlerinin kuruluşunda önemli rol oynayan Guş Emunim gibi fundamentalist siyonist hareketlerin taraftarlarını arttırdığını hatırlamak yerinde olur. Nihayet 1967 sonrası işgal altındaki Filistin topraklarında yürütülen uygulamalar ve hem sol hem sağ iktidar partilerince o günden bu yana -1993'ten beri gündemde tutulan Oslo barış süreci boyunca dahiledirici olarak sürdürüldüğü gözlenen, Filistinliler'in yaşam alanlarını daralttığıca daraltan ve bölük pörçük hale getiren sistemli yahudi yerleşim merkezlerinin kuruluşu bu bağlamda verilebilecek örneklerin belki de en önemlisidir.

Planlı İsrail uygulamalarından hareketle 1993'ten itibaren Filistin sorununa çözüm için girişilen barış sürecine ve bu süreçte işgal altındaki topraklardan bir kısmının devredilmesiyle Filistin millî otoritesi doğmuş görünmesine rağmen siyonist ideoloji ve öğretilerin hâlâ İsrail siyasal elitinde yaşadığını söylemek yanlış olmaz. Zira 2001 yılı itibarıyla durumun ne olduğunu şu satırlar ifade etmektedir: "Sekiz yılın ardından, İsrail savunma güçleri Batı Şeria'nın % 60'ını tamamıyla ve diğer % 27'sini ortaklaşa denetiminde tutmaya devam etmektedir; istisnâ edil-

miş toprak üzerinde sırf İsrail'e ait yeni bir yol şebekesi geriye kalan Filistin otoritesi elindeki yerleşim yerlerini bölmekte ve kuşatmaktadır; işgal topraklarındaki bütün su kaynağının % 80'ini tekelinde tutan yahudi yerleşimcilerin sayısı hemen hemen ikiye katlanmış durumdadır. Filistinli nüfusun kişi başına geliri Oslo antlaşmalarını takip eden ilk beş yılda dörtte bir oranında düşmüş ve ondan bu yana daha da fazla çöküntüye uğramış bulunmaktadır" (a.g.e., s. 18). Buna göre anlaşmaları imzalayan taraf olarak İşçi Partisi ilk bakışta barış için toprak vermiş ve 2001'den itibaren Ariel Şaron'la birlikte iktidara gelen Likud daha katı şekilde bunun karşısında yer almış görünmekteyse de siyonizmin solunda ve sağındaki her iki kanat da Filistinliler'e millî egemenlik tanımına niyetinde değildir.

**Postsiyonizm.** Yukarıda anılan gelişme ve siyasal duruşlar dolayısıyla Oslo süreciyle birlikte yahudi aydınları arasında yeni bir bakış olarak postsiyonizm söylemi ortaya çıkmıştır (a.g.e., s. 21-22). Benny Morris, Baruch Kimmerling, Tom Segev gibi aydınların çalışmalarıyla tanınan bu anlayışın temelinde İsrail Devleti'nin resmî siyonist mitolojisinin reddi belirginleşmekte, onların araştırma ve değerlendirmeleriyle bu mitolojinin yapı taşları birer birer sökülüyor görünmektedir. Bununla beraber bu akımın temsilcileri arasında çok azınlıkta kalan ve bizzat siyonizmin öncüllerini reddeden bir kanat ortaya çıkmış bulursa da -bunun temsilcilerinden bazıları kendileri için postsiyonizm adlandırmalarını dahi kabul etmeyip İlan Pappé örneğinde olduğu gibi "a-siyonizm"den söz etmeyi tercih etmektedir- Anderson'un vardığı sonuca göre postsiyonizmin hâkim kanadında bir dizi görüş İsrail'e ilişkin hâlihazır durumun kabul edilebilirliği etrafında dolaşmaktadır. Bu çizgiden bir yazarın Oslo sürecinin siyonizmle ilişkisini kurarken söyledikleri mânidardır. "Siyonizmin en büyük zaferi Oslo antlaşmaları oldu, zira bu sayede -bütün geri çekilmelere rağmen- siyonist hareketin birincil kurbanı ve hasmı (olanlar) artık Filistin'de bir yahudi devletin var olma hakkını kabullendi" (Kimmerling, s. 215).

Buraya kadar verilen bilgiler ışığında dünden bugüne siyonizmin hâlâ yaşıyor olduğunu söylemek mümkündür. Zira dönüşmüş görünen "post" haliyle de olsa siyonizm temel siyasal öncülü itibarıyla ayakta. Şu halde süregelen çözüm aldatmacası yerine Filistin topraklarında en asgari adalet düzleminde gerçek barış için çı-

kar yol nedir? Bu sorunun cevabı, Filistinli mültecilerin sorunları için kurulan Birleşmiş Milletler Ajansı'nda uzun yıllar görev yapan John Davis'in şu çarpıcı tesbitinde bulunmaktadır: Dünya kamuoyu, hatta zaman içinde muhtemelen İsrail halkı siyonizmi mevcut çatışmanın ana sebebi olarak görme noktasına gelecek, böylece İsrail'in gerçekleştireceği de-siyonizasyon barışın nihai temeli olacaktır (*The Evasive Peace*, s. 112).

#### BİBLİYOGRAFYA :

A. Koestler, *Promise and Fulfilment*, London 1949, s. 4; T. Herzl, *The Diaries of Theodor Herzl* (trc. M. Lowenthal), New York 1962; a.mif., *The Jewish State*, Toronto 1988; M. Rodinson, *Israel and the Arabs*, London 1968, s. 228; J. H. Davis, *The Evasive Peace: A Study of the Zionist-Arab Problem*, London 1968, s. 112; H. Cattán, *Palestine, the Arabs and Israel: The Search for Justice*, London 1970, s. 6-38, 128; G. Meir, *My Life*, London 1975, s. 46-47, 160-161, 188; D. Vital, *The Origins of Zionism*, Oxford 1975, s. 233-234, 260, 396; a.mif., *Zionism: The Formative Years*, Oxford 1982, s. 11-12, 165; *The Arab-Israeli Conflict: Readings and Documents* (ed. J. N. Moore), Princeton 1977, s. 878-903; H. M. Sachar, *A History of Israel: From the Rise of Zionism to Our Time*, New York 1979; E. T. Zureik, *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism*, London 1979, s. 47; B. W. Tuchman, *Bible and Sword: How the British Came to Palestine?*, London 1982, s. 277, 313; L. Stein, *The Balfour Declaration*, Jerusalem-London 1983, s. 547-548; R. Garaudy, *The Case of Israel: A Study of Political Zionism*, London 1983, s. 6-7, 29-30, 69, 123; Edward Said, *Filistin Sorunu* (trc. Alev Alatlı), İstanbul 1985, s. 36, 148, 159; Fahir Armaoğlu, *Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları (1948-1988)*, Ankara, ts., s. 9-94; J. McCarthy, *The Population of Palestine*, New York 1990, s. 19-20, 26; A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge 1991, s. 288-289, 323, 331-332, 358-359; M. Lütfullah Karaman, *Uluslararası İlişkiler Çıkmazında Filistin Sorunu*, İstanbul 1991; Mim Kemal Öke, *Siyonizmden Uygartıklar Çatışmasına Filistin Sorunu*, İstanbul 2002, s. 38, 421, 422; R. Halloum, *Belgelerle Filistin: Dün, Bugün, Yarın*, İstanbul, ts., s. 187; A. W. Kayyali, *Palestine: A Modern History*, London, ts., s. 13-14, 16, 19, 171; B. Kimmerling, *Politicide: Ariel Sharon's War Against the Palestinians*, London-New York 2003, s. 215; P. R. Kumaraswamy, *Historical Dictionary of the Arab-Israeli Conflict*, Lanham 2006; Ş. Tufan Buzpinar, "II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında Filistin'de Yahudi İskanı Girişimleri", *Türkiye Günlüğü*, sy. 30, Ankara 1994, s. 58-65; P. Anderson, "Scurrying Towards Bethlehem", *New Left Review*, sy. 10, London 2001, s. 5-30; Hasan Karaköse, "Yahudilerin Filistin'e Yerleşme Girişimleri ve Süleyman Fethi Bey'in Layihası (1911)", *Gazi Üniversitesi Kültür ve Eğitim Fakültesi Dergisi*, V/1, Kırşehir 2004, s. 43-57; Z. Y. Hershlag, "Israel", *Collier's Encyclopedia*, New York 1967, XIII, 324-332, 344-348; W. Ebenstein, "Zionism", *Grolier Universal Encyclopedia*, New York 1969, XX, 315-316; Davut Dursun, "İsrail", *DİA*, XXIII, 184-188; Sinan İlhan, "İsrail", a.e., XXIII, 189-191.



M. LÜTFULLAH KARAMAN

**SLANE, William Mac-Guckin de**  
(1801-1878)

İrlanda asıllı  
Fransız şarkiyatçısı.

12 Ağustos 1801'de Belfast'ta doğdu. 1830 yıllarına doğru öğrenim için Paris'e gitti, Ecole des Langues Orientales'de okudu ve Silvestre de Sacy'in en parlak öğrencilerinden biri oldu. Fransız hükümeti tarafından 1843-1845 yıllarında Cezayir ve İstanbul'da görevlendirildi. Ardından Fransa'nın Afrika ordusunda mütercimlik yaptı ve başmütercimliğe yükseldi (1846). Légion d'Honneur nişanının "chevalier" (1846) ve "officier" (1852) pâyelerini aldı. Ordudaki görevinden ayrıldıktan sonra Paris'te Ecole des Langues Orientales'de yöneticilik yaptı, Arapça okuttu. Société Historique Algérienne'in kurucuları arasında yer alan Slane, ordudaki görevi ve Fransa'nın sömürge siyasetine sağlayacağı katkı sebebiyle Kuzey Afrika tarihine yakın ilgi duydu. Yaptığı tenkitli neşirler ve başta İbn Haldûn'un *Muḳaddime*'si ile İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*'ı olmak üzere Arapça'dan yaptığı tercümelemlerle tanındı. *Muḳaddime*'yi Fransızca'ya çevirirken Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi ve Cevdet Paşa tercümelemlerinden yararlanmasından Arapça yanında Türkçe de bildiği anlaşılmaktadır. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Conseil de la Société Asiatique de Paris, Académie Impériale des Sciences de Turin'in üyesi idi. 28 Mart 1872'de emekliye ayrıldı; 4 Ağustos 1878'de Passy'de (Paris) öldü.

**Eserleri. Telifleri.** 1. *Lettre à M. Hase sur les premières expédition des musulmans en Mauritanie* (Paris 1845). 2. *Lettre adressée d'Alger à M. Reinaud, président de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (Paris 1847). 3. *Vocabulaire destiné à fixer la transcription en français des noms de personnes et de lieux usités chez les indigènes d'Algérie* (Paris 1868). 4. *Catalogue de la Bibliothèque orientale de feu M. Jules Mohl* (Paris 1878). 5. *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale* (Paris 1883-1895).

**Neşirleri.** 1. İmruülkays b. Hucr, *Divân: Nüzhetü zevî'l-keys ve tuḫtetü'l-üdebâ' fi kaçâ'idi İmri'ilkays* (Fransızca tercümeyle birlikte, Paris 1837). 2. Ebû'l-Fidâ, *Taḳvîmü'l-büldân: Géographie d'Abou-ulfeda* (I-II, Paris 1840, Joseph-Toussaint Reinaud ile birlikte). 3. Gustav L. Flügel, *Nücümü'l-furḳân fi etrâfi'l-Ḳur'ân: Con-*

*cordantiae Corani Arabicae* (Lipsiae 1842, 1878, J.-Toussaint Reinaud ve Julio de Mohl ile birlikte). 4. İbn Haldûn, *Kitâbü Târîhi'd-düveli'l-İslâmiyye bi'l-Mağrib: Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* (*el-İber*'in Mağrib tarihine dair VI ve VII. ciltleri, I-II, Alger 1847-1851; Fransızca tercümesi, I-III, Paris 1852-1856; nşr. Mohand Oulhadj Lacey v.dğr., I-III, Alger 2001). 5. Ebû Ubeyd el-Bekrî, *al-Muğrib fi zikri bilâdi İfrîkiyye ve'l-Mağrib* (*el-Mesâlik ve'l-memâlik*'in Kuzey Afrika ile ilgili bölümü; Alger 1857, 1911). 6. İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil* (491-628/1098-1231 yılları arası olayları, bir grup şarkiyatçıyla birlikte, neşir ve Fransızca tercüme, *RHC Or.*, I [1872], s. 187-744; II/1 [1887], s. 1-180). 7. İzzeddin İbnü'l-Esîr, *Târîhu'd-devleti'l-Atâbekiyye fi'l-Mevşil* (Haçlı seferleriyle ilgili bölümü, C. A. Barbier de Meynard'ın Fransızca tercümesiyle birlikte: "Histoire des atabegs de Mosoul", *RHC Or.*, II/2 [1876], s. 5-375). 8. Bahâeddin İbn Şeddâd, *Sîretü Şalâhiddîn* (Fransızca tercümesiyle birlikte: *RHC Or.*, III [1884], s. 3-370). 9. İbn Cübeyr, *Nebze min Riḥleti'bni Cübeyr / Extrait du voyage d'Ibn Djobeir* (*RHC Or.*, III [1884], s. 445-456). 10. Makrîzî, *el-Müntekâ min Aḫbârî Mısr li'bn Müyesser* (Haçlı seferleriyle ilgili bölümü, Fransızca tercümesiyle birlikte: *RHC Or.*, III [1884], s. 457-473).

**Tercümelemleri.** 1. Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Description de l'Afrique septentrionale* (*el-Muğrib*'in tercümesi; Paris 1859, 1913, 1965; Algiers 1910). 2. İbn Hallikân, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* (*Vefeyâtü'l-a'yân*'ın tercümesi, I-IV, Paris 1842-1871; nşr. S. Moinul Haq, I-VII, Karachi 1961-1968). 3. İbn Battûta, *Voyage dans le Soudan* (*Riḥle*'nin Sudan'la ilgili bölümünün tercümesi, Paris 1843). 4. İbn Haldûn, "Autobiographie d'Ibn Khaldun" (*el-İber*'in son cildindeki müellifin otobiyografisi; *JA*, III [1844], s. 5-60, 187-210, 291-308, 325-353). 5. İbn Haldûn, *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun* (*Muḳaddime*'nin tercümesi, I-III, Paris 1862-1868, 1934-1938). Bu tercümedeki bazı hatalar R. Dozy (*JA*, XIV [1869], s. 133-218) ve A. Bombaci (*Annali dell'Istituto Universitario di Napoli*, Nuova Serie, III [1949], s. 439-472) tarafından düzeltilmiştir.

Bazı önemli makaleleri de şunlardır: "Choix des poésies les plus remarquables des anciens arabes" (*JA*, série 3, V/29 [1838], s. 445-479); "Histoire de la province d'Afrique et du Maghrib, traduite de l'arabe d'En-Noweiri" (a.g.e., série 3, XI [1841],

s. 97-135, 557-583; XII [1841], s. 441-483; XIII [1842], s. 49-64; Nüveyrî'nin *Nihâyetü'l-ereb*'inden); "Description de l'Afrique par Ibn-Haukal" (a.g.e., série 3, XIII [1842], s. 153-196, 209-258; İbn Havkal'in *el-Mesâlik ve'l-memâlik*'inden Kuzey Afrika ile ilgili bölüm); "Notice sur Codema et ses écrits" (a.g.e., série 5, XX [1862], s. 155-181; Kudâme b. Ca'fer'in *Kitâbü'l-Harâc*'inin özetini); "Résumé de l'histoire des croisades tiré des annales d'Abou'l-Fedâ" (*RHC Or.*, I [1872], s. 2-165); "Autobiographie d'Abou'l-Fedâ extraite de sa chronique" (*RHC Or.*, I [1872], s. 166-186).

#### BİBLİYOGRAFYA :

L. Şeyho, *el-Âdâbü'l-'Arabiyye fi'l-karni't-tâsi'* 'aşer, Beyrut 1910, II, 56; Serkîs, *Mu'cem*, I, 97, 99, 334, 472, 579, 903-904; Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrihün*, Kahire 1958, I, 180-181; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), V, 256; W. Behn, *Concise Biographical Companion to Index Islamicus: An International Who's Who in Islamic Studies from its Beginnings Down to the Twentieth Century*, Leiden 2004, III, 407; D. Reig, "L'orientalisme savant: de l'humanisme au politique", *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du moyen âge à nos jours*, Paris 2006, s. 617; "Nécrologie: M. de Slane", *RAfr.*, XXII (1878), s. 473-474; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, III, 421.



RECEP ŞENTÜRK

## SLAVONYA

### Doğu Hırvatistan'da Sava ve Drava nehirleri arasında kalan tarihi bölge.

Hırvatistan'da Zagreb'in 100 km. doğusundan ülkenin doğu sınırlarına kadar uzanan bölgeyi kapsamakta olup kaynaklarda ve bazı araştırmalarda isim benzerliği sebebiyle Slovenya ile karıştırılır. Slavonya kelimesinin aslı Latince Sclavonia'dan gelir. Slavonya bölgesi Roma İmparatorluğu zamanında Pannonia eyaletine dahildi. Milâttan sonra VII. yüzyılda bağımsız bir devlet haline geldi ve 1091'den itibaren Macar hâkimiyetine girdi. XVI-XVIII. yüzyıllar arasında Osmanlı idaresinde kaldı.

Slavonya'da Osmanlı idaresi 1521'de Belgrad'ın fethinden sonra başladı ve 1552'de tamamlandı. Bölgenin doğu kısımları Buda ve Viyana'ya doğru yönelen Osmanlı gücünün ana dayanak noktası iken batı ve orta kısımları Semendire ve Bosna sancak beylerinin hareket alanını oluşturuyordu. Bölgedeki Osmanlı askerî gücü ve Türk nüfusu 1686-1688 arasında tedericen çekildi. Osmanlılar, 1102'de (1690-91) Slavonya bölgesinin Sava nehrinin kuzeyinde kalan güney kesimini yeniden aldılarsa da 1699'daki Karlofça Antlaşması ile Sava neh-

ri sınır kabul edilince burası tahliye edildi. Bölgede Osmanlı döneminin kalıntıları seyrek ve dağınıktır. Osmanlı izleri halk kültüründe ve mahallî dilde daha çok göze çarpar.

Osmanlı döneminde bölge, Ortaçağ'ın Macar-Slav ve erken modern çağın Balkan karakterli Slav-Ulahlar'a dayalı karışık bir geleneği barındırıyordu. Tarihî veriler bölgede vergi sisteminin XVII. yüzyıla kadar gevşek uygulandığına, zamanla müslüman nüfusun artışına paralel olarak vergilerin daha sistemleştiğine işaret etmektedir. XVII. yüzyıla doğru güneyden bütün bölgeye yönelik yeni göç dalgası önemli değişimi de beraberinde getirdi. Nitekim 1580'lerde hıristiyan köylerinin nüfusu dörtte bir nisbetinde artarken müslümanların yerleşmiş olduğu kasabalarda nüfus üçte iki nisbetinde çoğalmıştı. Osmanlı idaresinin mahiyeti ve içtimaî, siyasi gelişmeler üzerinde yapılan araştırmalar Osmanlı ilerleyişinin duraklaması sonucu bölgenin iki ana kısma ayrıldığını gösterir. Yaklaşık üçte birlik kısmı serhat bölgesi haline gelmiştir. Burada askerî garnizonlar vardır ve bölge geniş ölçüde Ortodoks Ulahlar, Katolik ve müslüman köylülerle desteklenmiştir. Bu kesimde bazı kasaba merkezleri de mevcuttur. Bu nüfusun statüsü, kasabalar hariç askerî hizmetli olarak gerçek askerî zümre ile normal reâyâ arasında bir konumdaydı. Ayrıca kasabalılar serhat bölgesinden olmadıkları halde kendilerini askerî statüde görüyordu. Bölgede daha büyük şehir ve kasabalarda yaşayan zeâmet sahiplerinin 988 (1580) tarihli tahrirlerde şehir kethüdâları adıyla yer aldıkları, bir yerleşim biriminin kasaba diye adlandırılması için herhangi bir sınırlama olmadığı, hatta uzun zaman camisi ve pazar yeri bulunmayan bazı yerlerin de kasaba olarak anıldığı görülmektedir.

Yaklaşık 1600 yıllarından itibaren bölgede herkesin silâh taşıyabildiği, sık sık asiye olaylarının vukua geldiği, Habsburglar'la çatışmaların günlük olaylar arasında yaşadığı bir hayat söz konusu idi. Bunda belki, belli bir düzeyde kültürel hayatı bulunan Pojega (Požega) şehri istisna teşkil ediyordu. Geri kalan üçte ikilik kısım zengin bir tarım bölgesiydi. Buradaki Osmanlı idaresi, Osmanlı Macaristanı'nda veya Balkanlar'da karşılaşılacak derecede yerleşmiş klasik unsurlar taşıyordu. Nitekim Ösek (Osijek / Eszék), İlok (Ujllak) ve Dimitrovoçe (Mitrovica) gibi kasabalarda büyük panayır kuruluşturdu. Bölge üretim açısından çok yüksek değerlere sahip değildi.



Slavonya'nın turizm merkezlerinden olan Bled gölünden bir görünüş

Zira bölgedeki serhat nüfusu birçok sıklıkla karşı karşıya kalıyordu. Yine de vergilendirilmeyen sebze, meyve ve arıcılık ürünleri yüksek değerlere ulaşıyordu. Vergi mükellefi olanlar ise daha çok kasabalarda oturan, tarım ve ticaretle uğraşanlardı. İçlerinde bazı hıristiyanların da bulunduğu, çoğunluğunu müslümanların oluşturduğu bu kasabalılar genellikle şehre yakın köylerde tarım faaliyetlerini sürdürüyordu. Onların çoğu da askerî statüdeki seçkin kesime mensuptu.

Slavonya, Osmanlı idaresinden çıktıktan sonra Habsburglar'ın kontrolü altına girdi. 1848 ihtilâli sonrasında Habsburg denetimi arttı, ancak 1868'de tekrar Macarlar'a intikal etti. 1918'de Yugoslavya sınırlarına dahil edildi. 1991'de Hırvatistan bağımsızlığını ilân edince buna karşı çıkan doğu Sırp'ları 1995'te Slavonya'nın hâkimiyetini ele geçirdilerse de bu uzun sürmedi ve 1998'de Hırvatistan ile birleşti. Slavonya yedi bölgeye ayrılmış olup nüfusu 781.454'tür (2001). En önemli şehri 114.616 (2001) nüfuslu, makine, dokuma, şeker, kibrit ve deri sanayinin gelişmiş olduğu Osijek'tir. Diğer önemli şehirler Slavonski Brod, Vinkovci, Vukovar, Gakovo, Pojega, Virovitica, Nova Gradiška, Slatina, Županja, Našice, Valpovo, Belišće'dir. Etrafında bulunan nehirler sayesinde verimli bir tarım alanına sahip bulunan bölge mısır, hububat, gıda endüstrisi, doğal gaz ve petrol sanayii bakımından gelişmiştir. Nüfus Hırvat ve Sırp yoğunluktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Evlia Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 516-524; VI, 172-189; VII, 141-154; I. Mažuran, *Hrvati i Osmansko Carstvo*, Zagreb 1997, tür.yer.; N. Moaçanın, *Slavonija i Srijem u razdoblju Osmanske Vladine*, Zagreb 2001, tür.yer.; a.mlf., *Town and Country on the Middle Danube, 1526-1690*, Leiden 2006, tür.yer.; J. Šk. v.dğr., "Slavonija", *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb 1968, VII, 222-225.



NENAD MOAÇANIN



## SLOVAKYA

Orta Avrupa'da ülke.

### I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

#### II. TARİH

1 Ocak 1993'te Çekoslovakya'nın ikiye ayrılmasıyla kurulan Slovakya kuzeyden Polonya, doğudan Ukrayna, güneyden Macaristan, batıdan Avusturya ve Çek Cumhuriyeti ile komşudur. Yüzölçümü 49.034 km<sup>2</sup>, nüfusu 2008 başlarında 5.392.938 olan ülkenin resmî adı Slovak Cumhuriyeti (Slovenská Republika), başşehri Bratislava (Macarca Pozsony, Almanca Pressburg, 2008'de 424.116 nüfus), diğer önemli şehirleri Košice (234.379), Prešov (91.345), Žilina (85.471) ve Nitra'dır (84.387).

### I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Büyük bir kesimi dağlık olan Slovakya'nın sadece güney ve güneybatı kesimlerinde Tuna nehriyle bu nehrin kolları etrafında gelişen ovalık alanlar bulunur. Dağlık kesimler, Karpat dağlarının bu ülke sınırları içine sokulan ve Batı Karpatlar adı verilen engebelerden meydana gelir. Batı Karpatlar da kendi aralarında Küçük Karpatlar, Beyaz Karpatlar gibi kesimlere ayrılır. Kuzey ve kuzeydoğuya doğru Tatra kütleli denilen dağlık kesimler ve nihayet Polonya ile sınır oluşturan Beskit dağları ülkenin başlıca engebeleridir. Tatra dağları üzerindeki Gerlachovka zirvesi (2655 m.) Slovakya'nın en yüksek noktasıdır. Orta Avrupa'nın karasal iklimine ait özellikler gösteren Slovakya'da sıcaklık değerleri doğuya doğru gidildikçe düşer (ocak ayı ortalamaları ülkenin doğusunda bulunan Košice'de -3.4°'ye kadar iner). Yağış güneyde Tuna kıyılarındaki 550 mm. iken yüksek kesimlerde 1100 milimetreye kadar çıkar. En önemli akarsular Tuna ile onun kollarından olan Morava, Vah gibi ırmaklardır. Ülkede büyük göl olmamakla birlikte dağlık kesimlerde çok sayıda küçük boyutlu dağ gölleri bulunur. Dağlık kesimlerde 600-800 metreye kadar olan yüksekliklerde kayın, meşe ve öteki yayvan yapraklı ormanlara rastlanır.

Kilometrekareye 110 kişinin düştüğü Slovakya'da nüfus yoğunluğu güneydeki ovalık kesimlerde çok daha fazladır. Etnik bakımdan nüfusun % 85,8'i Slovak, % 9,7-si Macar, % 1,8'i Çingene, % 1'i Ruten, % 0,9'u Çek ve % 0,8'i diğer unsurlardan oluşur. İkinci büyük grup olan Macarlar ülkenin güneyinde Macaristan'a komşu olan yerlerde yaşamaktadır. Ülke nüfusunun % 70'i Katolik mezhebine bağlıdır. Müslüman nüfusu 5000 dolayında olup büyük

bir kısmı Arap ve eski Yugoslavya, özellikle de Makedonya göçmenlerinden oluşmaktadır. Ülkenin güney ve güneybatısındaki düzlüklerde tarım gelişmiştir. Tuna çevresinde daha çok tahıl yetiştirilir. Bu topraklar eski Çekoslovakya ikiye bölünmeden önce de Çekoslovakya'nın buğday ambarı olarak nitelendirilirdi. Buğday dışındaki başlıca ürünler çeşitli sebzeler, şeker pancarı, mısır ve meyvedir. Yüksek kesimlerde dağlar arasına sokulmuş vadi tabanlarında yulaf, patates, çavdar, keten (az miktarda) yetiştirilir. Karpatlar'ın eteklerinde bağcılık yaygındır. Son yıllarda gelişme eğiliminde olan endüstri (buzdolabı, tarım aletleri, metalürji), turizm ve hayvancılık diğer ekonomik zenginliklerdir.

### II. TARİH

Resmî Slovak tarih yazımına göre bugünkü Slovakya topraklarına yönelik Slav yerleşimi VI. yüzyılda başlamıştır. Daha önceleri burası Germenler'le Romalılar'ın sınır bölgesiydi ve burada sürekli savaşlar meydana gelmekteydi. Bölge 567'den sonra Avarlar'ın işgalinde kaldı ve işgalden VII. yüzyılda kurtuldu. Bölgedeki Nitra Prensiği VIII. yüzyılda oluştu, ancak Büyük Moravya Hükümdarı I. Mojmir 833'te Prens Pribina'yı uzaklaştırdı; böylece bölge Büyük Moravya Prensiği topraklarına dahil edildi. Büyük Moravya, Macar yayılması ve işgali sırasında dağıldı (896). Bölge 1918'e kadar Macar Krallığı'nın doku-nulmamış bir parçası özelliğini korudu.

Macarlar, arazinin kuzey ve batı sınır bölgelerine Sekel ve Türk kökenli Peçenek ve Kabar halklarını yerleştirdi. Yükseltisi daha az arazilerde, daha geniş ırmak vadilerinde Macarlar'ın göçleri başladı, yüksek kuzey arazileri ise Slovak halkın elinde kaldı. Geçici sınır kuşağında bu iki halk birbiriyle büyük ölçüde kaynaştı. 1241-1242 Moğol akınlarının ve tahribatının ardından Macar kralları ve en başta IV. Béla yeniden yerleşimi sağlamak için Moravyalı, Leh, Çek ve Ruten halkın yanında Almanlar'ı da çağırdı. Gelişmiş maden şehirlerini -Banská Štiavnica, Banská Bystrica, Kremnica- Almanlar kurdu. Avrupa'nın XV. yüzyıla kadar gümüş ve altın üretiminin üçte birini bu bölge karşılıyordu. Budin'in (Buda) Osmanlılar'ın eline geçmesinden sonra (29 Ağustos 1541) Slovakya'nın bugünkü arazisi Macar Krallığı'nı oluşturdu. 1536-1783 yılları arasında Macar başşehri Pozsony idi (bugünkü Bratislava). Habsburg hânedanından gelen Macar krallarına burada taç giydiriliyordu, Macarlar'ın kutsal tacı da burada saklanıyordu. Ester-

gon'un (Esztergom) Osmanlılar'ın eline geçmesinin ardından ülkenin dinî merkezi Estergon kardinalinin ikametgâhı Trnava (Nagyszombat) şehrine aktarıldı (1543-1820); Macaristan'ın ilk devlet üniversitesi 1636'da burada kuruldu ve üniversite daha sonra Budapeşte'ye taşındı.

Slovakya'nın bugünkü arazisine yönelik Osmanlı ilgisinin yoğunlaşması 1540-1550'li yıllarda başlar. Estergon'un 1543'te Osmanlılar'ca fethinden sonra Estergon sancağı oluşturuldu ve bu sancak Tuna'nın kuzeyinde bulunan arazilere de yayıldı. Estergon kardinali Pál Várday, Nyárhid köyünün yanında 1545'te onun karşısında palanka kalesini yaptırdı ve bu sebeple adına Érsekújvár (Kardinal Yeni Kalesi) denildi (T. Uyvar, Slovence Nové Zámky, Alm. Neuhäusel). Ancak bu palankayı Viyana Savaş Konseyi yeterince güçlü bulmuyordu; bu yüzden yıkıldı ve 1573-1580 yılları arasında Nitra ırmağının sağ kıyısında modern, altıgen biçimli bir hisar yapıldı. Aynı dönemde bugünkü Doğu Slovakya'nın güney bölümünde Seçen sancak beyi Hamza Bey, 1554'te Filek Kalesi'ni (Macarca Füle, Slovakça Filekovo) ele geçirdi. Kale 1596'da yeniden Habsburglar'ca zaptedildi. Fakat aynı yıl Osmanlılar Eğri (Macarca Eger, Alm. Erlau) Kalesi'nin dolayında yeni bir vilâyet kurdu ve bu vilâyet kuzeyde bugünkü Slovakya'ya bağlı olan arazileri de sınırları içinde bulunduruyordu, hatta Osmanlı-Macar askerî sınırının ötesinde vergi alınıyordu.

István Bocskai, Habsburglar'a karşı isyan ettiği zaman (1604-1606) başşehrini günümüzdeki Slovakya'nın (o zamanki Yuharı Macaristan) merkezine Kaşa'ya (Slovence Košice, Macarca Kassa) yerleştirdi. Ayaklanmaya Osmanlı Devleti destek verdi. Bu hareket, aslında István Bocskai'nin Osmanlılar'ın yardımıyla Erdel prensi unvanını elde etmesi için başlatılmıştı. İlk zaferler, hem Macar soylularında hem Budin'de bulunan Sadrazam Lala Mehmed Paşa'da Erdel ve krallık Macaristan'ının Bocskai'nin idaresi altında birleşmesiyle, Kanûnî Sultan Süleyman ve Macar Kralı I. János Szapolyai zamanında kurulmuş olan Osmanlı vesâyetindeki Macar Devleti'nin yeniden ortaya çıkarılabileceği umudunu uyandırmıştı. Lala Mehmed Paşa, çıkarttığı bir fermanla István Bocskai'yi Macar krallığına ve Erdel prensliğine getirdi (1013 Cemâziyelâhir ortası / 5-14 Kasım 1604). Tuna ile Zsitva nehirlerinin birleştiği noktada 11 Kasım 1606'da Zitvatorok (Zsitvatorok) adı verilen antlaşma imzalandı ve bu antlaşma iki büyük gücün işlerini 1663'e kadar düzenledi.

Bir sonraki dönem Osmanlı vesâyetindeki Erdel Prensi Gábor Bethlen'in (1613-1629) zamanına yerleştirilebilir. Bu prens Avrupa'da süren Otuz yıl savaşlarına katıldı ve Osmanlı yardımcı birlikleri tarafından güçlendirilmiş ordusuyla o zamanki krallık Macaristan'ının arazisini ele geçirdi. Bir yıl sonra Banská Bystrica (Besztercebánya) meclisi onu kral seçti, fakat taç giydirilmedi. Başlayan barış görüşmelerinin ardından işgal ettiği ülke bölümünün batı arazilerini Macar Kralı II. Ferdinand'a geri vermesi ve Macar kralı unvanından vazgeçmesi gerekiyordu, ancak bugünkü Slovakya'nın doğu bölgesini elinde tutabilecekti. Kral unvanını II. Osman da kabul ediyordu ve bu konuda Yukarı Macaristan soylularına ahidnâme-i hümayun gönderildi (Feridun Bey, II, 446-448). Bethlen her ne kadar bölgeyi iki defa işgal ettiyse de ilkinden daha kötü şartlarla barış yapabildi. Bugünkü Slovakya'nın doğu bölgesi Kaşa merkez olmak üzere -bu tarihten başlayarak Osmanlı kaynaklarında buraya "yedi nahiyeye" adı verildi- sonuna kadar elinde kalabilecekti. Kısa bir taht mücadelesinden sonra Erdel Prensi I. György Rákóczi Bethlen'in politikasını sürdürerek 1644'te yedi nahiyeyi işgal etti. Sultan İbrahim'den bu işgalin tanınmasını istedi ve bunun karşılığında Erdel'in ödediği 10.000 altının yanı sıra 40.000 altın ödeyeceği sözünü verdi, ancak bunu eksik olarak yerine getirdi. Bölge o ölüncüye kadar egemenliği altında kaldı.

Slovakya tarihinin gerçek Osmanlı dönemi, Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın Habsburg İmparatorluğu'na karşı sefer açtığı ve Erdel Prensi Mihály Apafi önderliğinde Habsburglar'dan bağımsız, ancak Osmanlılar'a bağlılığı kabul eden Macar Krallığı'nı yeniden kurmak istediği 1663'te başlar. Daha önceki zamanlarda girişimi başlatanlar bir iki Macar soylusuyken şimdi Mihály Apafi devreye giriyordu. Osmanlılar 26 Eylül 1663'te Viyana'nın öncü kalesi Uyvar'ı ele geçirdiler ve buraya önce Kürt Mehmed Paşa'yı, ardından Varat (Nagyvárad, Oradea) Paşası Küçük Mehmed Paşa'yı tayin ettiler. Şehirde müslüman okulu ve kütüphanesi kuruldu. Beylerbeyi Estergon kardinalinin konağına yerleşti. Şehirde zaferden hemen sonra müslüman iş yerleri ve bir varoş inşa edildi ve üç hıristiyan kilisesinin ikisi camiye, biri depoya dönüştürüldü. Şehrin ilk kadısı Hacı Mahmud oldu, nâibi ise Hüseyin Efendi idi. Önceleri 4000 kişilik bir muhafız birliği yerleştirildi ve bu birliğin sayısı barış zamanında yarı yarıya azaltıldı. Köprülüzâde

Fâzıl Ahmed Paşa'ya bölgede geniş topraklar mülk olarak bağışlandı; bu mülk iki küçük şehir, on köy ve çiftlikten oluşuyordu. Daha sonra burası vakfa çevrildi. Söz konusu seferin amacı Macar soylularının Habsburglar'a karşı ayaklanmalarını idiyse de bu gerçekleşmedi. Ancak yeni teşkil edilen vilâyet yirmi iki yıl boyunca ayakta kaldı. Bölgenin daha o yıl tahriri yapıldı, vergiler belirlendi ve kanunlar yürürlüğe kondu.

Slovakya'nın belirli bir parçasını içine alan Uyvar vilâyetinin varlığını kabul eden Vasvár Antlaşması (1664), işgal edilen bölgelerde bir yirmi yıl daha nisbeten barış içindeki Osmanlı egemenliğini sağladı. Fakat bu durum Habsburglar'dan yana olan Macar soyluları arasında antipati uyandırdı ve Macaristan nâibi Ferenc Wesselényi'nin düzenlediği bir uzlaşma planı o sırada Girit'te bulunan Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'ya sunuldu, ancak paşa uzlaşma planını desteklemedi. Buna rağmen Péter Zrínyi'nin, Kristóf Frangepán'ın, Ferenc Batthyány'nin ve seçilmiş Erdel Prensi I. Ferenc Rákóczi'nin önderliğinde bir ayaklanma başladı; bu ayaklanmanın amacı Osmanlı egemenliğinin kabulü ve Türk dostu bir Macar devletinin kurulması idi. Ancak ne Osmanlılar'dan ne de Macar soylularından hiçbir yardım göremediği için bu hareket kısa sürede başarısızlıkla sonuçlandı. Ayaklanmaya katılanların önderleri İmparator Leopold'ün emriyle I. Ferenc Rákóczi'nin dışında idam edildi. Protestanlar için kovuşturma açıldı ve papazlarından yirmi ikisi forsa olarak satıldı. Hareketin kana boğulması Erdel sınırlarına doğru bir göçmen dalgası ortaya çıkardı, kendilerine göçmen adı veren isyancılar 1677'de önder olarak Imre Tököli'yi seçtiler. II. Ahmed, Tököli'yi 1682'de bugünkü Slovakya bölgesinde kurulan yeni devletin, Orta Macar Devleti'nin prensliğine tayin etti; buradaki Macar soylularına ise on dört maddeden oluşan bir ahidnâme verdi (BA, *Nâme-i Hümayûn Defteri*, nr. 5, s. 347-352). Ancak bu devlet yalnızca 1685'e kadar ayakta kalabildi; o tarihte Varat (Várad) Valisi Ahmed Paşa 15 Ekim'de Tököli'yi yakalattı ve zincire vurdurdu. II. Viyana Kuşatması'nın başarısızlığa uğramasının ardından (1683) Macaristan'ın yeniden işgaline girişildi ve Ahmed Paşa, Tököli'yi vererek Habsburglar'la daha iyi şartlarda bir barış antlaşması yapmak istedi. Padişahın devreye girişiyle Tököli hapisten kurtulduysa da ordusunun büyük bölümü bu sırada artık Habsburg saflarına geçmişti. Bu bölgenin adı olan Orta Macar'ın anla-

ması, Osmanlılar'ın diğer iki Macar devletinin (Habsburglar'ın Macar Devleti ve Erdel Prenslığı) arasındaki bölgede oluşan üçüncü Macar devlet birliğine işaret etmektedir. Daha sonraları Orta Macar adı Erdel'in, Osmanlılar'ın ve Habsburglar'ın idaresinde olmayan yerleri kapsıyordu. Meselâ II. Ferenc Rákóczi'ye, 1703-1711 yılları arasındaki Habsburglar'a karşı ayaklanma sırasında Erdel beyi yanında Orta Macar kralı unvanı bu sebeple verildi; hatta bazı dönemlerde yalnızca bugünkü Slovakya üzerinde değil neredeyse bütün Macaristan'da hüküm sürdü.

Bölgeye Macar Krallığı sırasında Yukarı Topraklar, daha sonra da Yukarı Bölge adı verilmişti, batı kısmına Aşağı Macaristan, doğusuna Yukarı Macaristan denmişti. Ardından buradaki Slovaklar elde bulunan verilere göre 1685'te buraya Slovensko (bugünkü adın temelidir) demeye başladılar. Slovak ulusal bilinçlenmesi XVIII. yüzyılda güçlü bir Çek kültürel etki altında ortaya çıktı. Slovak seçkinleri L. Štur, J. Urban ve M. Hodža'nın aldığı karara göre Orta Slovakya ağız edebî dil olacaktı. Macar Özgürlük Savaşı sırasında (1848) Macar hükümeti Slovak millî taleplerini kabul etmedi; bu yüzden kurulmuş olan Slovak Millî Konseyi ona karşı Habsburg sarayının desteğiyle silâhlî birlikler oluşturdu, halbuki Slovaklar'ın büyük çoğunluğu devrimi destekliyordu. Slovak politik seçkinleri bir yıl sonra bağımsız Slovak taç-eyaleti kurulmasını Habsburg sarayından istedi, 1861'de ise Slovak dilini eğitimde ve dil bölgesi içindeki resmî işlerde kullanmayı talep etti, ancak bu kabul görmedi. 1863'te bütün Slovaklar'ı kapsayan Matica Slovenska adlı kültürel birlik kurulduysa da Macar hükümeti bunu 1875'te yasakladı. XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde Macar kültürel baskısı hissedilir duruma geldi ve bu baskı karışık bir nüfusa sahip bölgelerde kısmen Macarlaşma'ya yol açtı. 1871'de Slovak Halk Partisi kuruldu, ayrıca başka siyasal forumlar da oluştu. I. Dünya Savaşı sonunda Avusturya-Macaristan monarşisinin yıkılması üzerine Slovak Millî Konseyi yeniden teşekkül etti ve bu konsey o sırada oluşan Çek Devleti'ne katılmaya karar verdi (1918). Paris Barış Antlaşması'nda Macaristan, halk oylamasına başvurularak bölgenin nereye bağlı olması gerektiğine karar verilmesini boş yere istedi (bu sırada nüfusun yalnızca % 57'si kendisinin Slovak olduğunu belirtmişti), böylece bu girişim sonuçsuz kaldı.

4 Haziran 1920'de imzalanan Trianon Antlaşması gereği bölge Slovensko adıyla

Çekoslovakya'nın parçası oldu (bk. ÇEKOSLOVAKYA). Slovaklar'ın beklediği otonom yönetimi Prag hükümeti gerçekleştirmedi. Ancak Slovakya iki dünya savaşı arasında hızla gelişti ve Orta Avrupa'nın en demokratik devleti sayıldı. Bununla birlikte otonomi elde etmek üzere ciddi bir Slovak hareketi başladı ve bu 19 Kasım 1938'de gerçekleşti. Bir yıl sonra I. Viyana Kararı gereği Macaristan, Macar nüfusunun çoğunlukta olduğu güney bölgelerini yeniden elde etti. Çek Devleti'nin Almanlar'ca işgalinden sonra Jozef Tiso'nun yönetiminde bağımsız, ancak güçlü biçimde Alman etkisi altında bulunan Slovak Devleti kuruldu (9 Mart 1939).

II. Dünya Savaşı'na Slovakya Almanya'nın yanında girdi. Banská Bystrica'da patlak veren antifaşist ayaklanmayı (29 Ağustos 1944) Alman birlikleri bastırdı. Savaşı bitiren Paris Barış Antlaşması'yla çoğunluğunu Macar halkının oluşturduğu bölgeler Macaristan'dan ayrıldı ve bunlara yeni üç köy daha eklendi. Alman ve Macar nüfusu toplu suç işlemekle suçlandı (Beneş kararları). Öncekini tamamıyla, sonrakini ise Macar-Slovak nüfusu değişimi çerçevesinde göçe zorladılar, kalmak isteyenlerin kendilerini Slovak saymaları gerekiyordu. Komünistlerin iktidara geçmesi sonucunda Çekoslovakya'da ağırlık Çekler'e geçti ve ancak Prag baharı neticesinde (1968) 1969'da otonom Slovak Sosyalist Cumhuriyeti kuruldu. İlk özgür çok partili seçimlerden sonra millî bağımsızlık sorununu büyük bir önem kazandı ve 1 Ocak 1993'te bağımsız Slovak Cumhuriyeti kuruldu. Bu cumhuriyet 2004'te Avrupa Birliği'nin üyesi oldu.

Slovakya'nın güney bölgesinde Uyvar eyaleti, kısmen Eğri eyaleti, Seçen, Filek ve Estergon sancakları kurulduğu için hem Macar hem daha sonraki Slovak tarih yazımı bölgeyle ilgili Türk kaynaklarına ilgi göstermiştir. Bu araştırmaları Çek Jan Rypka'dan sonra Macar kökenli Jozef Blaskovics başlattı; Blaskovics pek çok eserin yanı sıra *Uyvar Eyâleti Tahrir Defteri*'ni, vergi ödeyenlerin cizye defterini, Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın vakif defterini (Budapest 1989), ayrıca *Rimavská Sobota* (Rimaszombat) Türkçe belgelerini yayımladı. On yıllar boyunca Prag'daki Karl Üniversitesi'nde Macarca ve Türkçe öğretti. Defter ve belge çevirilerinin yanında günümüze kadar gelebilmiş olan Türkçe iki Macar tarihini çevirdi (*A Magyarok története: Târih-i Üngürus Madzsar Tarihi*, Budapest 1982). Vojtech Kopčan da onu izledi ve Blaskovics ile birlikte Slovakya'ya ilişkin

Türkçe ve Macarca Osmanlı belgelerini neşretti; bunun yanı sıra XVII. yüzyılı anlatan kaynaklarla da (*Silahdar Târihi, Cevârihü't-tevârih, Târih-i Râşid, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*) ciddi biçimde uğraştı. Türk edebiyatıyla, Slovak Bilimler Akademisi'nde pek çok ciltten oluşan Türk edebiyatı eserleri de vermiş olan Celnarová Xénia ilgilenmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

ÖStA, HHStA (Avusturya devlet arşivi), Türkische Urkunden, nr. 5-15.08.1682; Göttingen, Niedersächsische Nationalbibliothek, 4° Cod. MS. Turcica 29; 4° Cod. MS. Turcica 30; Feridun Bey, *Münşeât*, II, 446-448; M. Matunák, *Ērsekújvár a török uralom alatt 1663-1685*, Nyitra 1901; a.m.f., *Život a boje na slovensko-tureckom pohraničí*, Bratislava 1983; A. Szana, *Die Geschichte der Slowakei*, Bratislava 1930; Ahmed Refik [Altınay], *Türk Hizmetinde Kural Tököli İmre (1683-1705)*, İstanbul 1932; Besim Darkot, *Avrupa Coğrafyası*, İstanbul 1962, s. 107, 113, 115; P. George, *Géographie de l'Europe centrale slave et danubienne*, Paris 1964, s. 60-83; E. Prokosch, *Krieg und Sieg in Ungarn. Die Ungarnfeldzüge des Wesirs Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Pascha 1663 und 1664 nach den "Kleinodien der Historien" seines Siegelbewahrers Hasan Ağa*, Graz-Wien-Köln 1976; J. Blaskovics, *Ērsekújvár és vidéke a török hódoltság korában*, Budapest 1989; a.m.f., *Rimaszombat és vidéke a török hódoltság korában*, Budapest 1989; a.m.f., "Az "Orta Madzsar" (Orta Macar) és Erdély történetére vonatkozó török iratok I. Rákóczi György fejedelem korából", *Borsod-Abaúj-Zemplén Levéltári Évkönyve VI* (ed. C. Csorba), Miskolc 1990, s. 259-301; a.m.f., "Sadnazam Köprülüzâde (Fazıl) Ahmed Paşa'nın Ersekujvar Bölgesindeki Vakıfları 1664-1665" (trc. M. Tayyib Gökbilgin), *TED*, sy. 9 (1978), s. 293-342; a.m.f. - V. Kopčan, "Türkische Briefe und Urkunden zur Geschichte des Eyâlets Nové Zámky", *AAS*, XXI (1986), s. 141-160; XXIII (1988), s. 157-170; XXIV (1989), s. 107-124; XXV (1990), s. 143-157; V. Kopčan, "XVI-XVII. Asırlarda Kuzey Macaristan Hudut Boylarında Osmanlı Hâkimiyetinin Karakteri", *TTK Bildiriler*, VII (1973), II, 618-625; a.m.f., "Eine Quelle der Geschichte Silihdárs", *AAS*, IX (1973), s. 129-139; a.m.f., "Einige Anmerkungen zu Evliya Çelebis Seyahatname", a.e., XII (1976), s. 71-84; a.m.f., "Zur Historischen und Geografischen Abgrenzung der Osmanischen Bezeichnung "Orta Macar" (Mittelungarn)", a.e., XVII (1981), s. 83-93; a.m.f., "Die Anfänge der Osmansichen Macht in der Slowakei", a.e., XXVI (1991), s. 113-128; R. Schönfeld, *Slouakei*, Regensburg 2000; S. Papp, "The Ottoman Accounts of the Hungarian Movements against the Habsburgs at the Turn of the 17<sup>th</sup> and the 18<sup>th</sup> Centuries", *Frontiers of Ottoman Studies* (ed. C. Imber v.dğr.), London 2005, II, 37-48; a.m.f., "Szabadság vagy járom? A török segítéség kérése a XVII. század végi magyar rendi mozgalmak idején", *Hadtörténelmi Közlemények*, CXVI/2-3, Budapest 2003, s. 633-669; Zdenka Veselá-Pcenosilová, "Quelques chartes Turques concernant la correspondance de la Porte Sublime avec Imre Thököly", *Ar.O.*, XXIX (1961), s. 553-556, 566-568.



SANDOR PAPP

#### SMAYLOVIÇ, Ahmed

(bk. İSMAİLOVIÇ, Ahmed).

#### SMITH, Wilfred Cantwell

(1916-2000)

Kanadalı dinler tarihçisi ve şarkiyatçı.

21 Temmuz 1916'da Toronto'da doğdu. 1938'de Toronto Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü'nü bitirdi; ardından Cambridge Üniversitesi Westminster College'da ilâhiyat ve St. John's College'da tekrar Doğu dilleri eğitimi aldı. 1940-1945 yılları arasında bir misyoner teşkilâtı adına Lahor'daki Forman Christian College'da İslâm ve Hindistan tarihi okuttu, aynı zamanda Presbiteriyen papazı olarak görevlendirildi. Bu arada o zamanların gündemindeki Hindu-müslüman tartışmasına katıldı ve ayrı bir Pakistan devletinin kurulması yerine Hindistan'ın iki uluslu bir devlet olarak bağımsızlığını savundu. II. Dünya Savaşı'ndan sonra geri döndü ve 1948'de Princeton Üniversitesi Doğu Dilleri ve Literatürü Bölümü'nde doktora yaptı. Aynı yıl Türkiye'ye geldi, bazı aydınlarla Türk laikliğinin İslâm'ı reddetme anlamına gelip gelmediği meselesini tartıştı. Ardından Lahor'a gitti ve bir yıl kadar kaldı. 1949'da McGill Üniversitesi'nde karşılaştırmalı dinler tarihi profesörlüğüne getirildi. 1951'de burada İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nü kurdu. 1964'te Harvard Divinity School'a profesör tayin edildi ve Dünya Dinlerini Araştırma Merkezi'nin kurucu direktörü oldu. 1973'te Harvard'dan ayrılacak Kanada'ya gitti, Halifax Nova Scotia'daki Dalhousie Üniversitesi'nde görev aldı. 1978'de tekrar Harvard Divinity School'a döndü ve altı yıl din bilimleri bölüm başkanlığı yaptı. Canadian Theological Society, The American Society for the Study of Religion, The American Academy of Religion, The Middle East Studies Association, The International Congress of Orientalists, Royal Society of Canada gibi birçok ilmî kuruluşun şeref pâyeleri alan Smith için 1984 yılında bir şeref armağanı yayımlandı. Smith 7 Şubat 2000'de Toronto'da öldü.

İslâm uzmanlığının yanı sıra karşılaştırmalı din çalışmaları, dinî çoğulculuk ve dinler arası diyalog konularındaki tezleriyle tanınan Smith, Türkiye'nin çağdaşlaşma tecrübesine özel ilgi göstermiş ve modern İslâm konusunda belli bir bilgi düzeyine ulaş-

mak için Türkler'in XX. yüzyıldaki İslâm anlayışını ciddi biçimde ele almak gerektiğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda Türkler'in İslâm'ı reddetmeyip yeniden gözden geçirdiklerini söylerken İslâm tarihi içinde oynadıkları role değinmiş ve gerçekleştirdikleri devrimlerin katkısıyla dinî konulara Araplar'ın aksine eleştirel yaklaşmayı başardıklarını ifade etmiştir. Türkler'in modernite-İslâm münasebeti bağlamında diğer milletlere nisbetle farklı bir yerlerinin bulunduğunu, Araplar'ın daima ihya ve yeniden yapılandırmadan bahsederken onların yenilikten yana olduklarını belirtmiştir. Türkler'in devrimleri İslâm'a karşı değil İslâm'ın içinde gerçekleştirdiklerini düşünen Smith, onların ortaya koyduğu bu yeni yorumun İslâm'ı muhafaza etmenin de ötesinde onu ilerleten bir süreç olduğunu ileri sürmüştür. Smith'e göre Türkler için modern dünyada müslüman olmak, sadece İslâm geleneğinin orijinal ve aslı unsurlarını yeniden keşfetmek ya da bu unsurlara yeni bir form kazandırmak değil aynı zamanda bunları geliştirmek demektir. Smith'in eserleri başlıca Batı dillerinin dışında Arapça, Türkçe, Urduca, Çince, Japonca, Korece ve Endonezya diline (Bahasa Indonesia) tercüme edilmiştir. Smith, dinler tarihi ve İslâm araştırmalarında iz bırakan ve kendinden sonraki çalışmalarda etkili olan önemli bir şarkiyatçıdır.

**Eserleri.** 1. *Islam in Modern History* (Princeton 1957). Müellifin doktora tezinin bir kısmını da içeren eserde tarihçi görüşüyle ve kültür merkezleri bağlamında İslâm dünyasının yeniden varlık kazanıp kazanamayacağı ele alınır. 2. *The Meaning and End of Religion* (New York 1962). Dinler tarihi alanında meşhur olmasını sağlayan en önemli çalışmasıdır. Smith bu eserinde, kavramsal yaklaşımın insanlığın zengin dinî geleneklerini araştırmada dinî dünyayı bütünüyle yansıtmayacağına inandığı için bu yaklaşıma şiddetle karşı çıkar. 3. *Modern Islam in India* (New Delhi 1963). Hindistan'daki İslâmî hareketleri amaçları bağlamında ele alan eser modern Hindistan'ın İslâm tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. 4. *The Faith of Other Man* (New York 1963). Smith'in radyo konuşmaları ile konferanslarının metinlerinden oluşan kitapta halk inançları esas alınarak Hindular, Budistler, geleneksel Çin dinlerinin mensupları, müslümanlar, hıristiyanlar ve yahudiler anlatılmaktadır. 5. *Questions of Religious Truth* (London 1967). Yine konferans metinlerinden meydana gelen eserde bazı kelâm konuları ele alınmıştır. 6. *Belief and History* (Virginia



Wilfred  
Cantwell  
Smith

1977). 1998'de One World Publication tarafından *Believing: An Historical Perspective* adıyla tekrar yayımlanan eserde iman kavramının modern dünyada mâruz kaldığı anlam kaymaları incelenir. 7. *Faith and Belief* (Princeton 1979). Eserde Budist, İslâm, Hindu ve Katolik geleneklerine dayanarak iman ve inanç kavramlarının tarihi tekâmülüne ele alınmaktadır. 8. *On Understanding Islam* (The Hague 1981). Smith'in İslâm düşünce geleneği ve modern dünyada İslâm ve İslâm modernizmi üzerine kaleme aldığı, bir kısmı daha önce yayımlanmış makalelerini kapsayan yayındır. 9. *Towards a World Theology: Faith and The Comparative History of Religion* (London 1981). Dinler tarihi alanına yeni bir yaklaşım getirmeyi hedefleyen eser, dinlerin hızla birbirine yakınlaştığını ve artık bir dünya teolojisinden bahsetmenin mümkün olabileceğini çoğulcu bir yaklaşımla ortaya koymaya çalışır. 10. *What is Scripture? A Comparative Approach* (London 1993). Kutsal kitap kavramının tarihi seyir içinde değişen anlamını Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes ile Hindu ve Budist metinlerine dayanarak ele alan ve kutsal metinleri şiir gibi insan faaliyetinin ürünü şeklinde gören bir çalışmadır. 11. *Patterns of Faith Around the World* (Oxford 1998). *The Faith of Other Man*'in birçok ilâveyle yeniden yayımlanmış şeklidir (eserlerinin tam listesi için bk. *The Worlds Religious Traditions*, s. 273-286).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*The Worlds Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies, Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith* (ed. F. Whaling), Edinburgh 1984, s. 273-286; H. Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations*, Edinburgh 2000, s. 156-158; K. Cracknell, *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, Oxford 2001; J. J. Waardenburg, *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*, Berlin 2002, s. 4-5; J. Gershoni, "The Theory of Crisis and the Crisis in a Theory: Intellectual History in Twentieth-Century Middle Eastern Studies", *Middle East Historiographies: Narrating the Twentieth Century* (ed. I. Gershoni v.dğr.), Seatt-

le 2006, s. 144-147; S. Ferahian, "W. C. Smith remembered", *MELA Notes*, sy. 64, Cambridge 1997, s. 27-36; a.mlf., "In Memoriam: Wilfred Cantwell Smith", *MESA Bulletin*, XXXIV/1 (2000), s. 156-157; C. G. Hospital, "Professor Wilfred Cantwell Smith (1916-2000)", *Studies in Religion, Sciences Religieuses*, XXIX/2, Toronto 2000, s. 199-204; "Wilfred Cantwell Smith: In Memoriam", *Harvard University Gazette on Campus*, November 29 (2001), (<http://www.hno.harvard.edu/gazette/2001/11.29/27-memorialminute.html>).



ADNAN ASLAN

#### 「 SNOUCK-HURGRONJE, Christian (1857-1936)

「 Hollandalı şarkiyatçı. 「

Oosterhout'ta (Kuzey Brabant) bir Protestan papazı ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Orta öğrenimini Breda'da yaptıktan sonra Leiden Üniversitesi'nde İslâm hukuku, Arapça ve şarkiyat okudu. 1880'de hocası M. J. de Goeje'nin yönetiminde haccin tarihi ve dindeki yeri üzerine doktora yaptı ve hazırladığı *Het Mekkaansche Feest* (Leiden 1880) adlı eseriyle ödül kazandı. Aynı yıl, üniversitenin Endonezya'ya gönderilecek sömürge memurlarını eğitmek için açtığı kursta hocalık yapmaya başladı. Araştırmalarda bulunmak üzere 1884'te Cidde'ye gitti ve burada beş ay kalmasının ardından kadı ve diğer ulemânın huzurunda müslüman olduğunu söyleyerek Abdülgaffâr adını aldı. Daha sonra Hicaz Valisi Topal Osman Nûri Paşa'nın yazılı izniyle Mekke'ye girdi ve buradaki mahallî ulemâ ile ilişki kurdu. Fakat yedi ay sonra tarihî değere sahip önemli bir taşın çalınmasına onun da adının karışması üzerine sınır dışı edildi. Mekke'de yaptığı çalışmalarının sonucunu, Almanca yazdığı iki cilt metin ve resimli bir atlas hacmindeki *Mekka* adlı kitabında yayımladı (Haag 1888-1889). Hacı, Mekke şehir hayatını ve buradaki Endonezya hacılarının yaşantısını tarihî ve antropolojik yönleriyle inceleyen eserini II. cildi, J. H. Monahan tarafından İngilizce'ye çevrildi (*Mekka in the latter Part of the Nineteenth Century*, Leiden 1931). Eser Arapça'ya da tercüme edilmiştir (*Şafahât min târihi Mekketel-mükerreme fi nihâyeti'l-karni's-şâliş 'aşer el-hicrî*, çev. Ali Avde eş-Şüyûh v.dğr., Mekke 1990; Riyad 1999).

Snouck-Hurgronje, Leiden Üniversitesi'nde bir süre daha ders verdikten sonra 1889'da Hollanda sömürge hükümetinin hizmetinde çalışmak üzere Endonezya'ya gitti. Önce Cava'nın çeşitli yörelerini gezererek adada İslâmîyet ve dinî kurumlar hak-

kında incelemelerde bulundu ve burada uygulanan İslâm hukukunun işleyişine dair bir rapor hazırladı. Gezisiyle ilgili izlenimlerini Semarang'da çıkan Hollandaca bir gazetede emekli bir mahallî idarecinin ağzından "Brieven van een Wedono-Pensioen" adıyla yayımladı (*De Locomotief*, 7 Ocak 1891 – 22 Aralık 1892). 1891'de hükümete Doğu dilleri ve İslâm hukuku danışmanı olarak tayin edilen Snouck-Hurgronje, Hollandalılar'a karşı Açe ulemâsının liderliğinde 1873 yılından beri yürütülen Açe savaşındaki dinî ve siyasî unsurları analiz etmek amacıyla Açe'ye gitti ve orada bir yıl kaldı. Ancak daha sonra da hükümetin isteğiyle sık sık giderek Açe halkı hakkında araştırmalar yaptı ve tavsiyeleriyle bölgede Hollanda hâkimiyetinin kurulmasına katkıda bulundu. 1898'de hükümete yerli ve Arap işleri danışmanı oldu ve bu görevini ülkesine döndüğü 1906 yılına kadar sürdürdü. Endonezya'da kaldığı müddet zarfında yaptığı araştırmaların sonuçlarını çeşitli makaleleriyle *De Atjehers* (Batavia / Leiden 1893-1894; İng. trc. *The Acehnese* [trc. A. W. S. O'Sullivan], I-II, Leiden 1906; New York 1984) ve *Het Gajoland en Zijne Bewoners* (Batavia 1903) adlı kitaplarında yayımladı. Snouck-Hurgronje, Hollanda'ya döndüğünde Leiden Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde emekliye ayrılan hocası M. J. de Goeje'nin yerine Arapça profesörü olarak tayin edildi. Aynı zamanda 26 Haziran 1936'da Leiden'de ölümüne kadar Hollanda hükümetine İslâmî konularda danışmanlık yapmaya devam etti; bu arada Cezayir'deki Fransız sömürge hükümetine de tavsiyelerde bulundu. Başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere çeşitli ülkelerde konferanslar verdi.

Modern şarkiyatçılığın kurucularından sayılan Snouck-Hurgronje, çalışmalarında İslâm'ın uluslararası platformdaki gücü ve müslüman toplumun sosyal ve siyasal hayatı üzerindeki etkileriyle ilgili konuları ön plana çıkarmış, özellikle İslâmî sistemin nasıl kurulup geliştiği, müslüman halkın günlük yaşayışını nasıl düzenlediği ve bir sömürge hükümetinin müslümanları nasıl idare etmesi gerektiği hususları üzerinde durmuştur. Hollanda'nın Endonezya'daki sömürge politikasıyla ilgili görüşlerini ve buraya gönderilecek memur ve idarecilere verdiği konferansları *Nederland en de Islam* adlı eserinde toplayan Snouck-Hurgronje (Leiden 1911, 1915; Fr. trc. *Politique musulmane de la Hollande*, Paris 1924), dinle siyasetin birbirinden ayrılmasını ve dinî tarafsızlık ilkesinin devlet yönetiminde hâkim kılınmasını hedef alan



Christian  
Snouck-  
Hurgronje

bir politika geliştirmiştir. Sömürge hükümetinin resmen benimsediği bu politika itikad ve ibadetle ilgili hususlarda müslümanlara tam bir serbestlik verilmesini, panislâmizm, hilâfet ve cihad taraftarlığı gibi siyasî kaynaklı hareketlerin ise sıkı bir şekilde takip edilip bastırılmasını öngörmekteydi. Gelecekte Hollanda ve Endonezya halklarının barışçı ve gönüllü birliğinin kurulmasına dair ilişkilerin de savunucusu olan Snouck-Hurgronje, Endonezyalı müslümanların katı dogmatizm dönemini aşarak Avrupa medeniyetini ve modern liberal düşünce çağını yakalamalarını istiyordu. Batı eğitiminin yaygınlaştırılmasıyla müslümanların zaman içinde Batı kültürünü benimseyeceklerini ümit eden Snouck-Hurgronje bunu gerçekleştirmeyi Hollandalılar için ahlâkî bir görev saymıştır. Ancak kendisi bu konuda herhangi bir çaba harcamadığı gibi Endonezya'da iken dinî nikâhla evlendiği Cavali iki müslüman eşinden doğan çocuklarını tanımadığı ve onları da annelerini de Hollanda'ya kabul etmediği bilinmektedir. Batı medeniyeti doğrultusunda modernleşmenin gerçekleşmesini savunan Snouck-Hurgronje, böylece İslâmîyet'in de sömürge rejimi için bir problem olmaktan çıkacağını savunmuştur. Fakat kendisinin Mekke ve Açe'de edindiği tecrübelerle rağmen İslâm'ın sosyal ve siyasal yönlerini yanlış değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Onun sömürge hükümetine yakınlığı ve Hollanda yayımlacılığına yaptığı katkılar, neticede adının Endonezya müslümanları arasında kötü bir anı olarak kalmasına ve kendisine "Hollandalı emperyalistlerin müftüsü" denilmesine yol açmıştır.

Snouck-Hurgronje'nin Müslümanlığı tartışma konusudur. Hollandalı gazeteci ve yazar F. Schröder, hakkında yazdığı bir makalede ("Orientalische retoriek: Van Koningsveld over de vuile handen van Snouck Hurgronje", *De Gids*, CXLIII [Amsterdam 1980], s. 785-806) ve 10 Mart 1984 tarihli *Nieuwe Rotterdamse Courant* adlı gazetede çıkan bir yazısında onun 1885'ten sonra İslâm'ı benimsediğini, ancak bunu dindaşlarından gizlediğini söylemiştir. Bu iddia Hollanda ilim çevrelerinde şiddetle reddedilmiş, ayrıca Snouck-Hurgronje'nin Th. Nöldeke'ye gönderdiği mektupları yayımlayan (*Orientalism and Islam: The Letters of C. Snouck Hurgronje to Th. Nöldeke from the Tübingen University Library*, Leiden 1985) Leiden Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden P. S. van Koningsveld onun hiçbir zaman müslüman olmadığını, fakat müslümanlara karşı kendilerinden biriymiş gibi davrandığını belirtmiştir.

Snouck-Hurgronje'nin yukarıda bahsedilen eserlerinin bazıları dahil 1927 yılına kadar yayımladığı kitap ve makaleleriyle bunların bibliyografyası, yedi ciltlik *Verspreide Geschriften* adlı altında bir araya getirilerek yayımlanmıştır (Bonn-Leipzig-'s-Gravenhage 1923-1927). E. Gobee ve C. Adriaanse tarafından neşredilen *Ambtelijke Adviezen van C. Snouck Hurgronje, 1889-1936* adlı üç ciltlik eseri de ('s-Gravenhage 1957-1965) onun sömürge hükümetine sunduğu Endonezya müslümanları ve İslâmîyet'le ilgili tavsiyeleri ihtiva etmektedir. İngilizce ve Fransızca'ya çevrilen bazı yazıları *Selected Works of Snouck Hurgronje* (Leiden 1957) adıyla G. H. Bosques ve J. Schacht tarafından neşredilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

J. Peterson, *The Scientific Work of Snouck Hurgronje*, Leiden 1957; P. S. van Koningsveld, *Snouck Hurgronje Alias Abdoel-Ghaffar: Enige Historisch-Kritische Kanttekeningen*, Leiden 1982; a.m.f., *Snouck Hurgronje's "Izhaar oel-Islam": Een Veronachtzaamd Aspect van de Koloniale Geschiedenis*, Leiden 1985; Abdurrahman Bedevî, *Mevsû'atü'l müsteşrikin*, Beyrut 1984, s. 245-247; H. A. Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta 1985, s. 115-125; H. T. Damsté, "Snouck Hurgronje en Atjeh", *Koloniaal Tijdschrift*, XVI, 's-Gravenhage 1927, s. 97-112; a.m.f., "In Memoriam Dr. C. Snouck Hurgronje", a.e., XXV (1936), s. 449-455; K. van der Maaten, "Dr. Christian Snouck Hurgronje", a.e., XXVIII (1939), s. 1-37; Robert van Niel, "Christian Snouck Hurgronje: In Memory of the Centennial of His Birth", *JAS*, XVI (1957), s. 591-594; G. W. J. Drees, "Snouck Hurgronje and the Study of Islam", *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, CXIII, The Hague 1957, s. 1-15; H. J. Benda, "Christian Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia", *The Journal of Modern History*, XXX/4, Chicago 1958, s. 338-347; I. J. Krackovsky, "To the Memory of Chr. Snouck Hurgronje: Honorary Member of the Academy of Sciences of the USSR", *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, CXXII (1966), s. 375-378; A. J. Wensinck, "Snouck Hurgronje", *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, 's-Gravenhage 1939, VIII, 366-369.



İSMAİL HAKKI GÖKSOY

**SOBİCEVİ**

(ö. 1161/1748)

**Arapça sarf ve nahiv kitaplarıyla edebiyata dair bazı eserlere yazdığı şerhlerle tanınan Osmanlı âlimi.**

Eskiden Aydın vilâyetine bağlı kaza merkezi iken günümüzde Koçarlı ilçesine bağlı bir köy olan Sobuca'da (Sobice) doğdu. Aydınî ve Rûmî nisbeleriyle de anılır. Adı kendi eserlerinin bazı nüshalarında Mehmed b. Ahmed, bazılarında ise Mehmed b. Mehmed b. Ahmed şeklinde geçer. Tahsili ve yaptığı görevler hakkında bilgi yoktur. Dil, edebiyat ve mantık konularında Osmanlı medreselerinde okutulan kitaplar üzerine yaptığı çalışmalarıyla meşhur olup eserlerinin birçok nüshası vardır. *Fethu'l-esrâr*'in 1148 (1735-36) tarihli bir nüshasındaki kayıtlardan (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 607, vr. 1, 168), bu esere bir ta'likat yazdığı anlaşılan ve daha çok *İzhârü'l-esrâr, el-Kâfiye el-'Avâmil*'in i'rablarına dair eserleriyle tanınan Zeynizâde Hüseyin Efendi ile bu nüshayı istinsah eden Abdullah b. Hac Mehmed'in Sobicevî'nin öğrencileri olduğu anlaşılmaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir, Sobicevî'nin çağdaşı Karabaşzâde Ahmed İzmirî'nin (ö. 1198/1784) siyer ve terâcime dair eserine atıfta bulunarak verdiği bilgiler çerçevesinde Sobicevî'nin Sobuca'ya birkaç kilometre mesafedeki Dedeköy'de medfun olduğunu ve mezar taşında, "Ziyarettten murâd olan duâdir / Bugün bana ise yarın sanadır" beytiyle 1161 (1748) tarihinin yer aldığını (*Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih*, s. 65; *Osmanlı Müellifleri*'ndeki [I, 343] 1261 tarihi baskı hatası olmalıdır), diğer bir yerde ise 1141'de (1728) öldüğünü kaydeder (*Osmanlı Müellifleri*, I, 255). İsmâil Paşa, Sobicevî'nin vefat yılı olarak bu iki tarihten başka (*İzâhu'l-meknûn*, II, 158; *Hediyetü'l-'ârifin*, II, 327) 1172 (1758-59) yılını da zikreder (*İzâhu'l-meknûn*, I, 96; *Hediyetü'l-'ârifin*, II, 332). Ancak bunlardan 1141 yılı *Fethu'l-esrâr*'in müellif hattı nüshasındaki telifle (İzzet Koyunoğlu Müzesi Ktp., nr. 1161) diğer bazı nüshalarındaki istinsah tarihi (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 391; Lâleli, nr. 3263), 1172 ise iki nüshasındaki (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 70; Yazma Bağışlar, nr. 1206) istinsah tarihidir.

**Eserleri. 1. Fethu'l-esrâr fî Kitâbi'l-İzhâr.** Birgivî'nin nahve dair *İzhârü'l-esrâr*'ı üzerine yapılan bir şerh olup 1141'de (1728)

tamamlanmıştır. *İzhâr*'a dair yazılan diğer şerhlere nisbetle orta hacimde bir çalışma olan ve günümüze birçok yazması ulaşan eserin müellif hattı nüshası Konya İzzet Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1161). Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde 1141, 1145, 1148 istinsah tarihini taşıyan nüshaları vardır (Hafîd Efendi, nr. 391; Lâleli, nr. 3263; Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 607, 608). Birgivî'nin metnini açıklarken bazan yeni örnekler ekleyen ve onun misallerini tamamlayan Sobicevî gereksiz ayrıntılara yer vermemiş, zaman zaman kendi görüşlerini de zikretmiştir. Eser ayrıca basılmıştır (İstanbul 1326). **2. Mirşâdü'l-hâdî 'ale'l-Hevâdî.** Nûreddin Hamza b. Turgut Aydınî'nin, Hatîb el-Kazvîni'nin *Telhîşü'l-Miftâh*'ını ihtisar ettiği *el-Mesâlik*'e yine kendisinin yazdığı *el-Hevâdî* adlı şerhin hâşiyesidir (İÜ Ktp., AY, nr. 3670, müellif hattı; Burdur İl Halk Ktp., nr. 1753; Giresun İl Halk Ktp., nr. 1229/3; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 501; İzmir Millî Ktp., nr. 1165; Samsun Gazi Ktp., nr. 116; Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 2455, 4520; Fâtih, nr. 4578; Vehbi Efendi, nr. 1814). **3. Keşfü'l-'inâye fî mesâ'ili'l-Kitâye.** Birgivî'nin sarfa dair *Kifâyetü'l-mübtedî* adlı eserinin şerhidir (Âtîf Efendi Ktp., Âtîf Efendi, nr. 2631; Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp., nr. 2745; MÜ İlahiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, nr. 527). **4. Şerhu'l-Makşûd.** Osmanlı medreselerinde okutulan sarfa dair metnin şerhidir (Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 9829, 9905; Kutahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., nr. 709/3). **5. Mefhûm-ı İşâgûcî.** Esîrüd-din el-Ebherî'nin *İşâgûcî* adlı mantık kitabına yazılan Türkçe bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4759, vr. 57-70). **6. Mefhûm-ı Risâle-i Alâka.** Mahmûd b. Abdullah Antâkî'nin mecaz alâkalarına dair risâlesi için kaleme alınan Türkçe bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5885/1, Fâtih, nr. 3239/3, 4755/1; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 523/2; İzmir Millî Ktp., nr. 132). **7. Mefhûm-ı Risâle-i Ferîde.** Ebû'l-Kâsım es-Semerkindî'nin *el-Ferîde fî'l-isti'âre ve'l-mecâz* adlı eseri üzerine yapılmış Türkçe bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3239, 4755; Âşir Efendi, nr. 800; A. Tekelioğlu, nr. 891). **8. Mefhûm-ı Velediyye.** Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin münazara ilmine dair *er-Risâletü'l-Velediyye* adlı eserinin Türkçe şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4756). **9. Risâletü'l-İsti'âre** (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4720, vr. 4-10; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 5545; Konya Akşehir İlçe Halk Ktp., nr. 476). Bu eser üzerine Ka-

ratepeli Hüseyin b. Mustafa Aydınî bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4720, vr. 21<sup>a</sup>-79<sup>b</sup>).

**BİBLİYOGRAFYA :**

*Keşfü'z-zunûn*, I, 478; Bursalı Mehmed Tâhir, *Aydın Vilâyetine Mensub Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihin ve Etubbânun Terâcim-i Ahvâli*, İzmir 1324, s. 65; a.m.lf., *Osmanlı Müellifleri*, I, 255, 343; Asaf Gökbekel – Hikmet Şölen, *Aydın İli Tarihi*, İstanbul 1936, I, 111; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 657; *İzâhu'l-meknûn*, I, 96; II, 158; *Hediyetü'l-'ârifin*, II, 327, 332; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VIII, 269; XI, 182; Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrîsâtındaki Yeri*, İstanbul 1992, s. 143, 166; *Mu'cemü'l-târîhi'l-türâşi'l-İslâmî fî mektebâti'l-'âlem* (haz. Ali Rıza Karabulut – Ahmet Turan Karabulut), Kayseri, ts. (Mektebe Yayınları), V, 3050; *Mu'cemü'l-mahtûtâtü'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâtüli* (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1318-1319.



MUSTAFA ÖNCÜ

**SOFA KÖŞKÜ**

**Topkapı Sarayı'nın dördüncü avlusunda XVIII. yüzyıla ait köşk (bk. TOPKAPI SARAYI).**

**SOFTA**

**Osmanlılar'da medrese talebeleri için kullanılan bir terim.**

Farsça'da "yanmış, tutuşmuş" anlamına gelen *sûhte* kelimesi, Osmanlı devrinde medrese öğrencileri için onların ilim aşkıyla yanmış tutuşmuş olmalarına izâfeten kullanılmıştır. Bu terim zamanla *softa* şeklini almıştır. *Softa* kelimesi, Osmanlılar'da XVI. yüzyılda kullanılmaya başlanmış olup (BA, MD, nr. 3, hk. 17) imparatorluğun sonuna kadar devam etmiştir (*Mir'ât-ı Hakikat*, s. 92-93).

Osmanlı eğitiminde sıbyan mektebini bitiren bir talebe on iki-on beş yaşlarında iken medreseye girerek *softa* olur ve medrese öğrenimi başlardı. *Softalar* "mukaddimât-ı ulûm" (mebânî-i ulûm) denilen Arapça sarf, nahiv, mantık ve âdâbü'l-bahs gibi muhtasarat derslerini okuduktan sonra müderristen aldıkları bazı ders belgesiyle (temesûk) bir üst medreseye devam ederlerdi. Bundan sonra sırasıyla hâşiye-i Tecrîd, miftâh, kırklı ve ellili (hâriç ve dâhil) medreselerdeki öğrenimlerini üç yıl gibi bir sürede tamamlayınca Sahn-ı Semân Medresesi'ne girerek dânişmend olurlardı. Tecrübe sahibi dânişmendler (muîd) aynı zamanda *softalara* ders okuturdu.

*Softaların* tahsil gördükleri medreseler orta dereceli öğretim kurumlarıydı ve bun-

lar Osmanlı coğrafyasında en yaygın olan medreselerdi. Ayrıca Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığı Sahn-ı Semân medreselerine öğrenci yetiştiren sekiz tetimme medresesinin öğrencilerine de softa adı verilmekteydi. Tetimmelerin bir diğer adı olan mûsile-i Sahn softaların eğitim gördükleri medreselerin seviyesini göstermektedir. Mûsile-i Sahn "sahna götüren, ulaştıran" mânasına gelmektedir. Sahn medreseleri yüksek dereceli medreseler olduğuna göre softaların eğitim gördükleri tetimme medreselerini de orta dereceli medreseler olarak görmek mümkündür (Unan, s. 66). Softalar, medreselerin fizikî yapısına göre iki kişilik veya daha fazla gruplar halinde hücrelerde kalırlar, yemeklerini imaretten yerler, dânişmend olunca da oda sahibi olurlardı (*Fâtih Mehmet II. Vakfiyeleri*, I, 257). Ayrıca bütün giderlerinin karşılanması yanında medresenin vakfından harçlık da alırlardı (*Ramazanoğlu Halil Bey Oğlu Piri Paşa Vakfiyesi*, VGMA, nr. 646/4, 8).

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı medreselerinin tecdîcî bir bozulmanın içine girdiği genellikle kabul edilir. Bazı Osmanlı müellifleri, medreselerin kânûn-ı kadîme aykırı uygulamalardan dolayı yavaş yavaş bozulmaya başladığı, bunun hem müderris hem tadrîsat hem de talebelere yansıdığı konusunda birleşir. Bunlara göre medreselerde yüksek seviyeli ulemâ çocuklarına haksız imtiyazların sağlanması, ilmiye yolunda yükselmenin rüşvet ve iltimasla mümkün hale gelmesi (Âlî Mustafa Efendi, s. 80), tadrîsattan aklî ve riyâzî ilimlerin kaldırılması (Kâtib Çelebi, s. 10-11) ve nihayet kapasitenin üzerinde talebenin kabul edilmesi klasik medrese geleceğini bozmuştur (Koçi Bey, s. 10-11). Medreselerin bozulmasında sosyal ve ekonomik etkenlerin de rolü vardı. Özellikle XVI. yüzyılın ikinci yarısına doğru medrese talebeleri arasında büyük bir kargaşa yaşanmaya başlanmıştır.

Aynı dönemde Anadolu'da ve Rumeli'de ortaya çıkan büyük sosyal gerginlik softalara da yansdı. Bozulan ekonomik yapı, genç nüfusta görülen artış bu gerginliği daha da körükledi. Kırsal kesimdeki gençler yatılı ve burslu olan medreselere sığınmadı, medreseler işsiz güçsüzlerin geçim yeri haline geldi. Kapasitenin üstünde öğrenciyle dolan medreselerde eğitim ve öğretimin kalitesi düştü. Bu kargaşa ortamından dolayı uzun süre medreseden dışarı çıkamamak ve mezuniyet sonrası işsiz kalmak talebelerin psikolojisini boza-

rak onları suça itti. Celâfî isyanlarının da etkisiyle gayri memnun bir kısım softa bir araya gelip çeşitli sayıda kişilerden oluşan bölükler halinde çeteler kurdu (BA, MD, nr. 12, hk. 925, 1190, 1216). "Softa şekaveti" denilen bu hareketi Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğulları Selim ve Bayezid'in taht mücadeleleri, Osmanlı-İran ve Avusturya savaşları sebebiyle Celâfîler'le bağlantılı olarak yüzyılın sonuna kadar sürdü (Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, s. 253-281). Bu süreçte âsi softa tâifesi halk üzerinde baskı kurarak köyleri, kasabaları yağmaladı; cer, nezir ve kurban adıyla para (salgın / salma) topladı (BA, MD, nr. 12, hk. 204).

Osmanlı Devleti softa isyanlarını önlemek ve medreseleri islah etmek için pek çok hüküm, ferman ve nizamnâme yayınladı. Medreselerde derslere devam ve derslerde bir müfredatın takip edilmesi bağlamında bir dizi islahat yapıldı (Baltacı, s. 37-42). Ancak softalar XVI. yüzyıldan sonra da başta İstanbul, Bursa ve Edirne gibi daha çok birlikte hareket edebilme imkânını buldukları merkezlerde her fırsatta şehir içi siyasî ve içtimâî hareketlere karışmayı sürdürdü. Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında softaların yapılan reformlara karşı direnmesi sebebiyle "ham softa" deyimi literatüre girmiştir. Bugünkü Türkçe'de softa kelimesiyle bir görüşe, bir inanca körü körüne bağlanan kimse kastedilmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Fâtih Mehmet II. Vakfiyeleri* (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938, I, 257; *Ramazanoğlu Halil Bey Oğlu Piri Paşa Vakfiyesi, 1539-1555*, VGMA, nr. 646/4, 8; Âlî Mustafa Efendi, *Künhü'l-ahbâr II: Fâtih Sultân Mehmed Devri: 1451-1481* (haz. M. Hüdaî Şentürk), Ankara 2003, s. 80; Koçi Bey, *Risâle*, London 1277, s. 10-11; Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak*, İstanbul 1306, s. 9-11; Cevdet, *Târih*, I, 109; *Mir'ât-ı Hakikat* (Miroğlu), s. 92-93; Ahmed Refik [Altınay], *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı*, İstanbul 1333, s. 50-51; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 12-13; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 37-42; Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celâfî İsyânları*, İstanbul 1995, s. 253-281; a.m.f., "Türkiye Tarihinde İçtimâî Buhranlar Serisinden: Medreseli İsyânları", *İFM*, XI/1-4 (1950), s. 361-387; Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Ankara 2003, s. 66; Tahsin Yazıcı, "Softa", *İA*, X, 735-736; C. E. Bosworth, "Softa", *EL<sup>2</sup>* (ing.), IX, 702.



MUSTAFA ALKAN

#### SOFU

(bk. SÜFÎ).

#### SOFULAR CAMİİ

(bk. DÂRÜLHADİS CAMİİ).

#### SOFUOĞLU, Mehmet

(1923-1987)

Tefsir hocası,

*Şahîh-i Buḥârî ve Şahîh-i Müslim*  
mütercimi.

Aydın'ın Nazilli ilçesinde doğdu. Babası Molla Ali, annesi Esma Hanım'dır. İlk öğrenimini Nazilli'de bitirdi, 1947'de Afyon Lisesi'nden mezun oldu. Kendi gayretiyle Kur'an ve Arapça derslerine devam etti. Nazilli'de Hâfız Osman Efendi'den tecvid dersleri aldı. Ayrıca Ârif Efendi'den emsile, Tavaslı Tâhir Efendi'den *el-<sup>c</sup>Avâmil* ve *İzhâr*'ı okudu. Askerlik görevini yedek subay olarak yaptıktan sonra 1949 yılında yeni açılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne kaydoldu. 1953'te burayı bitirince İstanbul İmam-Hatip Okulu meslek dersleri öğretmenliğine tayin edildi. İstanbul'da ilim adamlarından faydalanma imkânı bulan Sofuoğlu, Hasan Basri Çantay'dan Arap edebiyatı ve Arapça'dan Türkçe'ye tercüme teknikleri konusunda ders aldı. Millî Eğitim Bakanlığı'ndan izinli olarak 1956 yılında Bağdat'a gitti, Edebiyat Fakültesi'nde (Külliyetü'l-âdâb ve'l-ulûm) Arapça derslerine devam etti. Bağdat'ta Ebû Şâkir Muhammed Fuâd el-Âlûsî'den *Şahîh-i Müslim*'i okudu. 1957'de hac görevini yerine getirdi. 1958'de İstanbul İmam-Hatip Okulu'ndaki görevine döndü. 1961'de İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü tefsir öğretmenliğine tayin edildi. 1966-1970 yıllarında burada müdür yardımcısı olarak da görev yapan Mehmet Sofuoğlu kendi isteğiyle emekliye ayrıldığı 1983 yılına kadar fakülteye dönüşen kurumda tefsir hocalığına devam etti. Kısa bir süre hadis derslerine de girdi. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki hocalığı boyunca metin olarak *Celâleyn* ve Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'ini okuttu. Her yıl bir bölümünü ders programına almak suretiyle *Celâleyn* tefsirinin tamamını üç defa okuttuğunu otobiyografisinde kaydetmektedir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin hazırlık çalışmalarında bulunan ve halen mesai veren pek çok ilim adamı, araştırmacı ve yardımcı eleman onun öğrencisi olmuştur. Mehmet Sofuoğlu 10 Mayıs 1987'de vefat etti; cenaze namazı görev yaptığı Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Camii'nde kılınıktan sonra Ka-



Mehmet Sofuoğlu sınıfta öğrencileriyle

racaahmet Mezarlığı'na defnedildi. 1952 yılında Nazilli'de Mürşide Hanım'la evlenen Sofuoğlu'nun üç kızı olmuştur.

Mehmet Sofuoğlu derslerine vaktinde girer ve hiç oyalanmadan derse başlardı. Derslerindeki ciddiyet ve heyecanı öğrenciler üzerindeki saygınlığını arttırır ve derslerinin dikkatle takip edilmesini sağlardı. Hoca, *Celâleyn* ve Beyzâvî tefsirlerinin şerh ve hâşiyelerini mutlaka inceler, bu eserlerdeki bilgilerle dersi zenginleştirirdi. Hayatını Kur'an-ı Kerim'in dilini ve muhtevasını öğretmeye, hadisin temel kitaplarını tercüme etmeye vakfeden Sofuoğlu, İslâm'ın bu iki ana kaynağının sunduğu mesajlara samimiyetle bağlıydı. Asr-ı saâdet Müslümanlığını rehber ediniyor, muhafazakâr Selef akidesine bağlı bulunuyordu. Kitaplarının önsöz ve hâtimelerinde yer alan dua ve niyazları iç dünyasının zenginliğine işaret etmektedir.

**Eserleri.** 1. *Tefsir Dersleri*. İmam-Hatip okullarının lise kısmı için ders kitabı olarak yazılmış üç ayrı eser olup (V, VI, VII) Millî Eğitim Bakanlığı'nca birçok defa basılmıştır (1961-1962). VII. kitabın sonunda Hz. Peygamber'in tefsire dair bazı hadislerinin ardından İbn Abbas'tan Muhammed Abduh'a kadar on üç müellifin tefsirinden kısa örnekler verilmiştir (s. 92-105). 2. *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*. Sofuoğlu kitabın önsözünde, Bağdat'ta bulunduğu sırada Iraklı âlim Ebû Şâkir Muhammed Fuâd el-Âlûsî'den okuduğu *Şahîh-i Müslim*'i tercüme etmeye karar verdiğini belirtir. Mütercim eserin başına koyduğu yetmiş sayfalık girişte hadisin önemi, İmam Müslim'in biyografisi ve *Şahîh-i Müslim*'in özellikleri hakkında bilgi aktarmış, isnad ve metinden hiçbir çıkarma yapmadan kitabın metnini vermiş, tercümesini yapmıştır (I-VIII, İstanbul 1967-1970, 1974-1980). 3. *Kur'an'ın Faziletleri*. Ebû'l-

Fidâ İbn Kesîr'in *Fezâ'ilü'l-Kur'an* adlı eserinin tercümesidir (İstanbul 1978). 4. *el-Fevzül-kebir fi usûlî't-tefsîr*. Şah Veliyullah ed-Dihlevî'ye ait eserin tercümesi olup yer yer dipnotları, bazı âyetlerle tefsir örneklerinin orijinal metinlerini içermektedir (İstanbul 1980). 5. *Tefsire Giriş*. Müellifin Yüksek İslâm Enstitüsü'nde okuttuğu tefsir dersleri için hazırladığı bir eser olup Kur'an ilimleri, tefsir usulü ve tefsir tarihinden oluşan üç bölüm halinde düzenlenmiştir (İstanbul 1981). 6. *Tefsir Özeti*. Abdurrahman es-Sa'dî'nin Arapça eserinin tercüme, tahkik ve hâşiyelendirilmesidir. 7. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. Sofuoğlu, *Şahîh-i Buhârî*'yi Kur'an-ı Kerim'den sonra en sahih eser olması ve bazı muhtasarlarının dışında tam tercümesinin bulunmaması sebebiyle tercüme ettiğini söyler (I, 19, 33). Kitap, üç yıl kadar süren hazırlık çalışmalarıyla birlikte 1970'ten itibaren on dört yılda tamamlanmıştır (XVI, 7444). Tercümede I. cildin başında yer alan kısımda (s. 23-138) *Şahîh-i Buhârî*'nin önemi, tercümede takip edilen yöntem, Buhârî'nin hal tercümesi, *Şahîh*'inin özellikleri ve üzerinde yapılan çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. Her cildin sonuna eserin kitap ve bab tertibine göre fihrist konulmuş, son cildin bitiminde ise bütün ciltlerin fihristleri bir araya getirilmiştir (İstanbul I-XVI, 1987-1989).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Sahîh-i Müslim ve Tercemesi* (trc. Mehmet Sofuoğlu), İstanbul 1974, tercüme edenin önsözü, I, s. VII; *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi* (trc. Mehmet Sofuoğlu), İstanbul 1989, I, 19, 33; XVI, 7441-7448 (kendi ifadesiyle hal tercümesi); Veli Ertan – Hasan Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi, Din Müesseseleri ve Din Âlimleri*, İstanbul 1976, s. 147-148; Ahmet Coşkun, *Sohbetler ve Hatıralar*, İstanbul 2007, s. 506-509; A. Turan Aslan, "Sofuoğlu Hocanın Ardından", *İslâm Mecmuası*, sy. 47, İstanbul 1987, s. 61.



MUHAMMED EROĞLU

## SOFYA

Bulgaristan'ın başşehri.

Balkan yarımadasında, etrafı dağlarla çevrili Sofya ovasının güney kısmında Vitoşa (Vitoş) dağı eteklerinde denizden yaklaşık 550 m. yükseklikte yer alır. İlk sakinlerinin Serdi adlı Trakyalı bir kabile olmasından dolayı önce Serdnopolis, Roma devrinde Serdica, milâttan sonra II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ulpia Serdica, Bizans devrinde Triadica, IX. yüzyıldan sonra Bulgarca Sredec, İdrîsî'de Atralissa diye anılır. XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Saint Sophia Kilisesi'nin adından dolayı Sofia ve Osmanlı döneminde Sofya şeklinde geçer.

Doğudan batıya doğru İstanbul ile Orta Avrupa ve kuzeyden güneye doğru Tuna nehri üzerindeki Vidin ile Selânik arasında ana yol üzerinde yer alan Sofya'nın yerleşim tarihi yedi bin yıl öncesine kadar gider. Şehirde ve çevresinde Neolitik, Kalkolitik ve Bronz çağlarına ait tarihî kalıntılara rastlanır. Şehir milâttan sonra I. yüzyılın ilk çeyreğinde Romalılar'ın idaresine girdi. Bu dönemde "theme" adıyla bilinen idarî bir bölgenin merkezi oldu. Bu idarî bölge daha sonra Trak ve İç Dakya eyaletlerini de içine aldı. 809 yılında uzun bir kuşatmanın ardından Han Krum tarafından zaptedilen ve Bulgar Devleti'ne dahil edilen Sofya 1380'li yılların başında Osmanlı idaresine girdi. Buranın 785'te (1383) I. Murad'ın Rumeli'deki seferi sırasında fethedildiği ileri sürülür (*DİA*, XXXI, 160). Şehrin erken Osmanlı dönemi hakkında fazla bilgi yoktur. 1443'te János Hunyadi'nin Osmanlılar'a karşı harekâtı sırasında *Gazavatnâme*'ye göre Macarlar için askerî bir üs olmaması amacıyla ve II. Murad'ın emriyle şehir yakılıp tahrip edildi. Ardından II. Murad'ın bu kararından dolayı pişmanlık duyduğu da belirtilir (*Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehmed Hân*, s. 15-16). Bundan sonraki dönemde yeniden toparlanan şehir için XVI. yüzyıl Osmanlı kayıtlarında "saâdetlü Sofya" ifadesi geçer. XVII ve XVIII. yüzyıllarda şehirde önemli bir olay olmadı. Ancak Sofya, 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşı sırasında kısa süre de olsa Ruslar tarafından işgal edildi. Bu işgal şehrin sakinleri arasında derin bir etki bıraktı. 1831 ve 1832'de Buşatlı Mustafa Paşa, Ali Bey ve Kara Feyzoğlu gibi isyancıların saldırılarına uğradı. XIX. yüzyılın ortalarından sonra başlayan ve giderek yoğunlaşan Osmanlı-Rus savaşlarından etkilenmeye başladı.



Balkanlar'da ana yol (sağ kol) üzerinde yer alan Sofya XV. yüzyılın ortalarına doğru idarî bakımdan Rumeli eyaletinin merkezi oldu. Sofya'nın merkez haline gelmesinde Macarlar'ın 1442-1443 yıllarındaki karşı harekâtının önemli rolü vardır. Böylece şehir bölgede sosyal, ekonomik ve askerî bakımdan merkezî bir rol oynamaya başladı. Batıya doğru sefere çıkan Osmanlı ordusu için hem önemli bir menzil noktası hem de sefer iâşesinin ve sefer hizmetinde görevlendirilen orducu esnafının temin edildiği ana merkezlerden biri haline geldi. Sofya'nın merkez olduğu eyaletin 1530'da yirmi yedi sancağı mevcuttu. Bu sayı XVII. yüzyılın ilk yarısında on altı iken XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde on dört idi. Eyaletin en yüksek idarecisi olan beylerbeyinin Sofya'da oturmasından dolayı eyalete bağlı olan sancaklar arasında Sofya "livâ-i paşa" olarak anılmaktaydı. XVI. yüzyılda Sofya'nın mahalleleri içinde Beylerbeyi adlı bir mahallenin bulunması beylerbeyinin burada oturduğunun işareti olmalıdır.

Sofya aynı zamanda bir kaza merkezi idi. Sofya'da görev yapan kadılar, sancağa bağlı diğer kazaların kadılarına göre derece bakımından daha üst seviyede sayılırdı. Aynı zamanda bir metropolitlik merkezi olan Sofya, XVIII. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı Devleti'nin sadece Rumeli eyaletinin değil Avrupa topraklarının ana merkezi olarak da öne çıktı. Ancak bu yüzyılda Rumeli beylerbeyilik makamının önce geçici, 1835'ten itibaren sürekli biçimde Manastır'a nakledilmesiyle bu özelliğini kaybetti. XIX. yüzyılın ortalarındaki Kırım savaşıyla birlikte etkilenen Sofya, 1864'te sınırları itibarıyla hemen hemen bugünkü Bulgaristan'ı içine alacak şekilde teşkil edilen ve merkezi Rusçuk olan Tuna vilâyetinin bir sancak merkezi haline getirildi. Şehir ve civarı, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı esnasında Ruslar'ın işgal ettiği Tuna ve Dobruca tarafından gelen müslüman muhacirlerin akınına uğradı. Bu bağlamda 23 Eylül 1877 tarihi itibarıyla Tuna yönünden gelen 40.000'den fazla muhacir Sofya ve civarına yerleştirildi. Muhacirlerin Sofya'da yığılması üzerine Ruslar şehri kuşattı. Bu yüzden Sofya halkı ve muhacirlerin önemli bir kısmı şehri terketmek zorunda kaldı. Türk nüfusunun şehri terketmesinden sonra Rus kuvvetlerinin işgaline uğrayan (3 Ocak 1878) Sofya 1879'da Bulgar Prensiği'nin ve 1908'de Bulgar Krallığı'nın başşehri oldu.

Eski bir yerleşim yeri olan Sofya etrafı surlarla çevrili kale-şehir özelliğinde bir

yerdi. Osmanlı idaresine girdikten sonra fizikî ve sosyal yapı bakımından gelişme ve şehirleşme sürecine girdi ve zamanla surların dışına taşdı, daha çok enlemesine doğru yayılmaya başladı. Nitekim 1553'te şehre gelen Alman seyyahı Hans Dernschwam şehrin sur ve tahkiminin olmadığını yazar. Verileri 1520'li yılların ortalarına ait olan ve 1530'da tanzim edilen tahrir defterine göre şehri fizikî bakımdan şekillendiren on sekizi müslüman, on dördü gayri müslim toplam otuz iki mahallesi vardı. Müslüman mahallelerinden Alaca Mescidi, Pazar Mescidi, Saruhan Mescidi, Hacı Hamza Mescidi, Hacı Yahşi Mescidi ve Köhne Mescid gibi adlarla bilinen pek çok mahalle bu mescidler etrafında oluşmuştu. Ayrıca müslüman mahallelerinden dokuzu, "mahalle-i Kara Dânişmend maa cemâat-i akıncıyan" örneğinde olduğu gibi buralarda ikamet eden akıncılarla birlikte anılmaktaydı. Bunun yanında gayri müslimlere ait iki mahalle doğrudan Ulakçıyan adıyla, bir mahalle ise hem kendi adı hem de Ulakçıyan nisbesiyle beraber bilinmekteydi. Bu durum, Sofya'da mahallelerin teşkilinde mescid veya cami gibi dinî ve sosyal tesisler yanında akıncıların ve ulakların da önemli bir rol oynadığını gösterir.

951'de (1544) şehirdeki mahalle sayısı kırk iki idi. Bu durum 1520-1544 yılları arasında şehrin fizikî açıdan daha da geliştiğinin işaretidir. Bu mahallelerden yirmi yedisi müslüman, on biri hıristiyan, üçü yahudi, biri de Frenk diye bilinen tüccarlara aitti. Müslüman mahallelerinden sekizi, "mahalle-i Mescid-i Hacı Mûsâ tâbi-i mahalle-i Kassâbân" örneğinde olduğu gibi bir mahalleye bağlı idi ve genellikle bir mescid, nâdiren de bir cami etrafında teşkil edilmişti. Bunun yanında birçok mahalle bir mahallenin teşkilinde önemli rol oynayan mescid adlarıyla anılmaktaydı. Ayrıca bazı mahalleler, 1530 tarihli defterde görüldüğü gibi akıncıların oturmasından dolayı bu toplumun adıyla birlikte geçmekteydi. Bunun yanında hıristiyan mahallelerinin bir kısmı dinî liderlerin adını (Pop Miloş, Pop Pepo, Pop Mani, Pop Zlavlav vb.) taşımaktaydı. Birkaç mahalle Pepo Papucî, Dragan Papucî örneğinde olduğu gibi meslek dallarında uzman kimselelerin adlarıyla biliniyordu. Üç yahudi mahallesinden birinin eski sakinlerince, diğerlerinin İstanbul ve Selânik'ten gelenlerce kurulduğu anlaşılmaktadır. Frenk adıyla görülen topluluk ise gerçekte Dubrovnikli olan ve ticarî amaçla Sofya'ya gelen kimselelerdi.

977'de (1570) şehrin toplam kırk bir mahallesi vardı. Bu mahallelerin yirmi üçü müslümanlara, on dördü hıristiyanlara ve dördü yahudilere aitti. Müslüman mahallelerinden on beşi dinî ve sosyal tesislerin, sekizi mescid ve kişi adlarıyla birlikte kaydedilmişti (mahalle-i Mescid-i Kara Dânişmend maa Mescid-i Hacı Alagöz, mahalle-i Mescid-i Saruhan maa Mescid-i Şehreküstü ve Mescid-i Hatib ve Hacı Dâvud gibi). Üç mahalle ise Hacı Hamza adıyla bilinen mahalleye bağlıydı. Bu durum muhtemelen Hacı Hamza mahallesinin fizikî gelişmesiyle bağlantılıydı. Bu tarihte müslüman mahallelerinde görülen önemli özelliklerden biri artık akıncıların adlarını taşıyan mahallelere rastlanmamasıdır. Şehirde yerleşmiş olan yahudi toplumu ise geldikleri yerlerin (Alaman, Kostantiye, Selânik) adlarıyla bilinmekteydi.

Sofya'nın XVI. yüzyıldaki fizikî yapısı, XVII ve XVIII. yüzyıllarda çok fazla bir değişime uğramadan devam etmiş olmalıdır. Evliya Çelebi, muhtemelen XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait resmî kayıtlardan hareketle mahalle sayısını kırk bir olarak belirtmiş, mahallelerden bir kısmının adını vermiştir (Bana / İlica, Çelebi, Gül Camii, Mehmed Paşa, Siyavuş Paşa ve İmaret mahalleleri). Ayrıca şehirde bir bedestenden ve birçok handan, kervansaraydan söz eder. Bunların içinde iki yahudi hanı vardır. Yine şehirdeki sarayları anlatır, bazı önemli camileri açıklar (Gül Camii, Câmî-i Atîk veya Koca Mahmud Paşa, Koca Derviş Mehmed Paşa Camii, Kurşunlu Cami, Molla Efendi Camii, Eski Siyavuş Paşa Camii). Şehrin XIX. yüzyıldaki tabii âfetlerden ve savaşlardan etkilendiği anlaşılmaktadır. 1818 ve 1858 yıllarında meydana gelen şiddetli depremler pek çok can ve mal kaybına yol açtı, ayrıca 1828-1829 ve 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşları sırasında fizikî yapısı değişecek ölçüde tahribata uğradı.

Sofya'nın merkezinde yer aldığı bölge, Osmanlılar'ın idaresine girdiği erken dönemlerden itibaren özellikle Anadolu'nun orta ve batı bölgelerinden yoğun bir Türk ve müslüman nüfusun iskânına sahne oldu. Şehrin bu dönemlerdeki nüfusuna dair kesin bilgi olmamasına rağmen buradaki müslüman nüfusun yerli halkın İslâmlaşmasıyla değil (*EI<sup>2</sup>* [İng.], IX, 703) Anadolu'dan bölgeye yapılan Türk ve müslüman halkın göçü sonucu oluştuğu anlaşılmaktadır. Sofya'nın mahalleleri arasında Saruhan ve Karahisârî gibi mahallelere rastlanması, 1570 gibi geç bir tarihte şehrin sakinleri arasında üç hânenin Anado-

lulu ve birer hânenin Acem ve Karamanlı olarak görünmesi, şehrin Anadolu'dan nüfus akınına sahne olduğunun en belirgin izleri olarak diğer nüfusun menşei hakkında ipucu sağlar. Bu hususlar çerçevesinde 1530'da şehirde yaklaşık 5600 kişi yaşıyordu (794 hâne, 113 mücerret müslüman; 263 hâne, kırk bive, on dokuz mücerret gayri müslim). Bu nüfus ترکیbiyle Sofya klasik bir Osmanlı şehri özelliği kazanmıştır. Toplam nüfusun yaklaşık % 73'ü müslüman, % 27'si gayri müslimdi. Müslüman nüfusu içinde elli yedi hâne akıncı, gayri müslim nüfusu içinde yirmi üç hâne ulak hizmetiyle yükümlüydü. Hemen hemen her mahallenin sakinleri arasında görülen akıncıların muhtemelen erken dönemlerdeki önemlerini kaybetmeleri sonucunda şehirde oturmaya başladıklarını düşünmek mümkündür. Ulaklar ise Sofya'nın İstanbul ve Avrupa'yı birbirine bağlayan ana yol üzerinde bulunmasından dolayı taşımacılıkta önemli görev üstlenen kimseler olmalıdır.

Şehrin nüfusu yirmi yıl kadar sonra (1544) 600 kişilik bir artışla 7200 dolayına ulaştı (1151 hâne, 152 mücerret müslüman; 168 hâne, beş bive gayri müslim; otuz altı hâne Frenk ve elli iki hâne yahudi). Bu toplam nüfusun % 82'si müslüman, % 12'si gayri müslim, % 3,5'u yahudi ve % 2,5'u Frenk idi. Müslüman nüfus içinde 151 hâne, gayri müslim nüfus içinde dokuz hâne akıncı statüsünü koruyordu. Akıncı olanların adlarının yanına bakkal, kasap, kürkçü, saraç, tâcir, abacı, bezzâz gibi meslek dallarının yazılması, onların artık asıl statülerini kaybettiklerinin ve ticaretle uğraşmaya başladıklarının işaretidir. Ayrıca müslüman nüfusun 132, yahudi nüfusun otuz bir, Frenk nüfusun tamamı olan otuz altı hânesi "der-kirâ" (kıracı) adı altında kaydedilmişti. Önemli bir kısmı ticaretle uğraşan bu kimseler şehirdeki evlerde veya vakıf binalarında kıracı olarak oturmuş olmalıdır. 1554'te Sofya'ya ulaşan elçi Busbeke, şehrin yerli ve yabancı pek çok kimseyi bünyesi içinde barındırdığını ve oldukça büyük olduğunu belirtir.

1570'te şehrin nüfusu küçük bir düşüşle 6900 civarında kaldı (861 hâne, on bir mücerret müslüman; 368 hâne, yirmi yedi bive, üç mücerret gayri müslim; doksan hâne yahudi ve otuz hâne Frenk). Bu nüfusun % 73'ü müslüman, % 19'u gayri müslim, % 6'sı yahudi ve % 2'si Frenk idi. 1540 yılına göre nüfusta bir düşüşün olmasının sebepleri kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bir önceki tahrir göre

asıl dikkati çeken durum özellikle gayri müslim nüfusta tesbit edilen yükseliştir. Bu durum, şehrin çevreden nüfus çekmesinin bir sonucu olduğu gibi sistemli bir İslâmlaşmanın varlığı tezini de çürütür. Bu tarihte şehirdeki müslüman vergi nüfusundan kırk hâne akıncı, altmış sekiz hâne celep, elli sekiz hâne "der-hâne-i zen", otuz bir hâne kıracı statüsünde idi. Gayri müslim nüfusun yirmi dördü doğancı ve on ikisi Çingene idi. "Der-hâne-i zen" adı altında rastlanan hâne sahiplerinin durumu tam olarak bilinmemekle birlikte bu kimselerin kocası ölen ve evlerini kiraya veren kadınlar olduğu düşünülebilir.

1578 Haziranında Sofya'yı gören Stephan Gerlach şehrin geniş bir alana yayılmış olduğunu, çok sayıda Raguzalı'nın ve 300'ü aşkın yahudinin burada yaşadığını, Rumlar'la Bulgarlar'ın aynı kiliseye gittiklerini, şehirde on iki kilise bulunduğunu, küçük bir bedestenin de yer aldığını nakleder; müslüman sivil halkla ilgili herhangibir bilgi vermez (*Türkiye Günlüğü*, II, 836-837). 1587'de Reinhold Lubenau ise burayı güzel, büyük ve eski bir şehir olarak tanımlar. Sofya, XVI. yüzyılın sonlarına doğru yeniden nüfus bakımından kalkınarak 1544'teki nüfusuna ulaştı (7200 civarında nüfus, 1017 hâne müslüman, 257 hâne gayri müslim, 127 hâne yahudi ve otuz yedi hâne Çingene). Petar Bogdan'a göre şehirde 1640'ta 30.000 müslüman, 25.000 Ortodoks hıristiyan, 15.000 yahudi ve 1600 Ermeni yaşıyordu. Nüfusa dair verilen bu rakamların çok abartılı olduğu açıktır. Bununla beraber şehrin nüfusunun giderek bir artış içinde olduğu ve özellikle çevreden nüfus çektiği söylenebilir. XVIII. yüzyılda 70.000 nüfusa sahip olan Sofya'nın XIX. yüzyıl başlarında nüfusunun 45-50.000 civarında olduğu anlaşılmaktadır. 1872-1873 salnâmelerine göre şehirde 3065 hâne müslüman ve 1737 hâne gayri müslim vardı (15.000 kişi).

Sofya'nın hem Rumeli eyaletinin merkez sancağı hem de sancağın merkezi durumunda olması sebebiyle pek çok idarî, dinî görevliyle vakıf görevlisi şehirde vazife yapmaktaydı. 1544'te şehirde beylerbeyi ve kadından başka imam, müezzin, ases, ser-asesân, câbî, emin, nâib, kâtip, muhızır, mütevellî, kethüdâ, zaîm ve muhasıl gibi adlarla bilinen 160 civarında görevlinin olduğu tesbit edilmektedir. Evliya Çelebi, XVII. yüzyıl ortalarında Sofya'da ikamet eden Osmanlı memurları arasında kadî, muhızırbaşı, muhtesib, pazarbaşı, molâ, nakîbüleşraf, sipahiler kethüdâsı, yeniçeri serdarı gibi görevlileri anar.

XII. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar daha ziyade ticaret ve el sanatlarında bir gelişme gösteren Sofya bunu özellikle Osmanlı idaresine girdikten sonra da sürdürdü. Bu gelişmenin en önemli sebebi, Sofya'nın Balkan bölgesinde ve Orta Avrupa'dan gelen ana yol üzerinde hem önemli bir ara durak hem de menzil güzergâhı olması ve buna bağlı olarak özellikle başşehir İstanbul'un et ve pirinç ihtiyacının sağlandığı depo haline gelmesiydi. Şehrin bu gelişmesinde bedesten, han ve dükkân gibi pek çok tesisin vakıflarca kurulmasının veya desteklenmesinin de rolü vardır. Ticarî ve ekonomik hareketliliğin göstergesi olarak 1544'te şehirde en az 955, 1570'te 822 dükkân ve bir bedesten mevcuttu. Şehirdeki toplam tâcir sayısı 1544'te elli beştir. Bunların yirmi ikisi müslüman, yirmi dördü yahudi ve yedisi Frenk idi. Müslüman olan tâcirlerin on beşi "tâcir-i bezzâzistan" diye kaydedilmişti. Ayrıca şehirde 1544'te 165 ve 1570'te 102 meyhanenin olduğu tesbit edilmiştir. Bu meyhaneler, ana yol üzerinde bulunan Sofya'nın yabancı ticaret erbabı ile misafirlerin uğrak yeri olduğuna işaret etmektedir.

Osmanlı döneminde çeşitli dallardaki esnaf zümresini bünyesinde barındıran bir Osmanlı şehri özelliğinde olan Sofya'da XVI. yüzyılda 100'den çok farklı meslek dalı vardı. Bu dallar daha ziyade gıda, tekstil ve metal ürünleriyle dericilik, inşaat malzemeleri, itriyat gibi alanlarda yoğunlaşmıştı. 1544 ve 1570 yıllarında şehirde ekmekçi, kasap, balıkçı, börekçi, çörekçi, başçı, bostancı, bozacı, helvacı, macuncu, şerbetçi, tuzcu ve yağ satıcısı gibi en az yirmi altı çeşit meslek mevcuttu. 1544'te bu mesleklerle uğraşanların 126'sı müslüman ve dokuzu gayri müslim iken 1570'te yetmiş ikisi müslüman, yirmi biri gayri müslimdi. Şehirdeki bir diğer önemli meslek grubunu abacı, bezci, bezzâz, cüllâh, gazzâz, hayyât, takyeci, hallaç, çuhacı ve boyacı gibi adlarla bilinen yün ve dokumacılıkla uğraşanlar teşkil etmekteydi. 1544'te 230'u müslüman, yirmi dokuzu gayri müslim, beşi yahudi ve onu Frenk olmak üzere toplam 274 kişi bu alanda faaliyet göstermekteydi. Bir diğer önemli meslek grubunu debbâğ, saraç, kürkçü, çizmecî ve papuççu gibi adlar altında deriden çeşitli giyim eşyaları yapanlar meydana getirmekteydi. XVI. yüzyılda Sofya'yı ziyaret eden seyyahlar, Sofya'da yapılan silâhlarla birlikte özellikle deriden imal edilen çeşitli ürünlere dikkati çeker. 1540'ta bu mesleklerle uğraşanların sayısı toplam 390 kişi idi (318'i müslüman, yetmiş ikisi gayri

müslim). 1544'te bu sayının yetmiş üçü ve 1570'te altmış altısı debbâğ idi. Bu durum diğer pek çok Anadolu şehrinde olduğu gibi dericilikte şehrin bir hayli geliştiğini gösterir. Ham ve işlenmiş deriler hem mahallî ihtiyaçları karşılamakta hem de başta Dubrovnik ve İtalyan şehirleri olmak üzere dış pazarlara gönderilmekteydi. 1544'te şehirde otuz altı ve 1570'te otuz Dubrovnikli tüccarın yer alması bu durumun bir tezahürü olmalıdır. Sofya'da üretilen deri ve deri mâmullerine dış pazarlarda yoğun bir talebin olması bazan iç pazardaki ihtiyaçların karşılanamamasına yol açmaktaydı. Bu bakımdan iç ihtiyaçlar ve talepler karşılanmadan deri ve deri ürünlerinin satılmaması yolunda merkezden fermanlar çıktığı dikkati çekmektedir. Şehirdeki bir başka meslek grubunu demir ve demircilikle ilgili yirmi çeşit meslekle uğraşanlar meydana getirmekteydi. 1540'ta bunların toplam sayısı doksan dört (yetmiş altısı müslüman, on altısı gayri müslim, biri yahudi, biri Frenk), 1570'te kırk sekizdi (kırk beşi müslüman, üçü gayri müslim). Bu meslek içinde en önemli grubu 1544'te otuz beş ve 1570'te on altı müslümanla nalbantlar oluşturmuyordu. Bunun sebebi Sofya'nın önemli bir yol kavşağında yer alması, ulakların sayısının fazla olması ve buna bağlı olarak ulaşım ve nakliyatta atların yaygın biçimde kullanılmasıydı. Ayrıca demirci, kazancı, kıncı, misvar, çıkırıkçı, okçu ve nalçacı gibi mesleklerle uğraşanlar, kıymetli maddenleri işleyenler ve satanlar (zergar, kuyumcu ve sarraf), mimar, neccâr, dülgar, taşçı ve bennâ gibi adlar altında inşaat ve inşaat malzemeleriyle uğraşanlar mevcuttu. Diğer küçük meslek grupları içinde atar, hamamcı, sabuncu, dellâk, esirci, güreşçi, cerrah, çerççi, berber, çömlekçi ve mumcular bulunmaktaydı.

İdarî bir merkez olarak yükselen Sofya aynı zamanda önemli kültür merkezi özelliğini taşıyordu. Sofya birçok şair, yazar ve din bilgininin ya doğduğu ya da uzun süre yaşadığı bir şehir oldu. Bunlar arasında şair Ahmed Hâdî'yi, Abdi Efendi'yi, uzun müddet şehirde kadılık hizmetinde bulunan ve Banyabaşı adında bir cami inşa ettiren Seyfullah Efendi'yi, yine kadılık hizmetini yerine getiren Vezir Sinan'ın oğlu Hekimzâde Subhi'yi, *Tarikatü'l-Halvetiyye* adlı bir eser kaleme alan Halvetiyye şeyhi Sofyalı Bâli Efendi'yi, âlim ve kadı İbrâhim Efendi'yi, Farsça şiirler yazan Mehmed Efendi'yi ve Sofyevî Vâhid Mehmed Çelebi'yi anmak gerekir.

Günümüzde müze olarak kullanılan Mahmud Paşa Camii (1920'den önce)

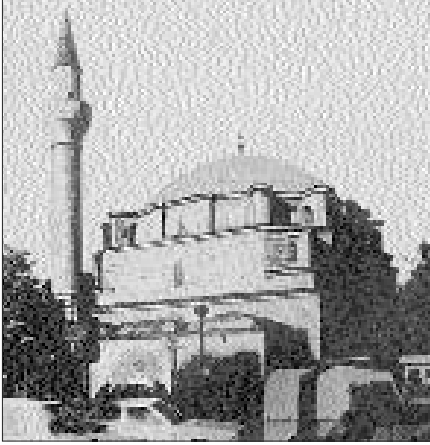


Özellikle Rumeli eyaletinin merkezi olduktan sonra imar faaliyetlerine sahne olan Sofya şehrinde birçok dinî, ticarî ve sosyal eser inşa edilmiştir. Bunlardan en önemlisi, Rumeli Beylerbeyi Mahmud Paşa tarafından muhtemelen 1444-1456 yılları arasında yaptırılan Büyük Camii'dir. Bunu Malkoçoğulları'ndan Beylerbeyi Yahyâ Paşa'nın 1506'da inşa ettirdiği bedesten (bk. BEDESTEN) ve hamam takip eder. Şehrin gelişimini sembolize eden bir diğer eser Sofu Mehmed Paşa'nın yaptırdığı külliye'dir (bk. BOSNALI MEHMED PAŞA CAMİİ). Dönemin büyük mimarı Sinan'a inşa ettirilen bu külliye cami, on altı kubbeli bir medrese, kütüphane, hamam, kervansaray, mektep ve mutfak gibi kısımlardan meydana gelmekteydi. Bu eserlerle birlikte 1544'te şehirde dört cami, otuz bir mescid, üç zâviye, dört hamam, üç kervansaray ve bir bedesten; 1570'te on cami, otuz dört mescid, dört zâviye, yedi hamam, kervansaray ve bir bedesten mevcuttu. Özellikle arşiv belgelerinden yararlanılarak yapılan tesbitler şehirde cami, mescid, medrese, mektep, zâviye, imaret, han, hamam, kervansaray, çeşme gibi vakıf eserlerinin toplam 170 civarında olduğunu göstermekle beraber (Ayverdi, s. 142) 1878 yılında Bulgaristan'ın özerk bir prenslik haline gelmesinden sonra şehrin tanzimi, yeni caddelerin açılması, eski sokakların genişletilmesi gibi sebeplerle pek çok tarihî eser ortadan kalkmış ve çok azı günümüze kadar gelebilmiştir.

Osmanlı idaresinden çıktıktan sonra önce Bulgar Prensiği'nin, ardından Bulgar Krallığı'nın ve daha sonra Bulgaristan'ın merkezi haline gelen Sofya'nın prensliğin 1881'deki ilk sayımına göre toplam nüfusu 20.501 olarak belirlenmişti. Bu nüfusun 535'i Türk, 13.195'i Bulgar, 4146'sı yahudi, 1061'i Ermeni ve 778'i Çingene idi. Bu rakamın gerçek rakamı yansıttığı düşünül-

düğünde 1878'de şehirdeki Türk ve müslüman nüfusun önemli bir kısmının göç ettiği anlaşılır. 1887'de 20.856, 1900'de 46.593, 1920'de 154.025, 1946'da 530.168 nüfusu olan Sofya 2001'de 1.177.577 ve 2006'da 1.203.680 nüfusa sahipti.

Bulgaristan Başmüftülüğü merkezi Sofya'dadır. Bulgaristan başmüftülük teşkilâtı ve bölge müftülükleri için çeşitli din görevlisi, bunun yanında devlet okullarında okutulacak İslâm dersi için öğretmen yetiştiren Yüksek İslâm Enstitüsü, 29 Ekim 1990 tarihinde ilgili bakanlığın kararıyla öncelikle Yarı Yüksek İslâm Enstitüsü olarak açılmış, 9 Mart 1998'de Bulgaristan Bakanlar Kurulu'nun kararıyla Yüksek İslâm Enstitüsü'ne çevrilmiştir. 17 Haziran 1998 tarihinde Türk ve Bulgar diyanetleri arasında yapılan bir protokolle başmüftülük ve başmüftülüğe bağlı olarak eğitim faaliyetlerini sürdüren enstitü ile üç İmam-Hatip Lisesi'nin (Şumnu, Rusçuk ve Mestanlı) çeşitli ihtiyaçları Türkiye Diyanet Vakfı'nca karşılanmaya başlanmıştır. Başmüftülük tarafından aylık bir gazete, Bulgarca ve Türkçe olarak kısıtlı sayıda dinî literatür neşredilmektedir. Bugün Sofya'da tek bir cami (Seyfullah Efendi / Banyabaşı Camii) Osmanlı eseri olarak faaliyettedir. Burası son zamanlarda iyi bir restorasyon geçirmiştir. Mimar Sinan'ın eseri olan Bosnalı Mehmed Paşa Camii ise XIX. yüzyılın sonlarına doğru Sveti Sedmoçislenitsi adıyla kiliseye çevrilmiş, dış mimarisini tamamen gizleyen bir şekle bürünmüştür. Erken Osmanlı devri Türk mimarisini yansıtan Mahmud Paşa Camii bugün Bulgaristan Cumhurbaşkanlığı Sarayı'nın tam karşısında ve şehrin merkezinde bulunmakta olup arkeoloji müzesi yapılmış, iç mimarisi tanınmaz hale gelmiştir. Ayrıca Lozemetz mahallesinde çarşı içinde dükkânların arasına sıkışmış, evvelce Roma duvarı veya Roma perdesi olarak bilinen, 1957-



Sofya'da Seyfullah Efendi (Banyabaşı) Camii

de restore edilen tek cepheden ibaret kalıntı da bir cami veya namazgâh olmalıdır. Sofya'da Knyazevo mahallesinde Bâfi Baba Türbe ve Tekkesi önce yıktırılmış, daha sonra türbenin yerine sembolik bir mezar yaptırılmıştır. Söz konusu mezar günümüzde muhtemelen yıktırılan tekkenin yerine inşa edilen kilisenin avlusunda bulunmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 370, s. 191-192; nr. 236, s. 5-26; nr. 492, s. 10-26; BA, KK, nr. 266, s. 25-30; 6 *Numaralı Mühimme Defteri* (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1995, s. 244-246, hüküm nr. 1255, 1256, 1258; S. Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1577-1578* (ed. Kemal Beydilli, trc. T. Noyan), İstanbul 2007, II, 836-837; *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehmed Hân* (nşr. Halil İnalçık – Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 15-16; H. Dernschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü* (trc. Yaşar Önen), Ankara 1992, s. 33-36; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (Dağlı), III, 222-233; Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-beyân fi Kavânin-i Âli Osmân* (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 116-119; N. Todorov, "The Socio-Economic Life of Sofia in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries", *La ville balkanique sous les ottomans (XV-XIX es.)*, London 1977, s. 1-20; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri IV*, tür.yer.; Machiel Kiel, *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period*, Assen 1985, tür.yer.; a.mlf., "Urban Development in Bulgaria in the Turkish Period: The Place of Turkish Architecture in the Process", *IJTS*, IV/2 (1989), s. 79-158; Nedim İpek, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri (1877-1890)*, Ankara 1994; Fehmeddin Başar, *Osmanlı Eyâlet Tevcihâtü (1717-1730)*, Ankara 1997, s. 36-48; M. Tayyib Gökbilgin, "Kanunî Sultan Süleyman Devri Başlarında Rumeli Eyaleti, Livaları, Şehir ve Kasabaları", *TTK Belleten*, XX/78 (1956), s. 247-285; J. M. Landau, "Bulgarian Studies on the Ottoman Empire and Turkey", *MES*, XIX/1 (1983), s. 119-125; P. Mijatev, "Bulgaristan'daki Osmanlı Anıtları" (trc. Yaşar Yücel), *TTK Belleten*, L/196

(1986), s. 291-313; İlhan Şahin, "XV. ve XVI. Yüzyılda Sofya-Filiba-Eski Zağra ve Tatar Pazarı'nın Nüfus ve İskân Durumu", *TDA*, sy. 48 (1987), s. 249-256; a.mlf. v.dğr., "Turkish Settlements in Rumelia (Bulgaria) in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> Centuries", *IJTS*, IV/2 (1989), s. 23-42; Sadi Bayram, "Bulgaristan'daki Türk Vakıfları ve Vakıf Abideleri", *VD*, sy. 20 (1988), s. 475-478; Yusuf Halaçoğlu, "XVI. Yüzyılda Sosyal, Ekonomik ve Demografik Bakımdan Balkanlarda Bazı Osmanlı Şehirleri", *TTK Belleten*, LIII/207-208 (1989), s. 637-677; Mehmet İpşirli, "Bulgaristan'daki Türk Vakıflarının Durumu (XX. Yüzyıl Başları)", a.e., LIII/207-208 (1989), s. 679-708; M. Akif Erdoğan, "Onaltıncı Yüzyılda Sofya Şehri", *TİD*, XVII/2 (2002), s. 1-15; "Sofia", *Kratka Balgarska Enciklopedija*, Sofia 1967, IV, 587-590; Svetlana Ivanova, "Sofya", *EI<sup>2</sup>* (İng.), IX, 702-706; Halil İnalçık, "Murad I", *DİA*, XXXI, 160.



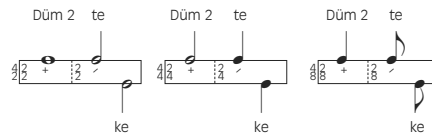
İLHAN ŞAHİN

## SOFYAN

(صوفيان)

### Türk mûsikisi usullerinden.

Kelimenin Arapça "mutasavvıf, tasavvuf ehli" anlamındaki *sûfinin* çoğulu *sûfiyân*-dan geldiği söylenir. Usule bu isim muhtemelen, dinî Türk mûsikisinin gerek camii gerekse tekke mûsikisi formları içerisinde yer alan ilâhilerin bestelenmesinde çokça kullanılmış olmasından verilmiştir. Dört zamanlı ve üç vuruşlu bir küçük usulün adı olan sofyan iki adet iki zamanın veya diğer bir ifadeyle iki nîm-sofyanın birleşmesinden meydana gelmiştir. Bu sebeple de küçük usuller sınıfına dahil olmakla birlikte aynı zamanda birleşik bir usuldür. Bu usulün 4/2'lik, 4/4'lük ve 4/8'lik mertebeleri varsa da 4/4'lük mertebesi çok, 4/8'lik mertebesi az, 4/2'lik mertebesi ise çok az kullanılmıştır. 1. darbı kuvvetli, 2. darbı yarı kuvvetli, 3. darbı zayıf olan sofyan usulü peşrev, şarkı, türkü, bazı saz eserleri yanında büyük çoğunlukla ilâhi ve tevşih gibi dinî formlarda tercih edilmiştir.



Santûri Edhem Efendi'nin rast, şehnaz ve uşşak longaları; Şevki Bey'in, "Emel-i meyl-i vefâ sende de var bende de var" mısraıyla başlayan bayatî, Halit Lemi Atlı'nın, "Andıkça geçen günleri hasretle derinden" mısraıyla başlayan sultâniyegâh, Sadettin Kaynak'ın, "Derman kâr eylemez" mısraıyla başlayan segâh, Yesâri Âsim Ar-

soy'un, "Adalardan bir yâr gelir bizlere" mısraıyla başlayan hicaz şarkıları; "Akşam oldu yine bastı kareler" mısraıyla başlayan hüzzam türkü ve, "Çıkayım gideyim Urumeli'ne" mısraıyla başlayan hüseyinî Rumeli türküsüyle Hâfız Post'un, "Çün sana gönüm mübtelâ düştü" mısraıyla başlayan hüseyinî ilâhisi; Buhûrîzâde Mustafa İtrî'nin, "Mefâtihu'l-Hudâ oldu hilâlin yâ Resûlallah" mısraıyla başlayan rast tevşih; Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin, "Aşkınla cihan beste" mısraıyla başlayan rast, Eyyûbî Mehmed Zekâi Dede'nin, "A sultanım sen var iken ya ben kime yalvarayım" mısraıyla başlayan acem-aşiran, "Mücrimleriz âsileriz yâ rabbi affeyle bizi" mısraıyla başlayan muhayyer-büselik, "Rabûnallahüllezî lâ ilâhe illâ hû" mısraıyla başlayan nevâ şuşulü; Sefer Dal'ın, "Tevhîd et-sin dilimiz" mısraıyla başlayan hüseyinî ilâhileri bu usulle ölçülmüş eserlerden bazılarıdır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Kantemiroğlu, *Kitâbü İlmi'l-mûsikî alâ vec-hi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitâbı* (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 166-167; Abdülbâki Nâsir Dede, *Tedkik ü Tahkik* (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 69; Tanbûri Cemil Bey, *Rehber-i Mûsikî*, İstanbul 1321, s. 20, 41; Suphi Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Mûsikîsi*, İstanbul 1933-40, II, 9-12; IV, 280; Rauf Yekta, *Türk Mûsikîsi*, s. 100; Hüseyin Sâdeddin Arel, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri* (haz. Onur Akdoğan), Ankara 1991, s. 69, 86-87; İsmail Hakkı Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*, İstanbul 2006, s. 617-618; Sâdeddin Heper, "Türk Mûsikîsinde Usuller", *MM*, sy. 344 (1978), s. 10-11.



İSMAİL HAKKI ÖZKAN

## SOĞD

(السنجد، الصند)

### Orta Asya'da yaşamış İrani bir kavim ve yaşadığı bölge.

İsmin aslı Eski Farsça Suguda, Yeni-Avesta Suğda olup Grek kaynaklarında Sogdiao (Sogdiano) şeklinde geçer ve ülkelerine Sogdiana denir. Müslümanlar ise Suğd şeklinde söyledikleri kelimeyi hem İran menşeli bu kavim hem ülke adı olarak kullanmışlardır. Soğd ülkesi, en önemli merkezleri Semerkant ve Buhara olmak üzere Amuderya ile Sırderya arasında yayılan ve günümüzde Özbekistan, Tacikistan, Kırgızistan sınırları içinde kalan coğrafi bölgedir. Soğd kültürü batıda Marginya, kuzeyde Hârizm ve Kızıkum çölü, doğuda Fergana, güneyde Baktriya-Tohâristan ile sınırlanan kesimlerde ve özellikle Zerefşân ve Kaşkaderya ırmakları boyunca gelişmiştir. Sogdiana / es-Suğd terimi tarih içinde, Se-

merkant'ın üstünlüğünü tanıyan bağımsız bir prenslikler konfederasyonunu ifade etmiştir. Orta Farsça dönemi dillerinden biri olan Soğdca ise coğrafi ve siyasi sınırların çok ötesinde, bir ara bütün İpek yolu güzergâhında konuşulan uluslararası bir dil halini almıştır (DİA, XXII, 414-415).

Arkeolojik kazılar, Soğd ülkesindeki ilk yerleşim merkezlerinin milâttan önce 1000-500 yılları arasında kurulmaya başladığını göstermektedir. Bölge önce Persler'in hâkimiyetine girdi, ardından Büyük İskender'in doğu seferini müteakip muhtemelen Baktria kolonisine dahil edildi. Milâttan önce 209'u izleyen yıllarda Büyük Hun İmparatoru Mao-tun'un (Mete) eline geçen ve Hunlar'ın yıkılmasından sonra Yüehihler'in, ilk üç milâdî asırda yine onların kurduğu Kuşan İmparatorluğu'nun, IV. yüzyılın ikinci yarısında Hionitler'in (Kidarit Hunları), V. yüzyılın ortasında Eftalitler'in (Akhunlar) ve 558 yılında Göktürklerin hâkimiyetine giren Soğd bölgesi özellikle Göktürk döneminde Orta Asya'nın ekonomik, siyasi ve kültürel merkezi oldu. Bu dönemde bölge Amuderya ile (Ceyhun) Tanrı dağları arasında kapsıyordu. Soğd tüccarları Göktürk koruması altındaki İpek yolu üzerinde çok etkili hale gelmiş ve Çin'den İtalya'ya kadar uzanan ticareti kontrollerine almışlardı. Soğdca yazılmış olan 582 tarihli Bugut yazıtı Göktürk hükümdarlarından bahsetmektedir. II. Göktürk Hükümdarı Kapgan Kağan (692-716) Çin'de bulunan esir Türkler'le birlikte esir Soğdular'ın da geri gönderilmesini istemişti. Öte yandan son zamanlarda Çin'de yapılan arkeolojik kazılarda ele geçen bulgulara, özellikle görkemli mezar taşlarına göre burada VI-VIII. yüzyıllar arasında zengin bir Soğd tâcirler sınıfı oluşmuştu ve bu tâcirler imtiyazlı bir statü kazanmıştı. Çinliler'e uzaklardan kıymetli mallar temin ediyor ve Çin ordularının Orta Asya'daki iâşelerini karşıyorlardı. Bu arada maaş karşılığı ödenen İpek rulolarını da ucuza alıp yeniden ihraç ediyorlardı.

Soğd bölgesi 87-96 (706-715) yılları arasında Kuteybe b. Müslim tarafından fethedildi. Böylece en önemlileri Semerkant, Buhara, Pencikent, Varahşa, Kobudan, İş-tihan, Maymurg, Keş, Beykend (Bikend) olan Soğd şehirlerinin tamamı Emevî yönetimine girdi ve zaman zaman vuku bulan isyanlara rağmen İslâm hâkimiyeti yavaş yavaş buralara yerleşti. İslâm'ın gelmesinden sonra bölgeden kaçan Soğd kökenli Mani rahiplerinin etkisiyle Uygur Kağanı Böğü 764'te Maniheizm'i kabul etti. Çin'de de yine Soğd etkisiyle Mani dini ya-

yılma imkânı buldu. Uygurlar, İslâmîyet'in bölgeye gelmesinden sonra kaçan Soğdular'ın alfabelerini ve birçok kelimelerini aldılar; Anadolu'da da kullanılan "kent" (kend) kelimesi bunlardan biridir. İslâm öncesinde olduğu gibi İslâm'dan sonra da Soğd tüccarları İpek yolu üzerinde etkili rol oynadılar. Bunlar hakkında hem İslâm hem Çin kaynaklarında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Özellikle Birûnî'nin *el-Âşârü'l-bâkıye*'de anlattıklarından faydalanılmış ve Doğu Türkistan'da Buda, Mani ve Hıristiyan dinlerine ait çok sayıda yazılı metin ortaya çıkmıştır. Ancak İslâmîyet'ten sonra Soğd ülke adının daha dar bir bölgeyi ifade etmeye başladığı görülmektedir. Bölgeyi İslâm dünyasının doğu kesiminin en güzel yeri olarak tanımlayan İstahrî'ye göre Soğd, Buhara'nın doğusundaki Debüsiye'den Semerkant'a kadar uzanan sahaları kapsıyordu; buna bazı kaynaklarda Buhara ve Keş de (Kiş) ilâve edilmiş ve bazan Keş, Soğd'un başşehri olarak gösterilmiştir. Kâşgarlı Mahmud, Soğd adıyla Buhara ile Semerkant arasına işaret etmektedir. *Mücmelü't-tevârih*'te bildirildiğine göre, feodal Soğd şehir beylerine "beg tiğın" denilmekteydi. Bunun yanında "ihşid" kelimesi "prens" veya "hükümdar" anlamında kullanılan bir unvandı.

IX ve X. yüzyıllarda Sâ mânî sınırları içinde kalan Soğd o dönemde kültür ve medeniyet açısından en parlak günlerini yaşadı; özellikle Zenden bölgesinde dokunan ve "zendenî" adı verilen kumaş türüne büyük ilgi duyuldu. Sâ mânîler'in son zamanlarına doğru Mâverâunnehir tamamen Türkleşti, ancak Soğdca XII. yüzyıla kadar bölgede konuşulmaya ve Türkçe'ye kelime vermeye devam etti. Günümüzde yalnız

VI-VII. yüzyıllara ait kilden yapılmış Soğd seyisi ve tüccarını tasvir eden heykelticikler



Yagnubi'de Soğdca'nın bir lehçesi konuşulmakta ve sadece Semerkant dolaylarında Zerefşân ırmağının kollarından Karaderya ile Akderya arasında kalan adaya Yarım (Nimî) Soğd, Akderya'nın kuzeyine de Büyük Soğd denilmektedir.

Soğd sanatı IV-VII. yüzyıllar arasında gelişerek bölgeyi etkisi altına aldı. X. yüzyıla kadar da varlığını korudu. Çok fazla kültürel kaynaktan beslendiği anlaşılan bu sanatta Hint Gupta sonrası, Sâsânî ve Çin'deki Sui ve T'ang hânedanı etkileri hissedilmektedir. Özellikle Pencikent ve Varahşa'da bulunanların dikkat çektiği Soğd eserleri arasında duvar resimleri ve ağaç oymalar ön plana çıkmaktadır. Ağaç heykeller Hint geleneğinin devamı niteliğindedir. Taberî, Kuteybe b. Müslim'in Semerkant'ı ele geçirdiğinde çok sayıda tapınak yıktırıldığını ve bunların Zerdüşti ateş tapınaklarına benzediğini söylemektedir. İslâm ordularının fethinden sonra bölgede iki de Budist manastırının yıkıldığı bilinmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Tarih* (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Nerşahi, *The History of Bukhara* (trc. R. N. Frye), Cambridge 1954, s. 6, 33, 34, 38, 40, 41, 45, 46, 58, 67, 71-73, 83; İbn Havkal, *La configuration de la terre: Kitab Surat al-Ard* (trc. J. H. Kramers – G. Wiet), Beyrut 1964, s. 466, 467, 472, 473, 483, 485-492; *Hudûdü'l-âlem* (Minorsky), s. 55, 63, 73, 95, 113, 118, 225, 234, 235, 304, 374; Birûnî, *el-Âşârü'l-bâkıye 'ani'l-kurûni'l-hâliye* (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, tür.yer.; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VIII, 70-72; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 222-223, 409-410; Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmîyet ve Türkler*, İstanbul 1976, s. 7-42; O. Szemerényi, *Four Old Iranian Ethnic Names: Scythian-Skudra-Sogdian-Saka*, Wien 1980, s. 26-40; V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 3, 120-124, 129, 143, 144, 157, 161-163, 171, 235, 240-245, 256; a.mlf. – [C. E. Bosworth], "al-Sughd", *EP* (ing.), IX, 772-773; Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyaçılanna Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 1988, bk. İndeks; K. Enoki, *Studia Asiatica*, Tokyo 1998, s. 3-21; Osman Aydın, *Fethinden Sâ mânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 107-287, 327, 356; B. Marshak, *Legends, Tales and Fables in the Art of Sogdiana*, New York 2002, tür.yer.; a.mlf., "Türkler ve Soğdlular", *Türkler* (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, s. 170-178; M. Comparetti, "Soğdiyana Tarihine Giriş", a.e., II, 157-169; Ahmet Taşağıl, *Göktürkler*, Ankara 2003, I, 16, 27, 31, 32, 46, 51, 62, 64, 80, 82, 87, 89, 92; III, 23, 24, 29, 52; a.mlf., *Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları*, Ankara 2004, s. 13, 36, 48, 122; E. de la Vaissière, *Sogdian Traders: A History* (trc. J. Ward), Leiden 2005; a.mlf., "İpek Yolu'nun Bilinmeyen Efendileri: Soğdlar" (trc. A. Ufuk Kılıç), *Toplumsal Tarih*, sy. 135, İstanbul 2005, s. 70-75; Tahsin Yazıcı – Mürsel Öztürk, "Iran", *DİA*, XXII, 414-415.



AHMET TAŞAĞIL

## SOHBET (الصحبة)

Sözlükte “kısa bir süre de olsa birlikte olmak” anlamındaki **sohbet** kelimesi “arkadaşlık edip ünsiyet kurmak, bedenle ya da gönülle uzun süre beraberlik hali, dinî veya dünyevî konuların konuşulduğu toplantı” gibi mânalarda kullanılır. Kur’an’da Hz. Ebû Bekir’in Resûl-i Ekrem’in sahibi (arkadaş) olduğundan bahsedilmiştir (et-Tevebe 9/40). Sohbet kelimesinin sözlük anlamı dikkate alınarak Resûlullah’ın sohbetinde bulunan müslümanlar için “ashap” ve “sahâbe” terimleri kullanılmıştır. Hz. Peygamber ashâbını sohbet aracılığıyla bilgilendirip eğittiğinden bu sünneti takip eden âlim ve sûfîler de sohbet halkaları düzenleyerek ilimlerini halka aktarmışlardır. Sohbet, yaygın olarak “şeyhin ya da âlimin sözlerini dinlemek üzere tertip edilen dinî-tasavvufî toplantı” anlamında kullanılır. Gıybet, yalan, iftira, söz taşıma gibi günahlar içermeyen, hoş vakit geçirmek için yapılan ve muhabbet etme, yarenlik etme gibi deyimlerle ifade edilen sohbetlere katılmakta dinen bir sakınca görülmemiştir.

Sohbet terimiyle öncelikle birlikte olma halini (maiyet) kasteden sûfîler Allah’la sohbet, Resûlullah’la sohbet, halkla sohbet, nefisle sohbet ve şeytanla sohbet gibi sohbet türlerinden söz etmişlerdir. Allah ile sohbet Hak ile ünsiyet kurmak, halkla sohbet insanlara karşı samimi olmak, nefisle sohbet ona muhalefet etmek, şeytanla sohbet onunla daima mücadele içerisinde olmak demektir (Serrâc, s. 234; Kuşeyrî, s. 580). Bir başka tasnife göre sohbet üçe ayrılır: Cismanî sohbet, ruhanî sohbet, ilâhî sohbet. Cismanî sohbet yaşayan meşâyihle ülfet edip sözlerinden faydalanmaktır. Tasavvufta sülûk ehlinin çoğunluğu bu tür sohbetlerde bulunur. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Şems-i Tebrîzî, Sadreddin Konevî’nin Muhyiddin İbnü’l-Arabî ile birlikteliği cismanî sohbet vasıtasıyla- dır. Ruhanî sohbet, “vefat etmiş ya da uzak bir beldede bulunan büyük evliyanın ruhanîyetiyle beraber olmak ve onlardan mânen istifade etmek” anlamına gelir. Ancak müridin böyle bir münasebette bulunması için bedenî kesafetten uzaklaşıp mizacını latif hale getirmesi gerekir. Cismanî ve ruhanî sohbe “sohbet-i halkıyye” de denir. İlâhî sohbet vasıtasız bir şekilde Hakk’ın terbiyesine mazhar olmaktır.

İlk zâhid ve sûfîler kendilerini ziyaret eden kimselerle sohbet etmişler, onlara

dinî ve tasavvufî tavsiyelerde bulunmuşlardır. Bu tür sohbetleri yapan üstada sohbet şeyhi denir. Sohbet şeyhi, müridlerin mânevî hallerinden haberdar olan ve sey-rü sülûklerinde tasarrufta bulunan, terbiye ve sülûk şeyhinden farklı olarak kendisine intisap edenleri sadece sohbet aracılığıyla irşad eden kimsedir. Tasavvufta sohbet eğitim ve öğretim yolu olarak kabul edildiğinden mutasavvıf yazarlar eserlerinde sohbetin fazilet ve âdâbına ayrı bir yer ayırmışlardır. Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî’nin sohbeti iki rek’at nâfile namaz kılmaya tercih ettiğini kaydeder (*el-Lüma*, s. 273). Sohbetin temeli Allah sevgisi ve rızasıdır. Maddî ve dünyevî çıkarlar bu tür sohbetlerde akla gelmez. Bazı hadislerde Allah sevgisiyle bir araya gelen ve bu sevgiyle ayrılanların kıyamet günü Hakk’ın özel lutfuna nâil olacağı haber verilmiştir (Bu-hârî, “Hüdûd”, 19; Müslim, “Zekât”, 91; Tirmizî, “Zühd”, 53).

Sohbete katılanların ve sohbet şeyhinin uymaları gereken kurallar vardır. Âdâbı gözetilerek yapılan sohbetler feyizli ve bereketlidir (Ebû’n-Necîb es-Sühreverdî, s. 34; Şehâbeddin es-Sühreverdî, s. 403-420). Şeyh, sohbetine katılanlara şefkat, merhamet ve samimiyetle muamele etmeli, sohbe katılanlar şeyhlerine hürmet gösterip hizmet ederken birbirlerine karşı saygılı, dostça ve lutufkâr davranmalıdır (Kuşeyrî, s. 574). Sohbet için belli bir mekân yoktur. İlk dönemlerde mescid, şeyhin evi, iş yeri, çarşı pazar gibi yerlerde sohbet yapılırken sonraki dönemlerde tekke ve zâviyeler zikir ve sohbet mekânları olmuştur. Tasavvufî sohbetler karşılıklı konuşma ve soru-cevap şeklinde değil sohbet şeyhini can kulağıyla dinlemekle gerçekleşir. Sohbe katılanların ihtilâf, itiraz ve tartışmadan kaçınmaları esastır. Ebû Saîd el-Harrâz, sûfîlerle sohbet ederken daima kendini kusurlu gördüğünden hiç ihtilâfa düşmediğini söyler (Serrâc, s. 234). Sükût eden sohbet şeyhini görmek bile bir tür sohbet sayılır. Tasavvufta hal ve beden dilinin “lisân-i kâl” denilen söz dilinden daha etkili olduğu kabul edilir. Bâyezîd-i Bistâmî, “Bizim sükûtumuzdan faydalananlar sözlerimizden hiçbir şey anlayamazlar” demiştir.

Sohbetlerde paylaşımcı bir anlayış esastır. Bir ekmeği olan kimse yarısını ihtiyacı bulunan sohbe arkadaşına vermelidir. İbrâhim b. Şeybân, “Ayakkabım, ibriğim diyenlerle sohbet edilmez” demiştir (a.g.e., a.y.). Sohbet için seçilen kişinin akıllı, hu-yu güzel, dindar bir kimse olması lâzımdır.

Gazzâlî sohbet için seçilen dostta bulunması gereken nitelikler hakkında geniş bilgi verir (*İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn*, II, 168). Halife Me’mûn’a göre gıda gibi olan arkadaşlara daima, ilâç gibi olanlarına bazan ihtiyaç duyulur. Hastalık misali olan arkadaşlara ise ihtiyaç yoktur. Zira bu takdirde onun kahırını çekmek zorunda kalınır (Mâverdü, s. 162). Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gâflet ehli zorbalara, yalancı zâhidlerin ve cahil mutasavvıfların sohbetlerinden uzak durmayı tavsiye etmiştir (Serrâc, s. 237). Sûfîler Hz. Mûsâ ile Hızır’ın yoldaşlığını örnek bir sohbet diye göstermişlerdir. Bütün tarikatlarda sohbe önem verilmeyle beraber özellikle melâmet ehlinde, ilk dönem Nakşibendîliğinde ve Mevleviye tarikatında sohbetin çok önemli bir yeri vardır. Bahâeddin Nakşibend tarikatının sohbetten ibaret olduğunu söyler. Mevlânâ’ya göre Allah erleriyle (ricâllullah / merdân-ı Hudâ) bir anlık sohbet takvâ ile geçirilen yüzyıllık ömürden daha üstündür. Bayramî Melâmîleri’nden Kemâlî Efendi ise sohbetin kâmil bir mürşide teslim olan müride nefsin bütün hastalıklarını tedavi eden bir iksirdiğini söyler.

Tasavvuf literatüründe sohbet şeyhinin toplantılarında tutulan notlardan derlenen bazı kitaplar vardır. Bu tür eserlere “mel-fûzât” ve “mecâlis” gibi isimler verilir. Mevlânâ’nın *Fihî Mâ Fih* ve *Mecâlis-i Seb’â-sı*, Emîr Hasan Siczî’nin Nizâmeddin Evliyâ ile sohbetlerini içeren *Fevâidü’l-fuâd*’ı bu türün ilk ve önemli örnekleri arasında sayılır. Sun’ullah Gaybî’nin Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi’nin sohbetlerinde tuttuğu notlardan oluşan *Sohbetnâme*’si türün diğer önemli bir örneği olarak dikkat çekmektedir. İbrâhim Has’ın *Kelâm-ı Azîz*’i Halvetî-Şâbânî şeyhi Hasan Ünsî Efendi’nin, Mehmed Şühüdî’nin *Telvîhât-ı Sübhâniyye*’si de Halvetî-Ramazânî şeyhi Köstendilli Ali Alâeddin Efendi’nin sohbet meclisinde tutulan notlardan derlenmiştir.

### BİBLİYOGRAFYA :

Serrâc, *el-Lüma*, s. 234-237, 273, 279; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳütü’l-ḳulûb*, Kahire 1961, II, 442-489; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Âdâbü’ş-şohbe*, Tanta 1410/1990; Mâverdü, *Edebü’l-dün-yâ ve’l-dîn*, Beyrut 1973, s. 162-184; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 574-580; Hücvirî, *Keşfü’l-maḥcûb*, Tahran 1338, s. 432-453; Herevî, *Ṭabakât*, s. 732; Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn*, Kahire 1358/1939, II, 154, 168-190; Ahmed-i Câmî, *Ünsü’l-tâ’ibin* (nşr. Ali Fâzıl), Tahran 1368 hş., s. 42, 184, 342; Ebû Mansûr el-Abbâdî, *Şüfnâme* (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufî), Tahran 1347, s. 157; Ebû’n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü’l-mürîdin*, Kahire 2005, s. 34; Şehâbeddin es-Sühreverdî, *‘Avârifü’l-ma’ârif*, Beyrut 1966, s. 403-443; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fütühâtü’l-Mekkiyye*, Kahire 1293, II, 378;

Ziyâeddin Nahşebî, *Silkü's-sülûk*, Tahran 1369; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 420; İbn Ardûn, *Âdâbü's-şoḥbe: Şürûḩühâ, ḩukûḩuhâ, kavâ'i-dûhâ* (nşr. Ömer el-Cidî), Dârülbeyzâ 1408/1987; İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcû'l-fukarâ*, Bulak 1256/1840, s. 211; İbrâhim Hakkı Erzürûmî, *Ma'rîfetnâme*, İstanbul 1310, s. 518-546; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil* (haz. İhsan Kara), İstanbul 2008, s. 693-695; Nasrullah Bahâî, *Risâle-i Bahâiyye*, İstanbul 1325, s. 41; Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 339-343; Cevâd Nûrbahş, *Ferheng-i Nûrbahş*, London 1998, X, 125-127.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

## SOHBETİYYE

(bk. ADEVİYYE).

## SOKOTO

Nijerya'da

XIX. yüzyılda kurulan sultanlık, bu sultanlığın başşehri, günümüzde Nijerya'da aynı adı taşıyan eyaletin merkezi.

Nijerya'nın kuzeybatısında Nijer sınırına çok yakın bir yerde bulunan Sokoto'nun adı Hevsâ dilinde Sakvato, Sakkwato ve Sakata olarak geçer. Bu ismin Arapça **sûk** (çarşı) kelimesinden geldiği ileri sürülmektedir. Kurucularına nisbetle şehir Birnin Şeyhu da Bello da (Şeyh Osman b. Fûdî ve Muhammed Bello'nun başşehri) denmektedir. Osman b. Fûdî'nin başlattığı cihad hareketi öncesinde küçük bir kasaba olan Sokoto, onun 1804'te oğlu Muhammed Bello'ya kasabanın civarında askerî bir karargâh kurmasını emretmesiyle önem kazandı. Osman b. Fûdî, 1808'de Gobir'in başşehri Alkalawa'yı ele geçirip bölgedeki diğer Hevsâ devletlerini hâkimiyeti altına aldı, 1812'de Sokoto Sultanlığı (/Halifeliği) veya Nijerya Fûlânî Devleti olarak tanınan bir yönetim kurdu. Halife unvanını taşımak ve cihad faaliyetini bizzat düzenlemekle birlikte aktif siyasetten büyük ölçüde çekildi. İki eyalete ayırdığı ülkesinin batı eyaletlerinin yönetimini kardeşi Abdullah'a, doğu bölgesinin yönetimini Sokoto'ya başşehir yapan oğlu Muhammed Bello'ya bırakıp Sifâve'de oturmayı tercih etti. Oğlunun daveti üzerine Sokoto'ya giden Osman b. Fûdî iki yıl sonra burada öldü (1817). Sokoto, bu tarihten 1903 yılına kadar bazı sultanların geçici sürelerle Vurno ve Chimnola'da oturduğu dönemler dışında Sokoto halifeliğine başşehirlik yaptı. Devlet en güçlü dönemini Muhammed Bello zama-

nında (1817-1837) yaşadı. Bello'nun veliahdını belirlemeden ölmesinin ardından oluşturulan heyet kardeşi Ebû Bekir Atiku'yu halife seçti. Dindar bir sultan olarak tanınan Atiku döneminde (1837-1842) ülkede müzik ve bazı eğlence türleri yasaklandı. Birnin Dantri, Tsibiri ve Maradi'de isyan çıkaran kabilelerin üzerine gitmek için yeterli asker toplayamayan Atiku onlarla mücadeleyi göze alamayıp Sokoto'ya dönerken Katuru şehrinde öldü. Halifeliğe getirilen Muhammed Bello'nun oğlu Aliyu Babba da (1842-1859) isyancılarla mücadelede başarılı olamadı. Babası zamanında Kebbi'de isyan eden ve yakalanıp Sokoto'da hapse atılan Yakubu Nabame'yi serbest bırakması yüzünden yeni bir tehlikeyle karşılaştı. 1849'da bağımsızlığını ilân eden Yakubu kuzeydeki isyancı gruplarla ittifak kurarak gücünü arttırdı. Aliyu'yu uğraştıran önemli bir olay da Emir Buhârî'nin halifeliğe bağlı eyaletlerden Hadeija'da çıkardığı isyandır. Kardeşini tahttan indirip bağımsızlığını ilân eden Emir Buhârî'ye karşı gönderilen kuvvetler geri püskürtüldü. Hadeija ancak Aliyu'nun ölümünden sonra Sokoto'ya bağlandı (1863). Aliyu'nun yerine Atiku'nun oğlu Ahmedu Zerrûk halife seçildi. Onun zamanında (1859-1866) kuzeydeki isyanlar bastırılıp bölge kontrol altına alındı. Ziraat ve ticaret alanında önemli gelişmeler yaşandı. Vurno ve Chimnola'dan Birnin Konni'ye uzanan arazi ihya edilerek bazı şehirler kuruldu. Bu dönemin en önemli olayı, Sokoto hâkimiyeti dışındaki topraklarda büyük bir güç haline gelen kardeşi Ömer Nagvamatsen'in Kontagora Emirliği'ni kurup ölümüne kadar (1876) on yedi yıl boyunca Sokoto'yu uğraştırmasıdır. 1866'da ölen Zerrûk'un yerine Aliyu Babba'nın kardeşi Aliyu Karami halife seçildi. Onun kısa bir süre sonra ölmesi üzerine Osman b. Fûdî'nin hayatta olan iki oğlundan Ahmedü Rifâî tahta çıkarıldı (1867-1873). Bu devirde Kebbi isyancılarıyla barış imzalandı, kuzeydeki isyancılar teslim alındı. Ahmedü Rifâî'nin ölümünün ardından Bello'nun üçüncü oğlu Ebû Bekir Rebah (1873-1877), dördüncü oğlu Muâz (1877-1881) ve torunu Ömer (1881-1891) hüküm sürdüler. Ömer zamanında Kebbi isyanları yeniden başladı. Ömer ayrıca, mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan ve Ticâniyye tarikatı mensuplarının desteğiyle Sokoto'ya bağlı Gombe Emirliği'ni eline geçiren Malam Cibrîl ile de uğraşmak zorunda kaldı. Ömer'in yerine halife seçilen Zerrûk'un kardeşi Abdurrahman / Abdu (1891-1902) Kebbi'nin bağımsızlığını kazanmasına engel olamadı. Önem-

li bir ticaret şehri olan Kano da sekiz yıl süren bir isyanın ardından bağımsızlığını elde etti. Öte yandan Bello'nun torunlarından Hayatu da isyan edip mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan Sudanlı mutasavvıf Muhammed Ahmed el-Mehdî'ye, onun ölümünden sonra da Veday, Sudan ve Çad topraklarını hâkimiyeti altına alan Râbih'e katıldı (1893). Bornu topraklarını da alıp Sokoto ile sınır komşusu olan Râbih'ten taht mücadelesi için yardım istedi. Sokoto Devleti bu tehlikeden Hayatu ile Râbih'in arasının açılması ve ardından Râbih'in Fransızlar'la savaşta hayatını kaybetmesi sayesinde kurtulabildi. İngiltere, 1885'te Sokoto'dan bazı imtiyazlar elde ederek Royal Nijer Company şirketiyle bölgede ticarî tekel oluşturdu. Sömürge faaliyetlerinin şirket eliyle yürütülmesini yeterli görmeyip 1897'de Batı Afrika Kolonisi'ni kuran İngiltere 1 Ocak 1900'de Kuzey Nijerya'nın İngiliz sömürgesi olduğunu ilân etti. Sömürge valiliğine getirilen Sir Frederick Lugard, Sokoto Devleti'ne bağlı emirlikleri ele geçirmeye başladı. 9 Ocak 1902'de ölen Sultan Abdu'nun yerine yeğeni Muhammed I. Tâhir seçildi. Ertesi yıl İngilizler Sokoto ordusunu ağır bir yenilgiye uğratarak şehri işgal ettiler (15 Mart 1903). Askerlerinin çoğunu kaybettikten sonra kaçmayı başaran Tâhir'in İngilizler'le yaptığı yeni bir savaşta öldürülmesiyle yaklaşık bir asır süren Sokoto halifeliğinin siyasî hâkimiyeti sona erdi (27 Temmuz 1903).

Bu olayın ardından Sokoto'ya bir sömürge valisi tayin edildi. Sömürge yönetimi Muhammed I. Tâhir'in yerine Aliyu Babba'nın oğlu Muhammed II. Tâhir'i halife tayin etti. Bu uygulamayla Sokoto'da yeni bir dönem başladı. Sokoto halifeleri yine Osman b. Fûdî ailesinden seçilmekle birlikte bütün siyasî ve idarî yetkilerini kaybedip ülkedeki müslümanların dinî lideri haline geldiler. Bu uygulama günümüzde de sürdürülmektedir. Sokoto'nun on dokuzuncu sultanı İbrâhim Muhammed Mâcid'in (Maccido) 29 Ekim 2006 tarihinde bir uçak kazasında ölmesi üzerine yerine geçen Muhammed Sa'da b. Ebû Bekir bugün Nijerya müslümanlarının mânevî önderi olmasının yanı sıra Nijerya İslâmî İşler Yüksek Konseyi'nin (NSCIA) genel sekreterliğini yürütmektedir. Aynı aileden önemli görevlere getirilen başka kişiler de vardır. Bunların en meşhuru Kuzey Nijerya eyalet meclisi başkanlığına seçilen Ahmedü Bello'dur. Ülkede İslâm'ı yaymak için Cemâatü nasri'l-İslâm adlı bir teşkilât kurulan Bello 15 Ocak 1966 tarihinde öldürüldü.



Sokoto'da  
Sultan  
Sarayı –  
Nijerya

Sokoto halifeliğinin başşehri Sokoto günümüzde Nijerya'nın aynı adı taşıyan eyaletinin merkezidir. Nijerya'nın kuzeybatı ucunda Nijer nehrinin kollarından olan Sokoto nehrinin Rima nehriyle birleştiği noktanın doğusunda, kuzey yönünde Büyük Sahrâ'yı geçen tarihî kervan yolu üzerinde kurulan şehrin nüfusu savaşlar sebebiyle artınca yeni oluşan Sarbon Birni semti şehre eklendi ve surlar genişletildi (1827). 1824 ve 1826-1827 yıllarında İngiltere hükümeti adına iki defa Sokoto'ya gelen seyyah Hugh Clapperton, Afrika içlerinde gördüğü en kalabalık şehrin burası olduğunu, şehri çevreleyen surların güneş batınca kapatılan on iki kapısının bulunduğunu söylemektedir. Halkının çoğunluğunu Hevsâ ve Fûlânî kabileleri mensuplarının teşkil ettiği şehrin nüfusu 2008 yılına ait tahminlere göre 360.000'e ulaşmıştır. Sultan sarayı, 1820'den önce inşa edilen ve 1960'larda yeniden yaptırılan Osman b. Fûdî ve Muhammed Bello camileri şehrin önemli mimari eserleridir. Osman b. Fûdî'nin mezarına komşu ülkelerden de çok sayıda ziyaretçi gelmektedir.

İlk halifelerden birer din âlimi olmasının etkisiyle Sokoto, başşehir yapılmasının ardından kısa süre içinde bölgenin en önemli ilim merkezi haline geldi. Osman b. Fûdî ve oğlu Muhammed Bello'nun kaleme aldığı eserler bölgede İslâm'ın öğretilmesinde büyük katkılar sağladı. Osman b. Fûdî'nin gerçekleştirdiği cihad ve kurduğu İslâmî yönetimi örnek almak isteyen Batı Afrika'nın farklı bölgelerindeki âlimler buraya yöneldi. Futa Calon'dan gelerek 1832-1838 yılları arasında burada kalan ve Muhammed Bello'nun kızıyla evlenen Ticâniyye tarikatı şeyhi ve Tekrûr Devleti'nin kurucusu el-Hâc Ömer bunların en meşhuru-

rudur. Osman b. Fûdî'nin kızı Nana Esmâ da kadın eğitim ve öğretimi alanında bölgede o zamana kadar görülmemiş bir yeniliği gerçekleştirdi. Onun girişimiyle babasının defnedilmiş olduğu ev dindar hanımların teşkilâtlandığı bir merkeze dönüştürüldü. Sokoto'da XX. yüzyılın başlarında çok sayıda medrese bulunuyordu. Kâdiriyye, Ticâniyye ve Senûsiyye tarikatları çok yaygındı. Eğitim dili Arapça'ydı, resmî yazışmalarda da Arapça kullanılıyordu. Sömürge döneminde Sokoto, Nijerya'nın sıradan bir eyaleti haline gelmekle birlikte Sokoto ulemâsı halk üzerindeki etkinliğini sürdürdü. Osman b. Fûdî ve onun hareketine duyulan hayranlık sömürge yönetimine karşı yürütülen bağımsızlık hareketlerinde de etkisini gösterdi.

Diğer önemli şehirleri Sabon Birni, Bangi, Illela ve Tambuwal olan Sokoto eyaleti 1976'dan itibaren genellikle askerî valiler tarafından idare edildi. 1976'da Osman b. Fûdî'nin adını taşıyan bir üniversite (The Usmanu Danfodiyo University / University of Sokoto) kuruldu. Üniversitede 1982'de bir İslâm Araştırmaları Merkezi (Center for Islamic Studies) açıldı. 2000 yılının ilk aylarında Nijerya'nın diğer eyaletlerinde olduğu gibi Sokoto'da da anayasadaki ahvâl-i şahsiyyeye dair şer'î hükümlerin yanı sıra diğer şer'î hükümler de uygulanmaya başlandı. Şehirde oturan az sayıdaki gayri müslime içki satma yasağı getirildi.

XIX. yüzyıl boyunca Sahraaltı Afrikası'nın en büyük müstakil devletine başşehirlik yapan Sokoto, özellikle bu yüzyılın ikinci yarısında Batı Afrika ile Kuzey Afrika arasındaki ticaret ağının önemli merkezleri arasında yer almıştır. Şehrin eski kesimindeki Sudan mimari üslûbuyla yapılmış camiler ve saraylar XIX. yüzyıldaki sul-

tanlık döneminden kalmadır. Sokoto deri ürünleri ve özellikle Sokoto kırmızı keçi derisiyle ünlüdür. Balıkçılığın geliştiği şehrin çevresinde süpürge darısı, pirinç, yer fıstığı, pamuk, tütün ve kola fındığı yetiştirilir. Sokoto'da bir çimento fabrikası ve bir havaalanı bulunmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

el-Hâc Ömer el-Fûdî, *Beẖân mâ vaka'a: Voilâ ce quiest arrivé* (nşr. ve trc. Sidi Mohamed Mahibou – J.-L. Triaud), Paris 1983, s. 26, 35, 54-55, 197; S. J. Hogben, *The Mohammadan Emirates of Northern Nigeria*, Oxford 1930, s. 109-124; M. Last, *The Sokoto Caliphate*, New York 1967; J. M. Cuoq, *Les musulmans en Afrique*, Paris 1975, s. 259-263; P. B. Clarke, *West Africa and Islam*, London 1984, s. 113-120; Abdullah Abdürrâzık İbrâhim, *el-İslâm ve'l-ḥadâretü'l-İslâmiyye fi Nîcîriyâ*, Kahire 1984; R. Osswald, *Das Sokoto-Kalifat und Seine Etnischen Grundlagen*, Beirut 1986; Ahmed Muhammed Kani, *Nijerya'da İslami Cihad* (trc. Ömer Gündüz), İstanbul 1991, s. 23-25; E. M'Bokolo, *Afrique noire-histoire et civilisations*, Paris 1992, II, 50-52; C. Coquery-Vitrovitch, *Histoire des villes d'Afrique noire*, Paris 1993, s. 248; M. A. de Montclos, *le Nigeria*, Paris 1994, s. 15-19; D. Robinson, "Revolutions in the Western Sudan", *The History of Islam in Africa* (ed. N. Levtzion – R. L. Pouwels), Athens 2000, s. 137-139; Kadir Özköse, *Sûfi Dâvetten Devlete: Osman b. Fûdî ve Sokoto Halifeliği*, İstanbul 2004; J. Boyd, "Sultan Abubakar III of Sokoto (1903-1988)", *Islam et sociétés au sud du Sahara*, sy. 3, Paris 1989, s. 119-127; Abdullah Hakim Quick, "The Concept of al-Muwâlât in the Sokoto Caliphate and the Resulting Dilemma at the Time of British Conquest", a.e., sy. 7 (1993), s. 17-31; Muarice Delafosse, "Sokoto", *IA*, X, 737-738; D. Murray Last, "Sokoto", *EP*<sup>2</sup> (Fr.), IX, 742-743.



AHMET KAVAS

#### SOKRAT

(ö. m.ö. 399)

**Antik felsefede  
önemli bir dönüşüm gerçekleştiren  
Yunan filozofu.**

Milâttan önce 470'te Atina'da doğdu. Babası Sophroniscus taş ustası, annesi Phaenarete ebeydi. Bir süre babasının yanında taşçılık (heykeltıraşlık) yaptı (Laertius, s. 75). İlk Atinalı filozof Anaxagoras'ın öğrencisi olan Archelaos'un yanında öğrenime başladı. Erken dönem tabiat felsefesinin yanı sıra onun ahlâk alanındaki görüşleri Sokrat (Sokrates) üzerinde olumsuz bir etki bıraktığından kısa sürede ilgisini başka alanlara yöneltti (Taylor, s. 13-14). Zira Sokrat varlığın menşei (arkhe) hakkında o güne kadar geliştirilen teorilerin ve ispatı mümkün olmayan fizikî bilgilerin insanlığa hiçbir fayda sağlamadığını anlamakta gecikmemişti. Ona göre insanın,



varlığın ilkesi veya fizikî varlıklar üzerine değil kendi varlığı üzerine düşünüp zihin düzenini keşfetmesi gerekir. Kendisine bu fikri ilham edenin Anaxagoras'ın, "Evrendeki düzenin ve kanunun sebebi akıldır" şeklindeki ifadesiyle Delfi tapınağındaki kâhinlerin, "Kendin tanı" biçimindeki özdeyişleri olduğu anlaşılmaktadır (Eflatun, s. 60 vd.). Onun bu anlayışı felsefe tarihinde Sokrat öncesi ve Sokrat sonrası diye bir ayırım yapılmasına sebep olmuştur. Kaynaklar Sokrat'tan, herkesin dikkatini çekecek şekilde sade ve basit bir hayat yaşayan ve aktif politikadan uzak duran büyük bir filozof, katıldığı savaşlarda cesur bir asker, giyim kuşama değer vermeyen, her zaman çıplak ayakla dolaşan bir derbeder ve Atina'nın en çirkin erkeklerinden biri olarak söz eder. Geçimsiz ve kocasına saygısı olmayan Xanthippe ile evliliğinden üç oğlu oldu. Sokrat, hayatının önemli anlarında içinden bir ses işittiğini, bu sesin kendisini şu veya bu şekilde davranması yönünde uyardığını söyler. Bu sese o "daimonion"um der. İkaz ve ihtar eden, sıradan işlerle uğraşmaktan alıkoyup bilgelğe yönlendiren bu ses ona göre ilâhî bir sestir. Yorumcular bu sesin ilham perisi yani cin (daimonia) olduğunu söylese de Sokrat, hayatının yüksek bir kudretin elinde olduğuna ve bu yüce kudret tarafından sevk ve idare edildiğine samimiyetle inanıyordu (von Aster, s. 96). Keskin zekâsı, büyüleyici konuşması, ince ironileri, pervasızlığı, savunduğu ahlâkî fikirlerin yüksekliği ve hayat tarzı insanları kendisine çekiyordu.

Sürekli değiştiği için varlık hakkında doğru ve geçerli bilgi edinmenin imkânsız olduğunu savunan sofistleri şiddetle eleştirmekle birlikte onlar gibi tabiat ilimlerinde kesinlik bulunmadığını söylüyor, boş ve faydasız düşüncelerden ibaret gördüğü matematikle ilgilenmiyordu: "Bildiğim bir şey varsa o da hiçbir şey bilmediğimdir" diyordu. Bununla birlikte insan varlığının mahiyetini bilemiyor ve "arkhe" sorununu çözemiyorsa hiç olmazsa ne olması gerektiğini, hayatın anlam ve amacını, ruh için en yüksek iyinin ne olduğunu bilebilir. İşte biricik sağlam ve faydalı olan bu bilgidir yani ahlâktır. Ahlâkın dışında asla ciddi bir felsefe yoktur. Gerçi Protagoras da, "Her şeyin ölçüsü insandır" diyerek insanı ve değerleri merkeze almaktaysa da onun kastettiği şey değişen varlığın bir parçası yani fert olarak insandır; Sokrat'a göre ise bu ölçü ahlâkî düşüncenin değişmez ve zorunlu unsuru olması itibarıyla insandır (Weber, s. 42-43).

Sokrat'ın kullandığı yöntem diyalogdur (cedel); bununla o varlığa, özellikle ahlâka ait kavramları başkalarıyla konuşup sorularıyla gerçeğin ne olduğunu ortaya çıkarmak ve sofistlerin yol açtığı kavram kargaşasından ve kaostan Atinalılar'ı kurtarmak istiyordu. Sokrat bu yöntemi ebe olan annesinden öğrendiğini söyler. Ebe sadece çocuğun doğmasına yardımcı olmakla kalmaz, onun sağ mı ölü mü, sağlıklı mı sağlıklı mı olduğunu da belirler. Kendisi de insanların zihninde var olan kavramları soru sorarak ve onlarla tartışarak ortaya çıkarır, sonuçta doğru mu yanlış mı olduğu açıklığa kavuşmuş olur. Ancak konuşma sırasında kendisinin konu hakkında hiçbir şey bilmediğini söyler ve muhababının verdiği cevapları irdelerek onların tutarlı veya tutarsız olduğunu ona göstermek isterdi. Sokrat'a göre bilgi zihinde var olanı hatırlamaktır. Bu sebeple hocaya talebesine yeni bir şey öğretmez, sadece hatırlatır. Sofistlerin yaptığının aksine amacı tartıştığı insanı susturup mahcup duruma düşürmek değildir. Onun asıl hedefi örnekler vermek suretiyle tümel kavramlara ulaşmak ve bu kavramların tam bir tarifini elde etmek, başka bir deyişle bilgiyi temellendirmektir. Sofistler ise diyalog değil bir konu üzerinde uzun uzadıya konuşma yapmayı tercih ediyordu.

Büyük bir ahlâkçı olan Sokrat geriye hiçbir eser bırakmadı, hayatı boyunca hep tartıştı ve sorguladı. Ona ait olduğuna kesin gözüyle bakılan iki önerme vardır: "Erdem bilgidir" ve, "Hiç kimse bilerek kötülük yapmaz." Bu konuda Sokrat daima genel prensipler üzerinde durur ve ahlâka dair ayrıntılarla ilgilenmez. İnsanı merkeze alan ve bilgiyle uygulamayı birbirinden ayırmaya yanaşmayan Sokrat'a göre bilgi uygulamayla anlam kazanır; diğer bir ifadeyle bilgisiz uygulamadan iyi bir sonuç beklemek imkânsız olduğu gibi uygulamazsız bilgi de bir işe yaramaz. Meselâ herhangi bir konuda insan amacına ulaşmak istiyorsa kendini ona ulaştıracak yol ve yöntemi bilmek zorundadır. Öte yandan insan bilerek kötülük yapmaz, çünkü yaratılış itibarıyla insan kötü değildir, kötülüğün kaynağı bilgisizliktir. Eğer insan bir şeyin kendisi için iyi ve yararlı olduğunu bilirse onu kesinlikle yapar. Kötülük yapmak yani yanılmak gerçek değerlerin yerine sahte değerleri koymaktan kaynaklanır. Değerler söz konusu olduğunda gerçeğini sahtesinden ayırmasını bilen kimse asla hata yapmaz. Şu halde insanı erdemli kılan aklını doğru kullanabilmesidir. Sokrat ruhun bedenden bağımsız bir cev-

her olduğuna, bedeninin süffi arzu ve isteklerine karşı koyacak güce sahip bulunduğuna inanmaktadır. Gerçek mutluluğa ulaşmak için ruhun beden üzerinde tam bir hâkimiyet kurması gerekir; mutluluk bilgisiyle aydınlanan ruhun mutluluğudur. Sokrat bunun ne olduğunu hayatı boyunca yaşayarak göstermiştir, bu bakımdan o hem filozof hem büyük bir eğitimcidir.

Politeist bir toplumda yaşadığı için Sokrat da çok tanrılı halk dinini benimsemişti; ancak ilâhî inâyet ve ilhama inanmakta, her şeyin üstünde yüce bir kudretin varlığını kabul etmekteydi. Sokrat ünlü savunmasında, "Ey Atinalılar! Tek gerçek bilgi vardır, o da Tanrı'dır" diyorsa da (Eflatun, s. 63) onun mutlak anlamda monist olduğunu söylemek hayli güçtür. Sokrat dindar bir insan olmakla birlikte, "Gençlerin kafasını bozan bir günahkârdır. Devletin tanıdığı tanrılar yerine kendi icat ettiği tanrılara inanmakta ve bu şekilde kendine ait yeni bir din ortaya çıkarmak istemektedir" diye şikâyet edildi (a.g.e., s. 65). Bir heyet önünde kendini savunduysa da mahkemece ölüm cezasına çaptırıldı ve baldıran zehiri içerek hayatına son verdi.

Sokrat'ın seçkin iki talebesi Ksenafon (Ksenophon) ve Eflatun sayesinde bu ünlü filozofu daha yakından tanıma imkânı vardır. İlkinin *Şölen ve Sokrates'in Savunması* adlı eserinde Sokrat metafizikçi olmaktan çok toplumda ıslahat isteyen bir ahlâkçidir. İkincisinin *Sokratesçi Diyaloglar* diye bilinen onun gençlik diyaloglarında -bunlar Apologia, Kriton, Küçük Hippias, Ion, Lakhes, Euthyphron, Kharmides ve Protagoras'ten ibarettir- Sokrat derin bir düşünürdür; Herakleitos, Parmenides ve Anaxagoras'ın amansız rakibi, aynı zamanda idealist bir filozoftur. Sokrat'ın ölümünden sonra öğrencileri çeşitli yerlerde Megara, Kirene, Elis-Eretria ve Kiniler adıyla Sokratik okullar kurarak onun görüş ve düşüncelerini farklı açılardan yorumlamışlarsa da sonuçta bu ahlâkçi okulların birleştikleri husus, "Hayatta en yüksek amaç bilgisiyle elde edilen erdemdir; mutluluk da bundan başka bir şey değildir" şeklinde özetlenebilir.

Ortaçağ hristiyan ve İslâm kültüründe Sokrat figürü üzerine ilginç yorumlar yapılmıştır. Meselâ Justin filozofu bir hristiyan azizi gibi tasvir ederken Augustin, Eflatun'un Ahd-i Atik'i tanımış ve ondan etkilenmiş olabileceğini söyler, fakat Sokrat'ı hristiyanlaştırma çabasına katılmaz. Bazı yazarlar ondan haksız yere ölüme gönderilen iyi ve cesur bir insan diye söz ederken büyük çoğunluk onu paganist inanç-

lar taşıyan ve bir şeytandan haber alan bilge olarak takdim etmektedir (Taylor, s. 103).

Müslümanlar, Grekçe ve Süryânîce'den Arapça'ya yapılan tercüme esnasında Eflâton'un *Phaidon*, *Kriton*, *Timaios*, *Kanonlar* (*Nomoi*) ve *Devlet* (*Politeia*) diyalogları, ayrıca Huneyn b. İshak'ın *Nevâdirü'l-felâsife'si* ve Geç Helenistik dönemde yazılan birtakım yazılar kanalıyla Sokrat'ı tanıdıklarından çok farklı bir Sokrat figürü ortaya çıkmaktadır. Huneyn ile çağdaş olan ilk İslâm filozofu Kindî bu konuda *Sokrat'ın Faziletine Dair Bilgi*, *Sokrat'ın Sözleri Üzerine*, *Sokrat ile Archigenes Arasında Geçen Diyalog*, *Sokrat'ın Ölümü Hakkında* ve *Sokrat ile Harranlılar Arasında Geçen Tartışma* başlıklı beş eser kaleme almış, fakat bunların hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır (Ya'küb b. İshak el-Kindî, s. 80). Başlangıçta ve sonraki dönem biyografi kitaplarında genellikle Sokrat maddî olan hiçbir şeye değer vermeyen, yersiz yurtsuz, bir küp içinde yaşayan, devlet adamlarını yüzlerine karşı hiç çekinmeden eleştiren ve putlara tapanlarla mücadele eden bir zâhid ve bir vâiz şeklinde tasvir edilir (İbn Cülcül, s. 30-31; Sâid el-Endelüsî, s. 25; İbn Fâtik, s. 82-91; İbnü'l-Kıftî, s. 197-205; İbn Ebû Usaybia, s. 70-76; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 107-116). Bu nitelikleriyle Sokrat bir örnek ve önder filozof tipini temsil etmektedir. Nitekim hekim ve filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin yaşantısının Sokrat'a benzemediği için filozof olamayacağı ileri sürülünce kendini savunmak üzere kaleme aldığı *Filozofça Yaşama* adlı eserinde, "Sokrat hakkında ileri sürdükleri doğrudur; o hayatının önemli bir kısmını münzevi gibi yaşamışsa da sonradan bundan vazgeçerek normal bir hayatı benimsemiştir" der (Ebû Bekir er-Râzî, s. 73-82). Halbuki Sokrat'ın hayat tarzında iddia edildiği gibi herhangi bir değişiklik olmamıştır. Ayrıca kaynaklarda Sokrat'ın Sinoplu Diogenes ile karıştırıldığı, putperestlere karşı mücadele ettiğine inanıldığı ve geriye bir eser bırakmadığı halde İslâmî kaynaklarda sayfalar dolusu özdeyişin ona mal edildiği görülmektedir (İbn Fâtik, s. 91-126; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 116-144). Bu tür literatürün Diogenes Laertius'tan itibaren Geç Helenistik dönemde yaygın hale geldiği ve müslüman müelliflerin de bunlardan nakillerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Gazzâlî'nin tekfir etmesine karşılık İslâm filozofları Sokrat, Eflâton ve Aristo'yu "ilâhiyyûn" (deist ve metafizikçi) olarak büyük bir saygıyla anar.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ksenophon, *Şölen ve Sokrates'in Savunması* (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1962; a.m.f., *Sokrates'ten Anılar* (trc. Candan Şentuna), Ankara 1994; Eflâton, *Sokrates'in Savunması* (trc. Numan Özcan), İstanbul 1998, s. 60 vd., 63, 65; Ya'küb b. İshak el-Kindî, *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s. 80; Ebû Bekir er-Râzî, "Filozofça Yaşama", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 73-82; İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-eş'ebâ'* (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1405/1985, s. 30-31; Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 25; İbn Fâtik, *Muhtârü'l-hikem ve mehasinü'l-kelim* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 82-126; İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ'* (Lippert), s. 197-205; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'*, s. 70-76; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Târîhu'l-hükemâ'* (nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib), Trablus 1988, s. 107-144; E. von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri* (trc. Macit Gökberk), İstanbul 1943, s. 96; A. Weber, *Felsefe Tarihi* (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1964, s. 42-43; Abdurrahman Bedevî, *Eflâton fi'l-İslâm*, Beyrut 1402/1982, s. 123-145; a.m.f., *Mevsü'atü'l-felsefe*, Beyrut 1984, I, 576-579; C. C. W. Taylor, *Düşüncenin Ustaları: Sokrates* (trc. Cemal Atila), İstanbul 2002, s. 13-14, 103; D. Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (trc. Candan Şentuna), İstanbul 2003, s. 75.



MAHMUT KAYA

#### SOKULLU MEHMED PAŞA

(ö. 987/1579)

Osmanlı sadrazamı.

Hristiyan adı Bayo (Bayıça) olup 1505'te Bosna'nın Vişegrad kazasının Rudo nahiyesinin Sokoloviç (Şahinoğlu) köyünde dünyaya geldi. Zinkeisen, İtalyan kaynaklarından naklen Ragusa yakınlarında Trebinye'de doğduğunu yazar. Babasının adı Dimitriye olarak kaydedilir (Samarčić, s. 8). Bazı Sırp kaynaklarına göre aynı ailenin Ravanci köyünde yaşayan koluna mensuptur (İA, VII, 595). Sadrazamlığı döneminde paşa ile konuşan İtalyan elçileri kendisinin Sırp despotlarının soyundan geldiğini söylediğini ifade ederler. Ayrıca Boşnak asıllı olduğu da belirtilir. Boyunun uzunluğu sebebiyle Osmanlı tarihlerinde "Tavil" veya "Uzun" lakaplarıyla anılır.

İlk eğitimini Bosna manastırları arasında edebî bir merkez olan Mileşeva Manastırı'nda rahip olan dayısından aldı. Burada iken papaz yardımcısı olarak çalıştı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın hükümdarlığının ilk yıllarında Bosna'dan devşirme toplamakla görevlendirilen Yayabaşı Yeşilce Mehmed Bey tarafından beğenilip saraya alınmak üzere devşirme yazıldı (Şefik Efendi, vr. 16<sup>a-b</sup>). Sokoloviç ailesinden daha önce de devşirme alındığı bilinmektedir. Bunlardan en önemlisi yirmi yıl önce sara-

ya getirilen Deli Hüsrev Paşa'dır. Kaynaklara göre ailesi oğullarını devşirme olarak vermek istememiş, ancak Mehmed Bey oğullarının istikbalinin çok parlak olduğunu ve devlet kuşunun başlarına konduğunu söyleyip onları ikna etmiştir (a.g.e., vr. 16<sup>b</sup>-17<sup>b</sup>). Sokullu Mehmed Paşa ise 1576'da Venedik elçisi Marc-Antonio Tiepolo'ya, devşirildiğinde manastırda yemek esnasında yüksek sesle ilâhi okumakla görevli on sekiz yaşında bir genç olduğunu söylemiştir (Samarčić, s. 8-9).

Edirne'ye getirildiğinde, Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'yı Mısır'a uğurladıktan sonra buraya gelen ve on ay kadar kalan Kanûnî Sultan Süleyman'a Bosna'nın tanınmış ailelerinden toplanan kırk çocukla birlikte takdim edildi. Ardından Edirne sarayında eğitime başladı. Bu sırada Mehmed adını aldı ve Edirne Sarayı'nın iç oğlanları zümresine dahil edildi. Edirne Sarayı'ndaki eğitiminin ardından muhtemelen dönemin önde gelen devlet adamlarından Defterdar İskender Paşa'nın maiyetine verildi. Defterdarın İrakeyn Seferi sırasında öldürülmesinden sonra Enderun'a alındı. Önce küçük odada hizmet gördü, oradan iç hazine kısmına geçti. Ardından sırasıyla rikâbdar, çuhadar, silâhdar, çaşnigîrbaşı ve büyük kapıcıbaşı oldu (Şefik Efendi, vr. 18<sup>b</sup>-19<sup>a</sup>).

Silâhdar iken Bosna cizyesini toplama-ya memur edilen Ahmed Bey aracılığıyla babasını, ortanca kardeşini ve kendisine küçük kardeşi olarak tanıtılan amcazadesini İstanbul'a getirtti. Babası müslüman olup Cemâleddin Sinan adını aldı. Diğer iki çocuktan öz kardeşi olan büyüğünün adı Mustafa konuldu. Mustafa birkaç yıl sonra ölünce adı en küçük çocuğa verildi. Mehmed Ağa, bir süre sonra annesini ve hâlâ köyde yaşamakta olduğunu öğrendiği asıl küçük kardeşini de İstanbul'a getirtti. Bu çocuk İbrâhim Paşa Sarayı'na verildiyse de fazla yaşamadı. Sokullu, Barbaros Hayreddin Paşa'nın 6 Cemâziyelevvel 953'te (5 Temmuz 1546) ölümü üzerine kaptan-ı der-yâliğe tayin edilerek taşraya çıktı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın ikinci İran seferi esnasında 24 Rebülevvel 956'da (22 Nisan 1549) vezâretle Mısır beylerbeyiliğine tayin edilen Semiz Ali Paşa'nın yerine Rume-ly beylerbeyiliğine getirildi (Emecen – Şahin, sy. 23 [1998], s. 96). 3 Receb 956'da (28 Temmuz 1549) padişahın huzuruna çıkarak yeni vazifesine başladı ve yıl sonuna kadar sürecek askerî harekâta katıldı. Bu kadar hızlı yükselmesi sarayda iken padişahın yakın çevresine girip Kanûnî'nin güvenini kazandığını göstermektedir.

İran seferinden sonra Erdel'de yaşanan problemler, Erdel kralı küçük yaştaki Yanoş'un vasisi keşiş Georg Martinuzzi'nin yol açtığı karışıklıklar yeni bir Osmanlı seferini gerekli kıldığında harekâtın kumandası Rumeli beylerbeyi sıfatıyla ona verildi. Osmanlı ordusu, Martinuzzi'nin diplomatik yollarla oyalama çabalarına rağmen 6 Ramazan 958'de (7 Eylül 1551) Tuna'yı geçti. Titel civarından Tisa nehrini aşan Sokullu Mehmed Paşa başta Beçe (Beçse), Beçkerek, Çanad ve Lipova (Lippa / Lipva) olmak üzere irili ufaklı birçok kaleyi, palangayı ve iskeleyi ele geçirdi, Avusturya-Macar kuvvetlerinin asıl karargâhı olan Tımışvar'ı muhasara etti. Stefan Losanczy'in kumandasındaki müdafilerin kararlı direnişi ve soğukların bastırması yüzünden 17 Zilkade'de (16 Kasım) Tımışvar kuşatmasını kaldıran Sokullu Mehmed Paşa Belgrad'a kışlağa çekildi.

Kışın çatışmalar devam etti ve Martinuzzi'nin desteğiyle Lipova tekrar Avusturyalılar'ın eline geçti. Baharda Erdel harekâtının kumandası ikinci vezir Kara Ahmed Paşa'ya verildi, Rumeli Beylerbeyi Sokullu Mehmed Paşa'ya da serdara katılması emredildi. 21 Cemâziyelevvel 959'da (15 Mayıs 1552) Belgrad'da Sokullu'nun kuvvetleriyle birleşen Serdar Vezir Ahmed Paşa, 6 Receb'den (28 Haziran) 4 Şâban'a (26 Temmuz) kadar devam eden bir muhasara sonucu Tımışvar'ı fethetti. Bir rivayete göre kale üzerine yapılan son hücum sırasında Sokullu Mehmed Paşa'nın atı bir tüfek kurşunuyla öldürüldü, ancak Mehmed Paşa başka bir ata binip savaşı sürdürdü (Altınay, s. 10). Tımışvar'ın fethinden sonra Lipova, Solimos, Solnok (Szolnok) gibi kaleleri de ele geçiren Osmanlı ordusu 20 Ramazan'da (9 Eylül) Eğri'yi kuşattı. 1 Zilkade'ye (19 Ekim) kadar süren muhasarada kale alınamayınca Sokullu Mehmed Paşa da ordu ile birlikte Belgrad'a kışlağa çekildi.



Sokullu Mehmed Paşa'nın yağlı boya portresi (Soprintendenza alle Gallerie - Floransa)

Osmanlılar'ın Batı sınırlarında meşgul oldukları sırada Safevî Hükümdarı Şah Tahmasb'in Doğu ve Güneydoğu Anadolu ile Bağdat'ın güvenliğini tehdit etmesi yeni bir Osmanlı-İran savaşına yol açınca Kanûnî Sultan Süleyman, Nahçıvan seferi diye anılacak üçüncü İran seferine çıkmadan önce Rumeli Beylerbeyi Sokullu Mehmed Paşa'ya Anadolu'ya geçmesini ve Tokat'ta kışlamasını emretti. 960 (1553) kışını Tokat'ta geçiren Sokullu Mehmed Paşa 5 Haziran 1554'te Süşehri civarında yapılan ordu alayına katıldı ve padişahın maiyetinde 30 Temmuz'a kadar süren ve Nahçıvan'ın tahribiyle neticelenen harekâta iştirak etti. Osmanlı ordusu sefer dönüşünde Erzurum civarına vardığında Şah Tahmasb'in Çoruh yöresinde saldırıya geçtiği haberi geldi. Bunun üzerine Sokullu Mehmed Paşa, Rumeli birlikleriyle Şam ve Karaman beylerbeyileri dahil Vezîriâzam Kara Ahmed Paşa'nın emri altında Oltu'ya gönderildi (6 Eylül). Şahın ric'at ettiği öğrenilince tekrar Erzurum'a dönüldü (21 Eylül). Barış talebiyle gelen bir Safevî elçisini kabul eden Kanûnî Sultan Süleyman yine aynı gün Sokullu Mehmed Paşa'ya vezâret tevcih etti ve onu dördüncü vezirliğe getirdi (Lokmân b. Hüseyin, vr. 72<sup>a</sup>). Bir belgede vezirliği tayini 25 Şevval 961 (23 Eylül 1554) olarak gösterilir (BA, A.RSK, nr. 1453, s. 16). Kanûnî Sultan Süleyman Amasya'da iken 10 Mayıs 1555'te bir Safevî elçilik heyetinin barış isteğiyle Amasya'ya geldiğinde Sokullu Mehmed Paşa yapılan barış müzakerelerine katıldı, padişahın emriyle elçiye ziyafet verdi. Sefer dönüsünde Düzmece Şehzade Mustafa isyanında âsilerin te'dibiyle görevlendirildiyse de Rumeli muhafazasına bırakılan Şehzade Bayezid'in birlikleri Sokullu daha Edirne'ye varmadan Düzmece Mustafa'yı ele geçirerek isyanı bastırmıştı (Busbecg, s. 80-86). İstanbul'a döndükten sonra Vezîriâzam Kara Ahmed Paşa'nın 13 Zilkade 962'de (29 Eylül 1555) öldürülmesi ve ikinci vezir İbrâhim Paşa'nın yaşından dolayı emekli edilmesinin ardından Sokullu üçüncü vezir oldu. Bu görevdeyken 1557'de Sırp kilisesini İpek'te tekrar açtırdı ve başına kardeşi Makarije'yi patrik olarak tayin etti (Samarčić, s. 71-82).

Şehzade Selim ile Şehzade Bayezid'in mücadelesi Sokullu Mehmed Paşa'nın kariyerinde bir dönüm noktası oldu. İki oğlu arasında günden güne artan gerilimi sona erdirmek isteyen Kanûnî Sultan Süleyman birer hatt-ı hümayunla Sokullu Mehmed Paşa'yı Şehzade Selim'e, dördüncü vezir Pertev Paşa'yı Şehzade Bayezid'e na-

sihat için gönderdi. Şehzade Bayezid'in Nisan 1559'da ordusuyla birlikte Amasya'dan ayrılarak Ankara'ya gelmesi üzerine Kanûnî Sultan Süleyman bu defa onu bir miktar kuvvetle Konya'ya Şehzade Selim'e yardım için yolladı. Mehmed Paşa, 21 Şâban 966'da (29 Mayıs 1559) şehzadeler arasında Konya ovasında yapılan savaştan Şehzade Selim'in galip çıkmasında önemli rol oynadı. Mağlûp şehzadeyi ele geçirmek için Şehzade Selim'le birlikte Sivas'a kadar ilerlediği sırada Şehzade Bayezid'in İran'a iltica ettiği haberini aldı ve padişahın emriyle 1559-1560 kışını Halep'te geçirdi.

Rüstem Paşa'nın 28 Şevval 968'de (12 Temmuz 1561) vefat etmesi ve yerine Semiz Ali Paşa'nın getirilmesiyle Sokullu Mehmed Paşa ikinci vezir oldu. 1562'de Şehzade Selim'in kızı İsmihan (Esmâhan) Sultan ile evlenmesi Sokullu'nun mevkiini daha da sağlamlaştırdı. Semiz Ali Paşa'nın 30 Zilkade 972'de (29 Haziran 1565) ölümü üzerine sadrazamlığa yükseldi. Sokullu Mehmed Paşa bu makama tayin edildiğinde Malta kuşatması sürüyordu. Ayrıca Avusturya İmparatoru Ferdinand'ın 1564'te ölmesi ve II. Maximilian'ın tahta çıkması dolayısıyla 1562'de yapılan barış antlaşmasının yenilenmesi ve Osmanlılar'a tâbi olan Erdel Kralı Yanoş'un ele geçirdiği Szatmar'la ilgili görüşmeler devam ediyordu. Yeni sadrazam selefinin aksine Avusturya ile barış taraftarı değildi. Macaristan'daki Osmanlı kuvvetleri Erdel'e sevk edilmişti. İki taraf arasındaki görüşmelerden bir netice alınamayınca Osmanlı ordusu sefer hazırlıklarına başladı.

Kanûnî Sultan Süleyman 11 Şevval 973'te (1 Mayıs 1566) son seferine çıkarken Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa da yanındaydı. Sokullu Mehmed Paşa 7 Ağustos 1566'da başlayan Sigetvar Kalesi muhasarası işini üstlendi. Padişahın rahatsızlığı dolayısıyla yaklaşık bir ay süren Sigetvar kuşatmasının bütün sorumluluğu onun üstünde kaldı. Birçok gecesini siperde askerlerle birlikte geçirdi, hatta bir defasında hayatı sır kâtibi Feridun Ahmed Bey tarafından son anda kurtarıldı. Nihayet 5 Eylül'de Osmanlı askerleri kale bedenine açılan bir gedikten içeri girmeye başladı. Müdafaa imkânının kalmadığını gören kale kumandanı Miklós Zrínyi iç kaleye çekildi. Bunun üzerine iç kale kuşatıldı ve surları ateşe verildi. Sigetvar tamamen düşmek üzere iken 6-7 Eylül gecesini Kanûnî Sultan Süleyman vefat etti. Böyle bir durumda padişahın ölümünün asker arasında duyulması bir aylık çabayı boşa

çıkartılabildi. Sokullu Mehmed Paşa, padişahın ölümünden haberdar olanlara bunun bir sır olarak saklanması emretti. 7 Eylül'de Zrínyi'nin huruç hareketini püskürtten Osmanlı askerleri kısa sürede iç kaleyi de ele geçirdiler. Sokullu Mehmed Paşa, hemen fetihnâmeyle birlikte babasının öldüğünü belirten bir mektubu Kütahya'daki Şehzade Selim'e gönderdi. Bundan sonra padişah hayattaymış gibi işleri yürüttü. Şehzade Selim gelinceye kadar üç hafta bu sırrı sakladı. Padişahın vefatını Belgrad'a yaklaşıncaya duyurdu ve askeri de etkileyici sözleriyle teskin etti. Bu tehlikeli durumun izlediği dikkatli siyasetle ve aldığı tedbirlerle atlattığını sağladı. Fakat Belgrad'da cülûs bahşişi verilmemesini kabullenemeyen ve İstanbul'a gelindiğinde padişahın yolunu kesen askerleri ikna edemedi. Belki de yeni padişaha vazgeçilmez olduğunu ve siyasî nüfuzunu hissettirmek için özellikle böyle davranmıştı. Nitekim padişaha bahşiş ve zamların kabulü sözü verdirilerek durum yatıştırıldı.

II. Selim de tahta geçtikten sonra devletin yönetimine fazlaca müdahalede bulunmayarak işleri ona bırakacaktı. Bununla beraber Sokullu Mehmed Paşa, mevkiini muhafaza etmek için zaman zaman güçlü rakipleriyle uğraşmak zorunda kaldı ve Kanûnî dönemi politikalarının takipçisi oldu. Hindistan'da daha aktif bir politika takip edilebilmesi için önceki dönemlerde de düşünülen Süveyş'te bir kanal açılması projesi tekrar gündeme geldiye de bu bir teşebbüsten öteye geçemedi. Hint müslümanlarıyla Kanûnî Sultan Süleyman zamanında başlayan münasebetler sürdürüldü. Açe Sultanı Alâeddin Riâyet Şah'a, Portekizliler'e karşı kullanılmak üzere Kurtoğlu Hızır Reis kumandasında bir donanma gönderileceği vaad edildi. Ancak bu donanma Yemen hadiseleri sebebiyle gönderilemeyince aralarında top döküm ustaları, topçular ve mühendislerin bulunduğu 500 Türk askeriyile birkaç ağır tunç top ve çeşitli savaş levazımını taşıyan iki yardım gemisi 1567'de Açe'ye vardı. Yemen'de İmam Mutahhar'ın 1567'de başlayan isyanıyla sarsılan Osmanlı hâkimiyeti Koca Sinan Paşa'nın iki yıl süren faaliyetleriyle 1570'te tekrar tesis edildi. Sokullu Mehmed Paşa, ilk defa 1563'te gündeme gelen Don ve Volga nehirlerini bir kanalla birleştirme projesini ise hayata geçiremedi. Bu işle ilgili olarak Astarhan seferine memur edilen Kasım Paşa başarılı olamadı (1569). Bu sırada başta Lala Mustafa Paşa olmak üzere Sokullu'nun rakipleri onun muhalefetine rağmen Kıbrıs'a sefer düzenlenmesini

sağlayınca imparatorluğun bütün dikkat ve enerjisi Akdeniz'e yöneldi.

Sokullu Mehmed Paşa, Kıbrıs seferini bir Haçlı tehlikesini Osmanlılar'ın üzerine çekebileceği ve fetih gerçekleşirse kendisine yeni rakipler çıkacağı için istemiyordu. Fakat Lala Mustafa Paşa'nın padişah üzerindeki etkisini bu defa kıramadı. Bununla beraber tahminleri doğru çıktı ve Kıbrıs'ın fethini engelleyemeyen Haçlı donanması İnebahtı'da Osmanlı donanmasının hemen hemen tamamını yok etti. İtalya'da kutlamalar sürerken sadrazam Uluç Ali Paşa'yı kaptan-ı deryâliğe getirdi ve dağılmış donanmayı toplamakla görevlendirdi. Yeni bir donanma inşasını başlattı. İstanbul'dan Alanya'ya kadar bütün Osmanlı tersanelerinde yeni gemilerin yapımı için hummalı bir faaliyete girişildi. Gerçekten de o kış yapılan büyük çalışma neticesinde Osmanlı donanması yeniden inşa edildi. Fransız elçisi bu durum karşısında 8 Mayıs 1572'de Kral IX. Charles'a gönderdiği mektubunda, "Kendi gözlerimle görüp değerlendirmesini yapma fırsatını bulmamış olsaydım asla bu monarşinin gücüne inanmazdım. Ama gerçekten de tek bir gün geçmiyor ki yeni etkilerle karşılaşmayayım" diye yazmıştı. Haziran ayında bu donanma Akdeniz'e açıldı. Bu hadisenin ardından müttefikler bir daha toparlanamadılar, Venedik de 1573 yılında Kıbrıs'ın fethini kabul edip tazminat ödeyerek Osmanlı Devleti ile antlaşma yaptı. 1574'te Koca Sinan Paşa ve Kılıç Ali Paşa'nın başında bulunduğu bir Osmanlı donanması otuz üç günlük kuşatma sonunda Halkulvâdî'yi alıp İspanyollar'ı Tunus'tan çıkarttı.

Sadrazam, bu sıralarda Lehistan iç politikasında yaşanan gelişmeleri de yakından takip edip yönlendirdi. 1572'de Lehistan Kralı II. Szigismund'un vârisiz ölümüyle Polonya tahtı için çekişme başlamış, Ruslar'ın buraya asker sevki Sokullu'nun Lehistan işiyle doğrudan ilgilenmesine yol açmıştı. Lehistan, Habsburglar'a ve Rusya'ya karşı tampon bölge olarak görülüyordu. Lehistan tahtına Osmanlı aleyhtarı birinin geçmesi Eflak, Boğdan ve Erdel'in tehlike altına girmesi anlamı taşıyacaktı. Başlangıçta Sokullu Mehmed Paşa, Leh beylerinden birinin seçilmesi taraftarıydı. Ancak Fransa'nın da olaya müdahil olması ve Fransa kralının kardeşi Henry de Valois'i aday göstermesi üzerine onu desteklemeyi uygun gördü. Leh beylerine ve piskoposlarına yaptığı baskı ve tavsiyelerle Henry, Lehistan kralı seçildi. Fakat Henry'nin 1574'te Fransa tahtına geçmek üzere

ayrılmasıyla Lehistan yine bağımsız kaldı. Bunun üzerine Sokullu, buraya Erdel Voyvodası Stephan Bathory'yi kral seçti. Böylece Lehistan'daki Osmanlı nüfuzunu tam anlamıyla tesis etmiş oldu.

Sokullu Mehmed Paşa, II. Selim vefat ettiği sırada padişahın ölümünü gizleyerek saraydaki kardeşlerinden birinin tahta geçirilmesinden endişe eden Manisa'daki Şehzade Murad'ın cülûsunu sağladı. III. Murad da İstanbul'a geldiğinde yaşlı vezirîâzamı yerinde tuttu. Ancak III. Murad döneminde makamını muhafaza etmesi zorlaşmaya başladı ve aleyhindeki faaliyetler giderek arttı. Düşmanlarının padişaha yaptıkları telkinler sonucunda eski otoritesi yavaş yavaş azaldı. Rakipleri sadrazamın karşı çıkmasına rağmen 1578'de İran'a savaş açtılar. Doğrudan padişahla irtibat kurarak devlet işlerini yaptırmaya başladılar. Sadrazam kendi yetkisinde olan tayinlerde ve diğer işlerde bile devre dışı bırakıldı.

Sokullu'nun en yakın adamlarından Feridun Ahmed Bey 1576'da nişanlıktan azledilmiş, kethüdâsı Hüsrev Ağa ile kapıcıbaşısı Sinan Ağa da yanından uzaklaştırılmıştı. Ayrıca amcasının oğlu Budin Beylerbeyisi Mustafa Paşa 1578'de idam edilmişti. Öte yandan özellikle Lala Mustafa Paşa ile Koca Sinan Paşa arasında sadrazamlık çekişmesi hızlandı ve bir bakıma bu çetin mücadele onun makamında bırakılmasının da başlıca sebebi oldu. Bütün basaklara rağmen dengelere dikkat ettiği anlaşılan III. Murad'ın etkisiyle mevkiini muhafaza eden Sokullu Mehmed Paşa, Osmanlılar'ı doğuda ve batıda yeni çatışmalardan uzak tutma siyaseti izlemeyi sürdürdü. 1577'de Avusturya ile barış antlaşması yenilendi, Venedik'le mevcut barış muhafaza edildi, ticarî imtiyaz talebiyle İstanbul'a gelen ilk İngiliz elçilerine karşı iyi muamele gösterildi.

Sokullu Mehmed Paşa'nın türbesi içindeki sandukası



Devlet idaresinde sıkıntılar içerisinde iken bir gün konağında ikinci divanına gelen bir derviş Sokullu Mehmed Paşa'ya arzuhal verecekmış gibi yapıp koynundan bir hançer çıkararak kalbine sapladı. Ağır yaralanan yaşlı sadrazam kısa bir süre sonra öldü (20 Şâban 987 / 12 Ekim 1579). Sokullu'yu öldüren kişi görünüşte timarının azaltılmasından şikâyetçi olan bir Boşnak'tı. Ancak bazı araştırmacılar suikastta Hamzaviler'in rolü olduğu üzerinde dururlar. Tarikatın şeyhi Hamza Bâli suikasttan yıllar önce İstanbul'da idam edilmişti. Dervişin şeyhin intikamını almak için Sokullu'yu öldürdüğü söylenir. Ayrıca çok kuvvetli olmasa da sadrazamdan kurtulmak isteyen III. Murad'ın da suikastın arkasında olduğu iddiaları vardır (Schweigger, s. 99-100). Türbesi Eyüp'tedir. Venedik'teki Fransız elçisi Ferrier'in III. Henri'ye 28 Kasım 1579 tarihinde gönderdiği bir raporda bu cinayetin asıl sebebinin cinayet öncesi onun sergilediği dinî patavatsızlık olduğu, adı geçen katil ve diğer birçok suç ortaklarının onu Hıristiyanlık'la itham ettikleri bilgisi bulunur. Ayrıca hıristiyan din adamı olan ve ondan birçok hediye alan bir kardeşi (yeğeni) olduğuna, hıristiyanları genelde çok koruduğuna ve hıristiyan devletlere karşı savaşı her hâlükârda engellediğine de dikkat çekilir.

Sokullu Mehmed Paşa kaynaklara göre büyük bir zekâ ve maharete, olağan üstü bir hâfızaya, dur durak bilmeyen bir hareketliliğe sahip, ölçülü ve düzenli bir hayat tarzı süren, en zorlu işlerin bile kolayca üstesinden gelen bir devlet adamıydı. Zekâsı ve devlet işlerinde uzun yılların tecrübesiyle hızlı ve kesin kararlar alabilişti. Yabancı elçilerle konuşmalarında onları sükûnetle dinleyip taleplerine kulak verir, acelecî veya hakarete varan ifadeler kullanmaktan kaçınır, gerektiğinde bu tür sözleri yumuşak bir üslûpla söylerdi. Venedik elçisi Tiepolo sadrazamla konuşurken insanın bir Türk'ten ziyade bir hıristiyan hükümdarla konuşuyormuş hissine kapıldığını söyler. İlim sahiplerini kollayan Sokullu'ya birçok kitap ithaf edilmiştir. Oğulları Kurd Bey, Hasan Paşa ve İbrâhim Han'dır. Bunlardan ilki kendisinden önce vefat etmiştir. Sokullu'nun soyu iki koldan devam eder. Biri ilk eşinden olan Hasan Paşa'dan, diğeri II. Selim'in kızı İsmihan Sultan'dan olan oğlu İbrâhim Han'dan gelir. Bu ikinci kol İbrâhim Hanzâdeler olarak anılmış ve Osmanlı hânedanına alternatif arandığı zamanlarda sık sık gündeme gelmiştir.

Sokullu Mehmed Paşa'nın üç padişaha veziriazamlık yapması ve yaygın şöhreti, hakkında birçok menâkıbın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Osmanlı kaynaklarının bazılarında onun tarihe meraklı olduğu ve tıpkı Murad Hudâvendigâr gibi şehid olmayı arzuladığı ifade edilir. Sırp ve Boşnak kaynaklarında kendisi hakkında halk söylence ve türkülerine kadar yansıyan hikâyelere yer verilir (Zirojevic, sy. 4 [1984], s. 56-67). Alman kaynaklarında ise onun büyük gücü, sonsuz serveti, birçok hayratı söz konusu edilir.

Uzun süren sadrazamlığında büyük bir servet sahibi olan Sokullu Mehmed Paşa birçok hayır eseri inşa ettirmiştir. Azapkapı'da yaptırdığı ve Azapkapı Camii diye de anılan cami, Kadirga'da inşa ettirdiği cami; medrese, çeşme ve zâviyeden oluşan külliye; Eyüp'te medrese, dârülkurrâ, çeşme ve türbeden meydana gelen külliye; Büyükçekmece'de yaptırdığı ve Köprübaşı Camii diye de bilinen mescid; Lüleburgaz'da inşa ettirdiği cami, medrese, sıbyan mektebi, arasta, kervansaray, çifte hamam, imaret ve köprüden oluşan külliye; Hatay iline bağlı Dört Yol Payas'ta inşa ettirdiği cami, hamam, medrese, kervansaray ve arastadan oluşan külliye; Edirne yolu üzerinde Havsa'da yaptırdığı cami, medrese, tekke, imaret, çifte hamam, arasta, çeşme, sıbyan mektebi ve köprüden oluşan külliye; Antakya'da bir han ve Erdel Beçkerek'te imaret, cami, han, çeşme, köprü ve dârülkurrâdan oluşan külliye zikredilebilir. Sokullu ayrıca Edirne, Mekke ve Medine'de bir kısmı günümüze ulaşmayan birer hamam, Saraybosna'da imaret, saray ve kervansaray, Kırklareli, Trebinye (Arslanağa), Vişegrad ve Tekirdağ'da köprü inşa ettirmiştir. Ayasofya yakınlarındaki sarayı ile Kadirga, Halkalı ve İstanbul dışındaki sarayları da bugüne kadar gelmemiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Şefik Efendi, *Cevâhirü'l-menâkıb*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2583, tür.yer.; Feridun Ahmed Bey, *Nüzhethü'l-esrâri'l-ahbâr der Sefer-i*

*Sigetvar*, TSMK, Hazine, nr. 1339, tür.yer.; Bos-tan Çelebi, *Süleymannâme*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3317, vr. 69<sup>b</sup>-73<sup>a</sup>; Âli Mustafa Efendi, *Kühnü'l-ahbâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, tür.yer.; Selânikî, *Târih* (İpsirli), I, 91-94; Lokmân b. Hüseyin, *Zübdetü't-tevârih*, TiEM Ktp., nr. 1973, vr. 71<sup>b</sup>-95<sup>a</sup>; Peçuylu İbrâhim, *Târih*, I, tür.yer.; *Târih-i Âli Osmân* (haz. Mustafa Karazeybek, yüksek lisans tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 445-446, 458; *Hoca-zade Mehmed Efendi'nin İbtihâcû't-tevârih'i* (haz. Ahmet Akgün, doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 225-275; *Hadikatü'l-uzerâ*, s. 32-34; S. Schweigger, *Sultanlar Kentine Yolculuk: 1578-1581* (nşr. H. Steiner, trc. S. Türksis Noyan), İstanbul 2004, tür.yer.; O. G. de Busbecg, *Türkiye'yi Böyle Gördüm* (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 80-86; S. Gerlach, *Türkiye Gün-lüğü 1573-1576, 1577-1578* (ed. Kemal Beydilli, trc. T. Noyan), İstanbul 2007, I-II, bk. İndeks; Zinkeisen, *Geschichte*, II, 914-936; III, 92-570; N. Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, II, 39-50, 60-64, 219-223; Ahmet Refik Altınay, *Sokullu* (haz. İbrahim Delioğlu), İstanbul 2001; Danişmend, *Kronoloji*, II, 202-203, 206-209, 217-218, 263-264, 267-277; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 393-397, 409-420, 549; III/1, s. 42-44, 51-52; A. Nimet Kurat, *Türkiye ve İdil Boyu*, Ankara 1966, tür.yer.; Kemal Beydilli, *Die Politischen Königswahlen und Interregnen von 1572 und 1576 im lichte Osmanischer Archivalien*, München 1976, tür.yer.; Radovan Samarčić, *Dünya'da Avuçlarında Tutan Adam: Sokullu Mehmed Paşa* (trc. Meral Gaspiralı), İstanbul 1995; Yavuz Çelenk, *Antakya Sokullu Mehmed Paşa Hanı Restorasyonu*, İstanbul 1996; Şerafettin Turan, *Kanuni Süleyman Dönemi Taht Kağaları*, İstanbul 1998, tür.yer.; Halil İnalıc, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi: 1300-1600* (trc. Halil Berktaş), İstanbul 2000, I, 388-391; a.mlf., "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü", *TTK Belleten*, XII/46 (1948), s. 349-402; İsmail Hakkı Göksoy, "Güneydoğu Asya İslâm Ülkelerinde Türk İzleri", *Türkler* (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, IX, 619-632; Abdurrahman Şeref, "Sokullu Mehmed Paşanın Evâil-i Ahvâli ve Ailesi Hakkında Bazı Mâlûmat-Cevâhirü'l-menâkıb", *TOEM*, V/29 (1330), s. 257-265; M. Tayyib Gökbiçgin, "Kanuni Sultan Süleyman'ın 1566 Szigetvar Seferi Sebepleri ve Hazırlıkları", *TD*, sy. 21 (1966), s. 1-14; a.mlf., "Mehmed Paşa", *İA*, VII, 595-605; Razaullah Şah, "Açı Padişahi Sultan Alâeddin'in Kanunî Sultan Süleyman'a Mektubu", *TAD*, V/8-9 (1967), s. 373-409; O. Zirojevic, "Mehmed Pascha Sokolli im Lichte Jugoslawischer Quellen und Überlieferungen", *Osm.Ar.*, sy. 4 (1984), s. 56-67; Tülay Artan, "The Kadirga Palace Shrouded by the Mists of Time", *Turcica*, XXVI, Paris 1994, s. 124; Feridun Emecen - İlhan Şahin, "Osmanlı Taşra Teşkilâtının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihi Sancak Tevcih Defteri", *TTK Belgeler*, sy. 23 (1998), s. 96; G. Veinstein, "Sokullu Mehmed Paşa", *EI<sup>2</sup>* (ing.), IX, 706-711.

ERHAN AFYONCU

## SOKULLU MEHMED PAŞA CAMİİ

(bk. AZAPKAPI CAMİİ).



Sokullu Mehmed Paşa'nın İstanbul Büyükçekmece'de inşa ettirdiği, Köprübaşı Camii adıyla da anılan Sokullu Mehmed Paşa Mescidi

## SOKULLU MEHMED PAŞA KÖPRÜSÜ

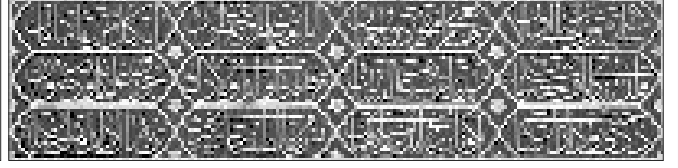
(bk. DRİNA KÖPRÜSÜ).

## SOKULLU MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul Eyüp'te  
XVI. yüzyılın ikinci yarısında  
inşa edilen külliye.

Medrese, dârülkurrâ, türbe ve çeşmeden meydana gelen külliyenin bânisi Sokullu Mehmed Paşa ile eşi İsmihan Sultan'dır. Türbe, medrese ve çeşme 976'da (1568-69), dârülkurrâ 987'de (1579) Mimar Sinan tarafından yapılmıştır. Çeşitli tamirler geçiren külliye en son 1961-1962 yıllarında onarılmıştır. 1918'de evkaf deposu şeklinde kullanılan medrese günümüzde sağlık ocağı, uzun yıllar çocuk kütüphanesi olan dârülkurrâ ise bugün Eyüp Sultan İlim Kültür ve Hizmet Vakfı olarak hizmet vermektedir. Câmi-i Kebîr caddesinde külliyenin kitâbeli iki avlu kapısıyla türbe ve çeşmesi yer alır. Türbenin hemen solundaki avlu kapısı türbeye, dershaneye, dershaneden de medreseye geçişi sağlar.

Sokullu Mehmed Paşa Türbesi – Eyüp / İstanbul



Sokullu Mehmed Paşa Çeşmesi ile medresenin avlu kapısı üzerindeki kitâbeler

Yapılar kuzey-güney doğrultuda ve aynı eksendedir. Diğer kapı türbe, dersane ve medreseden alçak bir duvarla ayrılmış olup buradan yapıların doğusunda kalan dârülkurrâya geçilir. Aynı zamanda bu ikinci avludan medresenin kuzeydoğu köşesindeki bir kapı vasıtasıyla medresenin iç avlusuna ulaşılır. Yakınında Eyüp Sultan Camii'nin yer almasından dolayı camiye yer verilmeyen külliye dersane-türbe ilişkisi saçakla örtülü bir revakla sağlanmıştır.

Türbe, avlu kapısı üzerindeki sülüs hatlı Arapça mermer kitâbeye göre 976'da (1568-69) Sokullu Mehmed Paşa tarafından genç yaşta vefat eden oğulları için yaptırılmış, kendisi de 1579'da öldürülünce buraya defnedilmiştir. Stalaktit başlıklı mermer sütunlara sahip olan türbe, üç kemer açıklıklı bir revakla medrese dershanesine bağlanmakta olup kapıları karşı karşıyadır. Dıştan sekizgen planlı yapı içte sekizgenin köşelerindeki nişler sayesinde onaltıgene dönüştürülmüştür. Nişlerin aralarında sekizgenin giriş yönü hariç yedi yüzünde altı üstlü toplam on dört pencere türbeyi aydınlatır. Dikdörtgen formlu alt pencerelerinin söveleri beyaz mermerdendir. Üstlerindeki sivri kemerli alınlıklar geometrik taksimatlı ajurlu şebekelerle zenginleştirilmiştir. Tepe pencereleri alçı revzenlidir. Türbeye girişi sağlayan kapının üzerinde celif sülüs hatla "âmentü" yazılıdır. Türbeyi örten kubbe doğrudan duvarlara oturtulmuştur. Son derece yalın bir dış mimariye sahip, küfeki taşından inşa edilmiş türbenin içinde, tepe pencerelerinin üzerinde çepeçevre dolanan sırt altı tekniğindeki çinilerde lâcivert zemin üzerine beyaz sülüs hatla Âyetü'l-kürsî yazılmıştır. Bunun da üstünde malakârî tekniğinde yapılmış bir bezeme frizi dolaşır. Kubbe içini ise kırmızı zemin üzerine beyaz renkle kalem işi tekniğindeki soyut bitkisel motifler bezemektedir. Türbenin içerisinde Sokullu Mehmed Paşa, oğulları, kızları ve torunlarına ait on sekiz adet sanduka bulunmaktadır.

Bugün Sokullu Mehmed Paşa'nın adıyla anılan medrese arşiv belgelerinde genellikle Şehid Mehmed Paşa Medresesi, medrese listelerinde İbrâhim Hanoğlu Medresesi, vakfiyesinde ise İsmihan Sultan'ın vakfı olduğu için bu adla kayıtlıdır. Şehid Mehmed Paşa Medresesi olarak geçmesinin sebebi Sokullu Mehmed Paşa'nın bir suikast sonucunda öldürülmesidir. İbrâhim Hanoğlu adı ise oğulları İbrâhim Han'ın evlâtlarının daha çok İbrâhim Hanzadeler adıyla tanınmış olmasından dolayıdır. Bu adların dışında Ayvansarâyî'de Yazılı Medrese, 1914 tarihli defterde Sultâniye Medresesi, ayrıca Hemşire Sultan Medresesi adlarıyla da anılır. Diğer avlu kapısı üzerindeki Arapça kitâbede medresenin İsmihan Sultan tarafından 976'da (1568-69) yaptırıldığı yazılıdır. Dikdörtgen planlı medresenin iki girişinden biri kuzeydeki türbeyle saçakla örtülü bir revak sayesinde bağlantı kuran dershaneden, diğeri ise medresenin kuzeydoğu köşesinde kalan kapıdandır. Dershane kare gövdelidir. Üzeri mukarnaslı tromplarla geçilen 9,60 m. çapındaki bir kubbeye örtülüdür. Doğu ve batı duvarında birer niş bulunmaktadır. Güneydeki avluya sadece bir kapı, kuzeydeki türbeyle ortak olan revaka birer kapı ve iki yanındaki birer pencereyle; doğu ve batı yönlerine ikisi alt, biri üst olmak üzere üç adet pencereyle açılır. Medresenin sadece doğu ve batı kanatlarında yirmi adet kubbeli odası vardır. Avlusunu dört yönden medrese odalarıyla aynı boyutta (3,40 m.), baklavali başlıklara sahip sütun dizilerinden oluşan sivri kemerli, kubbeli revaklar çevreler. Bu revaklardan sadece dersane kapısının önüne denk geleni aynalı tonozla örtülüdür. Bütün kubbeler pandantifli geçişlere sahiptir. Batı ve doğu yönündeki kubbeli yirmi iki birimden doğudakilerden onu talebe odası, kuzeydoğu köşesindeki medreseye dârülkurrâ yönünden girişi sağlayan bir kapıdır. Batıdaki kubbeli birimlerden dokuzu talebe odası, biri iç, diğeri dış avluya açılan eyvanlardır. Kuzeybatı ucundaki eyvanın bitişiğinde yer



Sokullu Mehmed Paşa Dârülkurrâsi – Eyüp / İstanbul

alan, medresenin dikdörtgen planından dışarıya doğru taşan pandantifli kubbelerle örtülü iki mekân hizmet bölümüdür. Talebe odaları avluya sadece birer kapıyla açılır. Bu odalar dışarıdan iki adet alt, bir adet üst pencereden ışık alır. Medrese odalarının iç avluya bakan duvarlarında birer ocak, kuzey veya güney duvarlarında üç adet niş bulunur. Avlunun güney kenarında ortadaki kapıdan bu yöndeki çarpık planlı, tonozlu helâlâra geçilmektedir. Medresenin dış duvarlarında bir sıra taş, üç sıra tuğladan almalı, avluya açılan cephelede ise kesme taş örgü tercih edilmiştir. Avlunun tam merkezinde üzeri kapaklı, dört cephesinde musluğu olan bir su haznesi vardır. Medresenin dersane bölümünde İsmihan Sultan tarafından kurulan bir kütüphane bulunmaktaydı. Buradaki Sokullu Mehmed Paşa'nın vakıf mühürünü taşıyan 554 yazma eser, 3 Mart 1924 tarihli Tehvîd-i Tedrîsat Kanunu'ndan sonra önce Hüsrev Paşa Kütüphanesi'ne ve 1957'de Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir.

Dârülkurrâ kuzey yönüne açılan, çift yönlü basamaklarla çıkılan sahanlıklı, sivri kemerli, baklava başlıklı, ikisi gömme dört sütundan meydana gelen kubbeli bir giriş revakı ile tromplu bir kubbeyle örtülü, kare planlı tek bir mekândan ibarettir. Giriş kapısının üstünde yer alan iki satırlık kitâbeden 987'de (1579) İsmihan Sultan adına yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Bu tarih aynı zamanda Sokullu Mehmed Paşa'nın öldürüldüğü yıldır. Bu kitâbeyi dışta bir profille çini bir bordür çevrelemektedir. Kubbe dıştan onikigen bir kasnağa oturur. Dârülkurrânın güney cephesi dıştan sağırdır, içte ise iki adet dolap nişi bulunur. Doğu ve batı cephelerinde iki alt, bir üst pencere, kuzeyde giriş kapısının iki ya-

nında birerden iki adet pencere içeriği aydınlatır. Alttaki pencereler dikdörtgen ve mermer sövelidir, üzerinde sivri kemerli alınlıklar geometrik taksimatlı ajurlu mermer şebekelidir. Tam eksendeki tepe pencereleri ise sivri kemerli ve revzenlidir. Yapıda giriş revakı kubbesinde, ana kubbe ve tromplarda kalem işi bezemeler bulunmaktadır. Duvar örgüsü bir sıra taş, üç sıra tuğladan meydana gelen almalı örgüdür. Etrafındaki arsada kabirler, giriş revakının önünde cadde üzerinde beş adet dükkân yer alır. Çeşme Câmî-i Kebîr caddesi üstündeki türbenin cephesindedir. Ta'lik hatlı 976 (1568-69) tarihli kitâbesi türbe penceresinin solunda yer alır. Yol kotunun yükselmesi sonucu yalağı altta kalan çeşmede Bursa kemerli bir nişin içinde dikdörtgen çerçeveli bir ayna taşı bulunur. Çerçevenin içi sivri bir kemer ve üzerindeki içi boş bir kartuşla dolgulanmıştır. Çeşme nişinin üstüne denk gelen türbe penceresi aynı zamanda dua penceresi işlevine sahiptir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul 1943, I, 23-24; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 197-200; Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 130-133; Suphi Saatçi, *Mimar Sinan Yapılandaki Kitâbeler*, İstanbul 1988, s. 75-80; Yıldız Demiriz, *Eyüp'teki Türbeler*, Ankara 1989, s. 72-75; Mehmet Nermi Haskan, *Eyüp Tarihi*, İstanbul 1993, I, 257-260; II, 9, 26-27, 138; Affan Ege-men, *İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri*, İstanbul 1993, s. 570-571; Engin Özdeniz, *İstanbul'daki Kaptan-ı Deryâ Çeşmeleri ve Sebilleri*, İstanbul 1995, s. 346-347; Yusuf Alemdar, *XV-XVI. Asırlarda İstanbul Dârü'l-kurrâ'ları* (yüksek lisans tezi, 1996), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 92-97; Nail Bayraktar, "Eyüp Vakıf Kütüphaneleri", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu II: Tebliğler*, İstanbul 1998, s. 67-68; Hakkı Önkal, "Eyüp Türbeleri", *a.e.*, s. 74; İsmail Orman, *İstanbul'daki XVI. Yüzyıl Türbelerinin Çini Süsleme Programları* (yüksek lisans tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 204-210; Gökçen Tuba Temelci, *Eyüp Sokullu Mehmet Paşa Medresesi Restorasyon Projesi* (yüksek lisans tezi, 1999), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; Mübahat S. Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, Ankara 2000, s. 301-303; Zeynep Ahunbay, "Eyüp'teki Osmanlı Eğitim Yapıları ve Korunmalarıyla İlgili Öneriler", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu IV: Tebliğler*, İstanbul 2000, s. 132-135; Z. Cihan Özsayiner, "Eyüp'te Mimar Sinan Türbelerinin Hat Sanatı Düzenleri", *a.e.*, s. 337; Erol Gürdal – Ahmet Ersen, "Tarihi Yapılarda Duvar Onarımları ve Tarihsel Otantikliğin Korunması, Eyüp-Sokullu Mehmed Paşa Medresesi Örneği", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu V: Tebliğler*, İstanbul 2002, s. 126-129; Gülrü Necipoğlu, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Princeton 2005, s. 333-335.



SEVGİ PARLAK

## SOKULLU MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

Edirne Havsa'da  
XVI. yüzyılın ikinci yarısında  
inşa edilen menzil külliyesi.

Sokullu Mehmed Paşa, Rumeli bölgesinde Büyükçekmece, Lüleburgaz ve Edirne'deki eserlerinin yanı sıra XVI. yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar önemli bir yerleşme yeri olmadığı anlaşılan Havsa'ya da geniş kapsamlı bir külliye yaptırmış, su getirmiş ve âdeta buranın yeni bânisi olmuştur. Cami, medrese, arasta, han, imaret, çifte hamam, tekke, köprü, çeşme ve sıbyan mektebinden oluşan külliye günümüze ulaşmayan bir kitâbesine göre 984 (1576-77) yılında tamamlanmıştır. Sokullu külliye, "bey" ve "mîr-i mîrân" (beylerbeyi) sıfatlarıyla 1543 ve 1551'de Mohaç ve Tımsıyar'da görev yapan ve kendinden önce ölen oğlu Kurd Kasım Paşa'nın geride bıraktığı mallarıyla yaptırmış, muhtemelen kendisinin de maddî katkıları olmuştur. Bu sebeple külliye kaynaklarda her ikisinin adıyla anılmaktadır. Sokullu Mehmed Paşa, külliye inşası ve Havsa'nın yeniden imara açılması için Sinan'a siparişte bulunmuş, Sinan da Edirne Selimiye Camii'ni inşa ettiği bu yıllarda Havsa'daki imar faaliyetlerini ekibi Hassa Mimarları Ocağı ile birlikte yürütmüş olmalıdır. Sinan'ın Havsa'daki külliye, 1560'lı yıllarda yine Sokullu için Lüleburgaz'da yaptığı külliye bir benzeri olarak tasarladığı söylenebilir. Külliye yapıları cami, arastanın dua kubbesi, hamam, ocaklı-nişli duvar, mescid-tekke ve köşe çeşmesi günümüze kadar gelmiştir.

Arastanın doğusunda yer alan cami sade fakat anıtsal bir görünüme sahiptir. Kare planlı ibadet mekânının üzeri kubbeyle örtülüdür. Kubbeye geçiş mukarnas dolgulu tromplarla sağlanır. Bir zamanlar kuzeyinde kemerli ve üzeri kubbelerle örtülü, üç bölümlü bir son cemaat yerinin mevcut olduğu kalan izlerden anlaşılmaktadır. Kuzeybatıdaki minare onarımla yenilenmiştir. Kuzey hariç diğer yönlerde geniş bir hazîrenin bulunduğu mezar taşları ve boş araziden tahmin edilebilir. Caminin kuzeyinde medrese yer alıyor, camiye asil giriş arastadan bir taçkapıyla sağlanıyordu. Evliya Çelebi'nin bahsettiği 984 (1576-77) tarihli kitâbe taçkapıda idi. Bu kitâbenin yerinde bugün sonradan konan, fakat yazısı eksik ve silik olduğundan tam okunamayan bir kitâbe mevcuttur. Caminin ibadet mekânının girişindeki kapının üzerinde de

yine tam okunamayan bir kitâbe vardır. İbadet mekânı oldukça aydınlık ve ferah olup mermerden yapılan mihrap ve minber dikkat çekicidir. Sade bezeme anlayışının görüldüğü caminin onarılması gerekmektedir.

Arastada cami ile han kapılarının açıldığı bölümde dua kubbesi yer almaktadır. Lüleburgaz ve Payas Sokullu Mehmed Paşa külliyelerinde de benzeri görülen dua kubbesi dört desteğin kemerlerle bağlanıp üzeri pandantifli kubbeye örtülen mimari bir birimdir. Açıklığı 9 metredir. Doğu ve batı yönlerine doğru birer eyvan şeklinde genişletilerek doğudaki cami ile batıdaki hanı birbirine bağlayan dua kubbесinin altında bazı önemli törenler gerçekleştiriliyordu. Arastanın kuzeybatı köşesindeki çifte hamam külliyesinin bu yöndeki son sınırır; han ve imaretle aynı düzlemde yer almış olmalıdır. Günümüze kısmen ve harap durumda ulaşan yapının doğu ve kuzey cephelerinden dükkânlarla çevrili olduğu sanılmaktadır. Caminin kuzeybatısında bir sıra ocaklı-nişli duvar kalıntısının mahiyeti tam anlaşılammaktadır. Cami avlusunun kuzeydoğusunda mihrap duvarı gibi duran bir yapı yer alır. Bir süre mescid olarak kullanılan yapının Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği tekke olabileceği düşünülmektedir. Bir namazgâhın mihrabı olması da mümkündür. Kitâbesinden külliye 1194 (1780) yılında eklendiği anlaşılan sebil-çeşme çifte hamamın köşesinde olup beş yüzlüdür. Taşkın çatısının merkezinde barok bir kubbecik göze çarpar. Su haznesi arkadadır.

Külliyesinin arasta, han, imaret, tabhâne, medrese, köprü, çeşme ve sıbyan mektebi gibi diğer birimleri günümüze ulaşmamıştır. İçinden İstanbul-Edirne tarihî yolunun geçtiği arasta kalan izlerden anlaşıldığı kadariyle karşılıklı dükkânların yer-

Havsa Sokullu Camii hariminden bir görünüşü



Havsa Sokullu Camii ve dua kubbesi

leştirildiği, üzeri açık bir sokak görünümündeydi. Kuzey-güney doğrultusunda uzunlamasına dikdörtgen planlı arasta, Lüleburgaz ve Payas Sokullu Külliyesi örneklerinde görüldüğü gibi külliyesinin omurgasını oluşturuyor, yapı kütleleri arasında yapısal ve işlevsel bağlantıyı sağlıyordu. Evliya Çelebi, Havsa'da içinde değerli eşyaların bulunduğu 300 kâgir kemerli dükkândan söz ederken arastayı kastetmiş olmalıdır. Külliye alanında kazı yapılmadığından herhangi bir şey söylemek zor olsa da dükkânların hamam civarından başlayıp köprüye kadar devam ettiği düşünülebilir.

Kaynaklarda adı geçen han muhtemelen bugün park olarak kullanılan arastanın batısındaki geniş alanda yer alıyordu. Evliya Çelebi'nin 120 ocaklı olup içinde 5000 hayvanın barınabileceğini söylediği han büyük bir ihtimalle Lüleburgaz Sokullu Mehmed Paşa veya Karapınar Selimiye külliyelerindeki hanlara benziyordu. Dua kubbесinden hana açılan bölümde yapıya ait bazı izlere rastlanmaktadır. İmaret muhtemelen arastanın batısında hanla hamam arasında yer alıyordu. Evliya Çelebi imaretteki yemek servisiyle ilgili bazı bilgiler vermektedir. Kaynaklarda sözü edilmemekle birlikte menzil külliyelerinin genelinde bulunan tabhâne de burada olmalıdır. Evliya Çelebi'nin bahsettiği medrese Gülçin Küçükçaya'nın yaptığı bir restitüsyon denemesine göre "U" planlı olup camiiyle ortak avluyu paylaşıyordu. Caminin kuzeyine yerleştirilen medresenin önünde de bir sıra revak dizisi yerleştirilmiştir. Bir kitâbeden yola çıkılarak külliyesinin bir de çeşmesi olduğu söylenmektedir. Edirne üzerine çalışmasıyla tanınan Ahmed Bâdî Efendi'ye göre külliye de sıbyan mektebi de bulunmaktaydı.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Abdurrahman Hibri Efendi, *Menâsik-i Mesâlik* (haz. Sevim İlgürel, TED, sy. 6 [1975] içinde), s. 114; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 479; Gök-

bilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, s. 512; Metin Sözen v.dğr., *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul 1975, s. 200, 202, 232; Jale Nejdî Erzen, *Mimar Sinan Dönemi Cami Cepheleri*, Ankara 1981, s. 18, 64, 102-103; Mustafa Cezar, *Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi*, İstanbul 1985, s. 193-194; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, Ankara 1986, s. 270-273; a.mlf., *Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri*, Ankara 1988, s. 117-119; Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 144-146, 250, 263, 268, 295; a.mlf., "Mimar Sinan'ın Camileri", *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri* (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 191; Metin Sözen – Sami Güner, *Sinan Architect of Ages*, İstanbul 1988, I, 294; Zeki Sönmez, *Mimar Sinan ile İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler*, İstanbul 1988, s. 31, 36, 40, 67-68, 72, 74, 76, 84, 90, 100; K. Yosif İreçek, *Belgrad-İstanbul-Roma Askerî Yolu* (trc. Ali Kemal Balkanlı), Ankara 1990, s. 45, 94, 125; Mehmet Fatih Müderrisoğlu, *16. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda İnşa Edilen Menzil Külliyesi* (doktora tezi, 1993), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, I, 657-677; Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, Ankara 2006, s. 233; Doğan Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, İstanbul 2007, s. 401; P. L. İnciyan – H. D. Andreasyan, "Osmanlı Rumelisi Tarih ve Coğrafyası", *GDAAD*, sy. 2-3 (1974-75), s. 36; Tülay Reyhanlı – Ara Altun, "Edirne / Havsa'da Sokullu (veya Kasım Paşa) Külliyesi", *STY*, VI (1976), s. 67-88; Tülay Reyhanlı, "Havsa'daki Sokullu veya Kasım Paşa Külliyesi Hakkında Tamamlayıcı Notlar", *TM*, XIX (1977-79), s. 241-254; Gülçin Küçükçaya, "Mimar Sinan Dönemi İstanbul-Belgrad Arası Menzil Yapılan", *VD*, sy. 21 (1990), s. 204-206, 232-233, 249.



MEHMET FATİH MÜDERRİSOĞLU

## SOKULLU MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da  
XVI. yüzyılın ikinci yarısında  
inşa edilen külliye.

Eminönü Kadırga semtinde yer alan külliye Mimar Sinan'ın eseri olup cami, medrese, tekke, dükkânlar ve çeşmelerden meydana gelir. Caminin kimin tarafından vak-

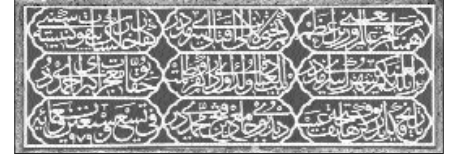


fedilmiş olduğu tartışmalıdır. Külliye adı veren Sokullu Mehmed Paşa'nın (ö. 987/1579) vakfiyesinde, gerek Eyüp'te türbesine bitişik medresenin gerekse Kadırga'daki caminin paşa tarafından eşi İsmihan Sultan'a hediye olarak yaptırıldığı belirtilmekte, buna karşılık İsmihan Sultan'ın vakfiyesinde söz konusu yapılar doğrudan ona mal edilmektedir. İsmihan Sultan, Rumeli'de babası II. Selim tarafından 1568'de kendisine ihsan edilen köyler ve tarım arazileriyle İstanbul'daki gayri menkulleri külliye vakfetmiştir. Külliye'nin batısında vaktiyle Sokullu Mehmed Paşa ile İsmihan Sultan'ın sarayı bulunmaktaydı. Aynı avluyu paylaşan cami-medrese ikilisinin kuzeye açılan ortak girişi üzerinde yer alan kitâbe bu iki yapının tamamlanma tarihini (979/1572) verir. Ayrıca kitâbede burada daha önce bir kilisenin yer aldığı belirtilmiş, bazı araştırmacılar, adı kesin şekilde tesbit edilemeyen bu yapının Azize (Hagia) Anastasia Kilisesi olduğunu ileri sürmüştür. Postnişin olarak görev alması kararlaştırılan Nüreddinzâde Şeyh Mustafa Muslihuddin Efendi'nin inşaat bitirilmeden 981'de (1574) vefat etmesi tekkenin cami ve medreseye göre daha geç bir tarihte tamamlandığını gösterir.

Külliye'nin bulunduğu alanın kuzeydoğu köşesinde Helvacıbaşı İskender Mescidi yer alır (1546). Güneyden kuzeye, ayrıca doğudan batıya doğru eğimli bir araziye yayılan külliye yapıları farklı kotlarda setlere oturtulmuştur. Arsanın kuzey kesimi şadırvan avlusu çevresinde yer alan cami-medrese ikilisine, güney kesimi tekkeye ayrılmıştır. Kuzeydeki ana girişi izleyen merdivenle şadırvan avlusuna çıkılır. Bu avlunun doğu ve batı yönlerine açılan iki tâli

girişi vardır. Daha yüksek bir kotta bulunan tekke ise güneydeki Su Terazisi sokağına açılan bağımsız bir girişle donatılmıştır. Tekkeyle cami-medrese ikilisini ayıran duvarın batı tarafındaki kapıdan caminin yanındaki sofaya ulaşılmaktadır. Külliye'nin kuzeybatı köşesinde kitleden çıkıntı yapan su haznesi, bunun üstünde medrese helâları ve önünde iki çeşme yer alır. Dükkânlardan altısı kuzeyde medrese odalarının altında ana girişin yanlarında, dördü batıda tekke odalarının altında sıralanır. Külliye'nin çevresindeki yapı adalarında yer aldığı vakfiyede belirtilen iki kervansaray, on dört dükkân, fırın ve on beş odayı içeren bina, camide görevli iki imamın ikametine mahsus, zemin katında üç dükkânın bulunduğu meşruta günümüze kadar gelmemiştir.

Yatayda ve düşeyde medrese odalarının kitlesinden taşan kare planlı ve kubbeli dersane kuzeydeki geniş, yanlardakiler dar olmak üzere üç sivri kemerle dışa açılan bir alt yapıya oturur. Şadırvan avlusuna ulaştıran ana giriş ve bunu izleyen merdiven dershanenin altında yer almaktadır. Gerek dershanenin gerekse medrese odalarının dış duvarları kesme taş ve tuğla sıralarıyla alması olarak örülmüş, buna karşılık dershanenin alt yapısında kesme taş örgü tercih edilmiştir. Dershanenin avlu (güney) yönünde bulunan kubbeli sayvanın altında iki yandan merdivenlerle çıkılan bir sahanlık mevcuttur. İki sıralı pencerelerle donatılan mekânın kubbesi içeriden tromplara, dışarıdan sekizgen bir kasnağa oturmaktadır. On altı adet kare planlı ve kubbeli medrese odası "L" biçiminde iki eşit parça halinde avluyu kuşatmakta, bunların önünde ahşap örtüsü



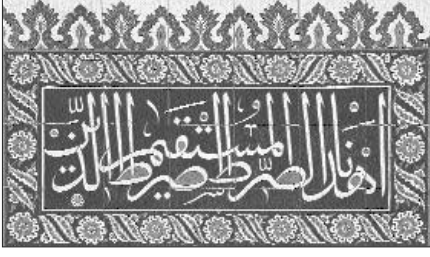
Sokullu Mehmed Paşa Camii'nin kitâbesi

kurşun kaplı revak uzanmaktadır. Revakın taşıyıcı sistemi baklava başlıklı sütunlar ve kırık kaş kemerlerden oluşur. Caminin son cemaat yeri revakıyla medresenin batı ve doğu kanatları arasında kalan avlu yan girişleri müezzin ve kayyuma mahsus fevkanî ve kubbeli odalarla taçlandırılmıştır. Medrese hücrelerine göre daha yüksekte kalan söz konusu odalar medrese ve cami kitlesi arasında kademeli bir geçiş sağlar. Son cemaat yeri kare planlı ve pandantifli kubbelerle örtülü yedi birimden oluşur. Kubbeler mukarnas başlıklı mermer sütunlara oturan sivri kemerlerce taşınmaktadır. Mihrap-taçkapı eksenindeki birimin kemeri diğerlerinden çok az daha geniş ve yüksek tutulmuş, bunun üzerindeki kubbe de hafifçe yükseltilmiştir.

Harim doğu-batı doğrultusunda (enine) gelişen dikdörtgen biçimindedir. Mekânın 13 m. çapındaki kubbesini taşıyan altı adet duvar pâyesinden kuzeyde ve güneyde (mihrap ve giriş cephelelerinde) yer alan dördü dikdörtgen, yanalarda yer alan ikisi çokgendir. Kuzey duvarındakiler hariç diğerleri cephelelerde çıkıntı yapar. Kubbenin ağırlığı bu pâyelere oturan altı adet sivri kemer aracılığıyla zemine intikal eder. Taşıyıcı sistemi yönlendiren altıgenin kuzey ve güney kenarları harim duvarlarına paralel olup bu yöndeki duvar pâyelerine oturan kemerler duvar sathından az miktarda taşmaktadır. Doğru ve batıdaki pâyelerden hareket eden, kuzey ve güney duvarlarıyla 60° açı yaparak bu yönlerdeki pâyelere ulaşan kemerlerin gerisinde mukarnaslı pandantiflerle donatılmış birer yarım kubbe yer alır. Caminin kitlesine merkezdeki kubbe egemendir. Kubbe ağırlığının yan (yatay) birleşkeleri yarım kubbelerce karşılandığından klasik dönem Osmanlı camilerinin büyük çoğunluğunda kubbe kasnağında mevcut payanda kemerciklerine burada gerek görülmemiştir. Batıda ve doğudaki pâyeler, ayrıca harimin güneydoğu ve güneybatı köşelerindeki payandalar farklı yükseklikte, sekizgen prizma biçiminde kubbeli ağırlık kuleleriyle taçlandırılmıştır.



Sokullu Mehmed Paşa Camii - Kadırga / İstanbul



Sokullu Mehmed Paşa Camii'nin çini pencere alınlıklarından biri

Harimin duvarlarında en alt sırada mermer söveli ve ahşap kepenkli dikdörtgen pencereler, bunların üstünde iki sıra halinde tepe pencereleri bulunur. Yan mahfilleri karanlıkta bırakmamak amacıyla bunların hizasına denk gelen alttan ikinci sıradaki pencereler açılabilir dikdörtgen pencere olarak tasarlanmıştır. Taşıyıcı sistemi oluşturan duvarların tepe pencerelerinden dinamik ifadeli sivri kemerler kullanılmış, buna karşılık merkezdeki kubbenin silindirik biçimli kasnağında sıralanan pencerelerde statik ifadeli yuvarlak kemerler tercih edilmiştir. Aynı türde kemerler yarım kubbelerin eteğinde de yer alır.

Geometrik şebekeli korkulukların sınırlandırdığı yan mahfilleri taşıyan, farklı genişlikte ve yükseklikte, kırmızı ve beyaz taşlarla örülmüş sivri kemerler yeknesak olmayan bir görünüm arzeder. Yan mahfillere göre daha alçak tutulan müezzin mahfilli bunların kuzeybatı köşesine yerleştirilmiştir. Harimin kuzeybatı köşesinde yükselen çokgen gövdeli ve ahşap konik külâhlı minarede şerefe altı mukarnas dolguludur. Minarenin simetriği olan noktaya fevkanî mahfillere çıkan merdiven yerleştirilmiştir.

Çevresini kuşatan çini bezemenin ortasında yalın tasarımıyla hoş bir tezat oluşturan mermer mihrap yanlardan çubuklu gömme sütunlarla kuşatılmış ve rûmî dolgulu bir alınlıkla taçlandırılmıştır. Mukarnaslı kavsaraya sahip mihrap hücre (nişi) kum saatleriyle son bulan yeşil porfirten sütunçelerle sınırlıdır. Geometrik şebekeli korkuluğu, alt kısmındaki dilimli kemerleri, kum saatli ince sütunçeleri ve rûmî bezemeli alınlığa sahip kapısıyla klasik üslûbu yansıtan minber, sivri kemerli köşkünü taçlandıran ve mekânın bezemesine uyum sağlayan çini külâhıyla dikkati çeker.

Cepheleri son derece sade olan caminin iç mekânı zengin süslemeleriyle göz

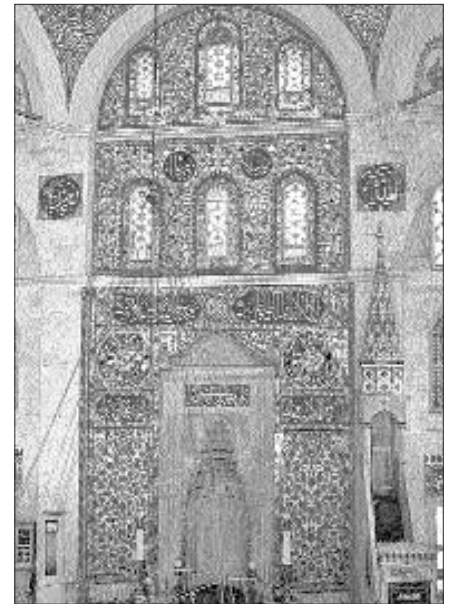
kamaştırır. Sır altı tekniğiyle üretilmiş olup gerek desen ve renk gerekse sirlama açısından dönemin en kaliteli ürünleri olan İznik çinileri bezemeler içinde en çarpıcı grubu meydana getirir. Söz konusu çiniler, içerik bakımından stilize bitkisel motifler ve hat kompozisyonları olarak iki grupta toplanabilir. Hat kompozisyonları ise çeşitli âyetlerin yanı sıra esmâ-i hüsnâdan bazılarını, kelime-i tevhidi, kelime-i şehâdeti, Allah, Muhammed, dört halife, Hasan ve Hüseyin isimlerini içerir. Çini süsleme, harimin güney duvarında iki duvar pâyesi arasında kalan kesimi mihrap ve yatay silmeler dışında tamamen kaplamaktadır. Kubbeyi kuşatan altı adet pandantif de çini kaplıdır. Bunların yanı sıra son cemaat yeri pencereleriyle harimdeki alt sıra pencerelerin üstlerine, en yukarıdaki tepe pencerelerinin aralarına, duvar pâyelerinin üst bitimlerine kare ve yuvarlak hat levhaları yerleştirilmiştir. Sinan'ın diğer bir eseri olan Tahtakale'deki Rüstem Paşa Camii'nden farklı olarak burada çini bezeme mimariyi gölgelememekte, tam aksine tâbi olduğu mekân tasarımının cazibesini arttırmaktadır.

Kalem işleri harimdeki diğer önemli bezeme grubunu oluşturur. Kubbede ve yarım kubbelerde merkezdeki dairesel hat kompozisyonlarından eteklere doğru gelişen ışınal motifler yer alır. Onarımlarda aslına sadık kalınarak yenilenen bu bezemelerin yanı sıra mahfil tavanlarında ahşap üzerine, girişin küçük tavanında ve bunun üzerindeki mahfilin konsollarında taş üzerine uygulanan kalem işleri kendi türlerinin en güzel örnekleridir. Diğer bir bezeme grubu da avlu girişinin tavanında ve diğer bazı yerlerde bulunan malakârî süslemelerdir. Gerek kalem işlerinde gerekse malakârî bezemelerde sonsuza giden geometrik yıldız geçmeler ve düğümlemlerle birbirine eklenen şemseler türünden kompozisyonlar kullanılmıştır. Osmanlı mimarisinde Edirne Üç Şerefeli Cami'den (1447) beri var olan, Sinan tarafından birçok camide uygulanan altı destekli şemanın bu yapıda en kusursuz biçimine ulaştığı hususunda bütün araştırmacılar hemfikirdir. Ayrıca camideki süsleme programının mekân tasarımıyla gösterdiği uyum istisnasız bütün yayınlarda vurgulanmıştır.

Külliyedeki tekke Osmanlı mimarisinin klasik döneminden kalan nâdir tarikat yapılarındandır. Açık avlulu ve revaklı Osmanlı medreseleriyle benzerlik gösteren bu tesis kendine has özellikler taşır. Güneyde camiyle aynı eksende yer alan basık ke-

merli mütevazi kapıdan kare planlı ve kubbeli bir eyvana, buradan da iki sıralı beşer birimden oluşan bir revaka geçilmekte, bunun gerisinde revakla aynı ende olan tevhidhâne bulunmaktadır. Tevhidhâne girişi önündeki kare planlı revak birimi kubbeyle, dikdörtgen olan diğerleri aynalı tonozlarla örtülüdür. Örtü öğelerini taşıyan sivri kemerler kuzeyde ve güneyde duvarlara, ortada kare kesitli sütunlara oturmaktadır. Aynı eksen üzerinde sıralı bu cümle kapısı-revak-tevhidhâne grubunun batı ve doğu yönlerinde on birer adet deriş odası barındıran "L" biçiminde iki kanat uzanır. Konumlarına göre kare ve dikdörtgen planlı olan bu odalar mütemadi beşik tonozla, önlerindeki revak da küfekten kare kesitli sütunlara oturan ahşap sundurma ile örtülüdür. Batı yönündeki revak odaların bitiminde kuzeye kıvrılıp tevhidhânenin batı yönündeki cephesi boyunca devam eder. Arsanın eğiminden yararlanılarak tekkenin batı kanadı iki katlı olarak tasarlanmıştır, alt katta basık kemerli bir revakın arkasına dokuz adet beşik tonozlu oda, tevhidhânenin altına da küçük bir hamam yerleştirilmiştir. Tekkenin en ilginç bölümü şüphesiz tevhidhânedir. Ortada bir kubbe, yanlarda düz tavanlarla örtülü olan dikdörtgen planlı mekânın güney duvarının ekseninde (normalde mihrabın bulunması gereken yerde) giriş, bunun tam karşısında âyinlerde önüne şeyh pos-

Sokullu Mehmed Paşa Camii'nin mihrap duvarı



tunun serildiği mihrap görünümlü bir niş yer alır. Yapının konumu ve tekke sakinlerinin namazı külliye camisinde kıldıkları dikkate alındığında bu mekânda gerçek bir mihraba gerek duyulmadığı anlaşılmaktadır.

Halvetiyye'ye bağlı olarak faaliyete geçen tekke XVIII. yüzyıl başlarına kadar söz konusu tarikatla Celvetiyye arasında el değiştirmiş, bu tarihten tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar Halvetiyye'nin Şâbâniyye koluna hizmet etmiştir. Âyin günü perşembe olan tekkede 1301 r. (1885-86) yılında yedi erkek ve bir kadının ikamet ettiği Dahiliye Nezâreti'nin istatistiğinde belirtilmiştir. Tekkeyle cami arasında camiiyle aynı kotta yer alan hazîrede postnişinlerin ve bunların aile fertlerinin yanı sıra Sokullu Mehmed Paşa ile İsmihan Sultan'ın oğlu İbrâhim'in neslinden gelenler gömüldür.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Bandırmalızâde, *Mecmûa-i Tekâyâ*, İstanbul 1307, s. 15; Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, I, 193-195; Âsitâne *Tekkeleri*, s. 16; *Mecmûa-i Cevâmi'*, I, 66-67; E. A. Grosvenor, *Constantinople*, Boston 1895, II, 419; C. Gurlitt, *Die Baukunst Konstantinopels*, Berlin 1907, II, 82-83; Hâil Edhem [Eldem], *Camilerimiz*, İstanbul 1932, s. 63; Konyalı, *İstanbul Âbideleri*, s. 100-103; a.mlf., *Mimar Koca Sinan'ın Eserleri*, İstanbul 1950, s. 142-155; Ulya Vogt-Göknül, *Türkische Moscheen*, Zürich 1953, s. 66-68; E. Egli, *Sinan*, Erlenbach 1954, s. 94-96; Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, Ankara 1962, I, 101-102; Doğan Kuban, "Les mosquées à coupole à base hexagonale", *Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens: in Memoriam Ernst Diez* (haz. Oktay Aslanapa), İstanbul 1963, s. 39; a.mlf., *Sinan'ın Sanatı ve Selimiye*, İstanbul 1997, s. 107-109; a.mlf., *Osmanlı Mimarisi*, İstanbul 2007, s. 317; a.mlf., "An Ottoman Building Complex of the Sixteenth Century: The Sokollu Mosque and its Dependencies in Istanbul", *Ars Orientalis*, VII, Washington 1968, s. 19-39; a.mlf., "Sokollu Mehmed Paşa Külliyesi", *DBİst.A*, VII, 32-34; Rifki Melûl Meriç, *Mimar Sinan Hayatı, Eseri I: Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler*, Ankara 1965, s. 26, 34, 75, 95; Oktay Aslanapa, *Turkish Art and Architecture*, London 1971, s. 222-223; a.mlf., *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986, s. 273-278; a.mlf., *Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri*, Ankara 1988, s. 120-125; Metin Sözen v.dğr., *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul 1975, s. 186, 190-193; Hasan Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmûd Hüdâyi ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1982, s. 281-283; Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 106-112, 296, 347, 360; a.mlf., "Mimar Sinan'ın Camileri", *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri* (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 200; Eminönü *Camileri* (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 175-179; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, New York 1987, s. 271-276; a.mlf., *Sinan: Ottoman Architecture and its Values Today*, London 1993, s. 52-53; Zeki Sönmez, *Mimar Sinan ile İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler*, İstanbul 1988, s. 30, 34, 66, 70, 84, 88; Zeynep Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eği-

tim Yapıları", *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri* (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 260; Yıldız Demiriz, "Sinan'ın Mimarisinde Bezeme", a.e., I, 469, 472; Şerare Yetkin, "Mimar Sinan'ın Eserlerinde Çini Süsleme Düzeni", a.e., I, 485-486; M. Baha Tanman, "Sinan'ın Mimârîsi / Tekkeler", a.e., I, 313-319; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler", *Türkler* (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 153, 155; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler", *Osmanlı Uygarlığı* (haz. Halil İnalçık – Günsel Renda), Ankara 2003, I, 296-297; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler* (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 317; Semra Ögel, "Sinan Eserlerinde Süsleme ve Mimarînin Bütünlüğü", *VI. Vakıf Haftası: Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Mimar Sinan ve Dönemi Sempozyumu (5-8 Aralık 1988)*, İstanbul 1989, s. 350, 353; Mehmed Şükrü, *İstanbul Hankahları Meşâyihî* (nşr. Turgut Kut), Harvard 1995, s. 12-13; W. Müller-Wiener, *İstanbul'un Tarihsel Topografyası* (trc. Ülker Sayın), İstanbul 2001, s. 461-463; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İstanbul 2003, s. 176, 431-432, 438-439; H. Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul 2003, s. 160-161; Turgut Cansever, *Mimar Sinan*, İstanbul 2005, s. 351-363; Güler Necipoğlu, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Princeton 2005, s. 33-44; J. M. Rogers, *Sinan*, London 2006, s. 55, 64, 91, 119; A. Gabriel, "Les mosquées de Constantinople", *Syria*, VII, Paris 1926, s. 394; Hatice Aynur, "Saliha Sultan'ın Dügün Töreni ve Şenlikler", *TT*, XI/61 (1989), s. 36; J.-Louis Bacqué-Grammont – H. Peter Laqueur – Nicolas Vatin, "Stelae Turcica, II. Cimetières de la Mosquée de Sokullu Mehmed Paşa à Kadırgı Limanı, de Bostancı Ali et du türbe de Sokullu Mehmed Paşa à Eyüb", *İstanbul Mitteilungen*, sy. 36, Tübingen 1990, s. 15-16.

 M. BAHA TANMAN

## SOKULLU MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

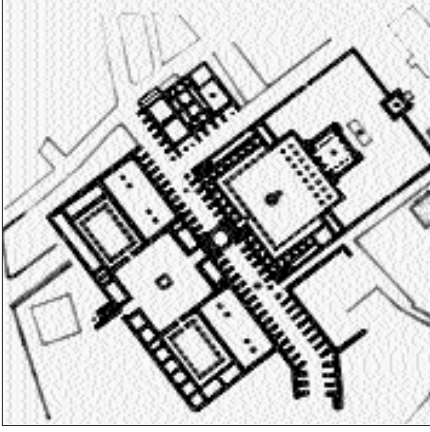
Lüleburgaz'da  
XVI. yüzyılın ikinci yarısında  
inşa edilen külliye.

Sokullu Mehmed Paşa, külliye yapımını büyük ihtimalle mesleğinde zirveye ulaştığı 1560'lı yılların başında başlatmıştır. Kitâbe, vakfiye gibi belgelerle mimari ve bezemede üslûp özellikleri külliye'nin 1569'da ve en geç 1570'li yılların başlarında tamamlandığına işaret eder. Külliye'nin tasarımını ve inşasını dönemin başmimarı Sinan ve ona bağlı Hassa Mimarları Ocağı gerçekleştirmiştir. Sinan'ın bânilerle kurduğu düşünülen diyaloglar sonucu Sokullu'nun istekleri doğrultusunda bir menzil külliyesi tasarladığı söylenebilir. Bu bağlamda Sokullu, Lüleburgaz'ı sadece bir menzil olarak görmek istememiş, cazibe merkezi olmasına katkı sağlayacak medrese, sıbyan mektebi, su getirme ve çeşitli yapılarla insanların çevreden gelip yerleşmesini sağlayacak özendirici girişimlerde bulunmuştur.

İçinden tarihi İstanbul-Edirne-Orta Avrupa güzergâhının geçtiği yolun iki tarafına inşa edilen elli dokuz dükkânla dua kubbesinden meydana gelen arasta külliye'nin omurgasını oluşturur. Arastanın güneyinde cami, medrese ve sıbyan mektebi, kuzeyinde kervansaray, imaret ve tab-

Lüleburgaz Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi





Lüleburgaz Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi'nin planı

hâne yer alır. Tasarıma göre çifte hamam doğuda, bazı personel için yapılan evler ve çeşme batıda, köprü ise daha uzak noktada yine batıda akarsu üzerindedir. Mimari açıdan dua kubbeleri kuzey ve güney blok yapılarını birbirine bağlar. Böylece külliye son derece işlevsel ve mantıksal bir projeye yapılmıştır. Bu yönüyle geometrik külliye grubuna giren külliye simetri, oran, ritim ilişkisiyle malzeme, teknik ve işçilik dikkat çekicidir. Yapılardaki yatay ve dikey vurgular, ortak avlu ve çift son cemaat yeri kullanımı ile dua kubbeleri Sinan ile özdeşleşen tipik özelliklerdir. Eser bir taşra külliyesi görünümünü ve kimliğini yansıtmayıp daha çok İstanbul eserleriyle benzerlikler gösterir.

Külliye yapıları cami, medrese ve sıbyan mektebi bir bütünlük oluşturur. Caminin planı tek mekânli camilerin kendi içindeki çeşitlenmesini yansıtır. İbadet mekânı kubbeye örtülüdür. Kuzeyinde çift son cemaat yeriyle büyük boyutlu ve merkezinde şadırvanın yer aldığı revaklı bir iç avlu göze çarpar. Kuzeybatıdaki tek şerefeli minare yapıya dikey doğrultuda vurgu yapar. Günümüzde şehrin en büyük camisi olan yapı onarımlarla bakımlı ve iyi durumdadır. Güneyinde bulunan hazîresi yakın tarihte ortadan kaldırılmış, güneş saati de kaybolmuştur. Avlu ile son cemaat yerinin kesiştiği iki köşede imamlar için birer oda yer alır. Üç yönden birer kapıyla girilen avlunun merkezindeki şadırvanın dış kuruluşu genel şemaya uymaz. Kitâbe II. Mahmud döneminde yenilenmiştir.

Medrese avlunun güney hariç üç yönüne yerleştirilen ana dersane odası, öğ-

renci ve görevli odaları ile helâlardan oluşur. İyi durumdaki yapı günümüzde çeşitli amaçlar için kullanılmaktadır. Caminin güneyine inşa edilen sıbyan mektebi tek mekânli olup üzeri kubbeye örtülüdür. Fevkanî yapının bodrum katı aslında külliye su dağıtım şebekesiydi.

Arastadan geriye sayısı yarı yarıya azalmış bakımsız dükkânlarla dua kubbeleri kalmıştır. Dükkân sayısının çokluğu yolun işlek oluşunu ve bölgenin ticarî zenginliğini gösterir. Arastadan üzerinde inşa kitâbesinin de yer aldığı taçkapısıyla kervansaray, imaret ve tabhânenin bulunduğu büyük yapı kütlisine geçilirdi. 1935'te dönemin belediye başkanı tarafından yıktırılan kervansaraydan sadece giriş kapısı, yanındaki görevli odası ile ahırlara ait bazı bacas ve nişler zamanımıza ulaşabilmiştir. Tamamıyla ortadan kalkan imaret, tabhâne ve iç avlunun yerinde bugün otopark ve yol vardır.

Çevresinde dükkânlarla inşa edilen çifte hamam özel mülkiyete ait salaş dükkân ve depolarla çirkin bir görünüm arz etmektedir. Lüleburgaz deresi üzerindeki dört gözlü köprü genelde iyi durumda olup günümüzde de işlevini sürdürmektedir. Harap haldeki çeşme arastadaki dükkânlardan birine bitişik inşa edilmiştir. Vakfiyede adı geçen ve bazı personel için yaptırıldığı anlaşılan evlerden herhangi bir iz kalmamış, şehir ve külliye için kaynaklardan su getiren şebeke belediyenin alt yapı çalışmaları sırasında tahrip olmuştur. Halkın Zindan Baba Türbesi adıyla bildiği yapı Osmanlı öncesine ait bir burç kalıntısı olup bir zamanlar külliyeyle bitişik durumdaydı.

#### BİBLİYOGRAFYA :

G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, London 1971, s. 295-298; Metin Sözen v.dğr., *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İs-

tanbul 1975, s. 178, 183, 222, 229, 232; a.m.f. – Sami Güner, *Sinan: Architect of Ages* (trc. M. Quigley-Pınar), İstanbul 1988, I, 230-235; Jale Nejdet Erzen, *Mimar Sinan Dönemi Cami Cephe-leri*, Ankara 1981, s. 90-91; a.m.f., *Mimar Sinan Cami ve Külliye-leri*, Ankara 1991, s. 87; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986, s. 247-254; a.m.f., *Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri*, Ankara 1988, s. 91-97; Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 144-145; a.m.f., "Mimar Sinan'ın Camileri", *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri* (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 196-197, 212; Zeynep Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları", a.e., I, 259-260; Gönül Cantay, "Kervansaraylar", a.e., I, 380, 384; Yılmaz Önge, "Koca Sinan'ın İnşa Ettiği Hamamlar", a.e., I, 424; Kazım Çeçen, "Sinan'ın Yaptığı Köprüler", a.e., I, 432; Zeki Sönmez, *Mimar Sinan İle İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler*, İstanbul 1988, s. 31, 36-37, 68, 72, 74, 84, 89; Ba-haeddin Yediöldü, "Sinan'ın Yaptırıldığı Eserlerin Sosyal ve Kültürel Açısından Tahlili", *VI. Vakıf Haftası: Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Mimar Sinan ve Dönemi Sempozyumu (5-8 Aralık 1988)*, İstanbul 1989, s. 104-105, 111, 120-123, 126, 128; Ali Saim Ülgen, *Mimar Sinan Yapıları* (haz. Filiz Yenişehirlioğlu – Emre Madran), Ankara 1989, I, 27-28; II, İv. 90-94; Mehmet Fatih Müderrisoğlu, *Lüleburgaz ve Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi*, İstanbul 1997; Doğan Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, İstanbul 2007, s. 399-401; Gülçin Küçükkaya, "Mimar Sinan Dönemi İstanbul-Belgrad Arası Menzil Yapıları Hakkında Bir Deneme", *VD*, sy. 21 (1990), s. 184-185, 196-200.

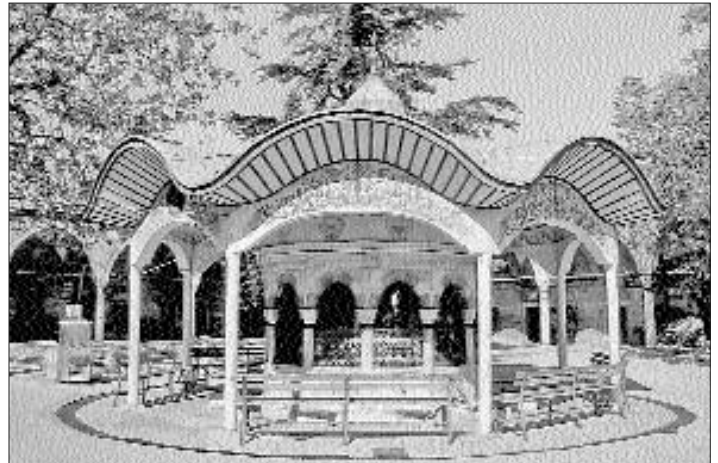


MEHMET FATİH MÜDERRISOĞLU

## SOKULLU MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

Payas'ta  
XVI. yüzyılın ikinci yarısında  
inşa edilen menzil külliyesi.

Günümüzde Hatay ilinin Dörtiyol ilçesine bağlı bir sahil beldesi olan Payas, Haçlılar döneminde Kudüs'e giden "mukaddes yol" üzerinde menzil yeri olduğundan bir kale yerleşimi haline dönüşmüştür. Memlükler devrinde ağırlıklı biçimde Türkmen boy-



Lüleburgaz  
Sokullu  
Mehmed Paşa  
Cami'i'nin  
şadırvanı



Payas Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi'nin kale yönünden görünüşü

larının yerleştirildiği Payas, Mercidâbık Savaşı (1516) sonucunda Osmanlılar'ın eline geçmiş, ertesi yıl Ridâniye seferiyle Mısır ve Hicaz'ın da Osmanlı yönetimine girmesinin ardından İstanbul'u Anadolu, Doğu Akdeniz ve Suriye üzerinden Hicaz'a bağlayacak bir yol oluşturulmaya çalışılırken eski kültürlerin güzergâhları bazı düzeltmelerle yeniden biçimlendirilmiştir. "Anadolu sağ yolu, hac yolu, Şâm-ı şerif yolu" adlarıyla tanınan bu yolun Adana-Halep / Şam arasındaki en önemli menzili Payas olarak belirlenmiş, burada yeni bir askerî ve ticarî üs merkezine uygun bir yapılanmaya gidilmiştir. Kapsamlı tutulan külliye-nin yanı sıra iki kale, iskele-gümrük, tersane, köprü, değirmenler, hizmet mekânları, dağdan su getirilmesi ve çevre düzenlemesiyle yaklaşık on yıl içerisinde yeni bir şehir kurulmuştur. Kitâbe, vakfiye kaydı ve arşiv malzemelerindeki bilgilerden Payas'ın imarına 1567 yılında başladığı, çalışmaların 982'de (1574) büyük çapta tamamlandığı, 1580'lerin başında son halini aldığı anlaşılmaktadır. Önemli ölçüde Sokullu Mehmed Paşa'nın kişisel gayretleriyle inşa edilen eserlerle birlikte bölgeye konar göçerler yerleştirilmiştir. Yerleşecek halka bir süre çeşitli vergilerden muaf tutulacağı belirtilmiş, karşılığında derbendci olması istenmiştir. Yerleşen hâne sayısı zaman içinde farklılık göstermekle beraber Evliya Çelebi hâne sayısının XVII. yüzyıl ortası için 850, yerleşimin nüfusunu ise 8000 olarak vermektedir. Arşiv bilgileri, mimari ve bezemede üslûp özelliklerine bakılarak külliye-nin ve diğer yapıların tasarımını Mimar Sinan'ın yaptığı, gönderdiği mimar ve ustaların inşaatı gerçekleştirdiği söylenebilir.

Külliye günümüzde şehir merkezinden 1 km. uzaklıkta Karacami mahallesinde, denizden 700 m. içeride düz arazide ve kalenin bitişiğinde yer alır. Oldukça geniş bir alana yayılan külliye arasta, han, tabhâne, imaret, hamam, cami, hankah (medrese), sıbyan mektebi, iki çeşme ve köprü-

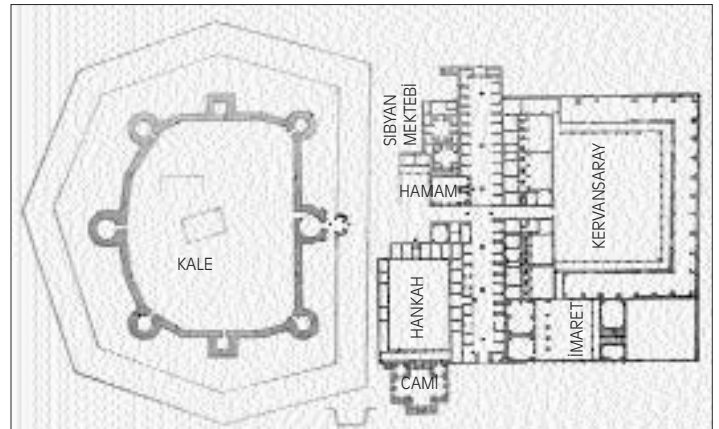
den oluşan kapsamlı bir yapı topluluğudur. Yapı sayısının ve çeşidinin fazlalığı ile tasarımdaki mükemmellik dikkat çekicidir. Arastanın doğusu han, imaret ve tabhanelere, batısı cami, hankah, sıbyan mektebi ve hamama ayrılmıştır. Yapılar arasında işlevsellik açısından tamamlayıcılık söz konusudur. Genelde taş ağırlıklı malzemeyle inşa edilen külliye-de yer yer Suriye etkili çift renkli taş kullanımı ve bezemesine rastlanır.

Güney-kuzey doğrultusunda uzanan 115 x 15 m. boyutlarındaki arastanın içinden eski tarihi yol geçmekte olup her iki yöne açılan büyük kapılar mevcuttur. Üzeri tonoz örtülen arastada karşılıklı yerleştirilmiş kırk sekiz dükkân yer almaktadır. Merkezinde dua kubbesi göze çarpar. Dua kubbesi mimari açıdan hanla kaleye doğru yönlendirmeyi sağlar. Arastadan ayrıca hamamla cami-hankah avlusuna açılan taçkapılar vardır. 48 x 40 m. boyutlarındaki han külliye-nin en anıtsal yapısıdır. Hana giriş arastadan, üzerine kitâbe yerleştirilmiş etkileyici bir taçkapıyla sağlanır. Koridorlu girişten sonra oldukça geniş bir iç avlu ile onu batı hariç üç koldan çeviren revaklar ve gerisindeki kapalı kısımlarla karşılaşırlar. Seki, ocaklar ve su sistemine ait izlere rastlanır. Osmanlı döneminde etrafında bir pazarın kurulduğu belirtilmektedir.

Tabhaneler hanın batı kanadında yer alır. Handan duvarla ayrılan ve bir kapıyla avluya açılan odalar su sistemine de sahiptir. Handan imarete geçiş bir koridorla sağlanır. İkinci giriş doğudan olup servis amaçlıdır. Birinci iç avlunun çevresine mutfak, fırın, yemekhane, kiler ve depo gibi mekânlar yerleştirilmiştir. Menzil külliyesi olması itibarıyla han, arasta, imaret, tabhâne ve hamam gibi yapılara göre cami daha küçük tutulmuş, haçvari plan şemasıyla kubbeli orta bölüm yanlara doğru eyvan şeklinde genişletilmiştir. Kuzeyinde son cemaat yeri, sonradan biçimi değiştirilen minare ile merkezinde bir şadırvanın yer aldığı revaklı bir iç avlusu vardır. Avlu cami dışında hankah tarafından da kullanılmıştır. Revaklar harap haldedir. Hankah camiiyle karşılıklı inşa edilmiş ve tahminen XVII. yüzyılda medreseye dönüştürülmüştür.

Sıbyan mektebi hamamın duvarına bitişik olup kalenin karşısındadır. İki bölümlü ve önü revaklı olup girişi külliye yapılarından bağımsızdır. Kalenin karşısında ve arastaya paralel uzanan konumda bulunan hamamın girişi arastanın içindedir. Kısmen harap olmuş olan yapıda farklı şemada iki sıcaklık mekânı vardır. Arastanın ana yola açılan kapılarının yanında birer çeşme bulunur. Köprü, külliye-nin hemen güneyinde akan Payas çayı üzerinde muhtemelen beş gözlü olarak inşa edilmiştir. Günümüze üç gözülle harap şekilde ulaşmıştır. Payas çayı boyunca değirmenlerin inşa edildiği geriye kalan bazı yapı kalıntılarından anlaşılmaktadır. 1960'lı yıllardan önce hayli harap durumdaki külliye bir dizi onarım geçirmiş olmakla beraber cami dışındaki yapılar kullanılmadığından yeni bir onarıma ve işlevselliğe ihtiyaç duymaktadır.

Külliye-yi oluşturan yapıların yanı sıra bu yapılarla birlikte inşa edilen ve bir kısmı



Payas'ta Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi'nin planı



Payas'ta  
Sokullu  
Mehmed  
Paşa  
Camii

günümüze ulaşmayan kale, Cin Kule, iskele ve gümrükle tersane Payas'taki diğer önemli eserlerdir. Külliye'nin yanında bulunan kale genelde iyi durumdadır. Arşiv kaynaklarına göre Osmanlı öncesinde bugünkü kalenin yerinde oldukça harap, muhtemelen bir Haçlı kalesi mevcutken önce onarılmak istenmiş, daha sonra 1567-1580 yılları arasında yeniden inşa edilmiş, hendekleri de genişletilmiştir. İlgili belgelerden kalenin boyutları, özellikleri, yapılan harcamalar, asker ve top sayısı gibi bilgilere ulaşılmaktadır. Sekiz kuleli ve yedi burçlu kalenin girişi külliye'ye bakan doğu cephesindedir. Avlunun içinde harap bir mescidle kışlaya rastlanmaktadır. Sahile yakın konumda küçük bir yükseltinin üstünde yer alan Cin Kule'nin öteki adı İskele Kulesi ve kule diğer kaleye göre ufak olup üç katlıdır. Denizden gelmesi muhtemel tehlikelere karşı iskele-gümrük ve tersaneyi koruma amaçlı inşa edilmiştir.

Osmanlılar, Doğu Akdeniz'deki en büyük tersaneyi Payas'ta inşa etmişlerdir. 1568'de inşaatına başlanan tersanenin Cin Kule ile iskele arasında olduğunu kırk elli yıl öncesine kadar hatırlayanlar vardır. Evliya Çelebi'nin korunaklı güzel bir liman diye tanımladığı iskeleden Kâtib Çelebi de işlek bir ticaret limanıdır şeklinde söz eder. Payas, XIX. yüzyıla kadar Halep'in iskelesi olduğundan canlılığını bu dönemlere kadar sürdürmüştür. Yerinin bugünkü iskeleye yakın olduğu tahmin edilebilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Tuhfetü'l-mî'mârîn* (s. nşr. Zeki Sönmez, *Mimar Sinan ile İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler* içinde), İstanbul 1988, s. 87, 90, 94; Evliya Çelebi, *Seyahatname: Hatay-Suriye-Lübnan-Filistin* (haz. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1982, s. 9-13; Salih Akyel, *Payas Tarihi*, İstanbul 1966; Mustafa Cezar, *Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi*, İstanbul 1985, s. 194-197; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimari-si*, İstanbul 1986, s. 267-270; Metin Sözen – Sami

Güner, *Sinan: Architect of Ages* (trc. M. Quigley-Pınar), İstanbul 1988, I, 282-285; Aptullah Kuran, "Tezkerelerde Adı Geçen Sinan'ın Eserlerinin Yapı Türlerine Göre Alfabetik Listesi", *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri* (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 157, 159, 162, 163; a.mlf., "Mimar Sinan'ın Külliye'leri", a.e., I, 169-170; a.mlf., "Mimar Sinan'ın Camileri", a.e., I, 203-204, 210; M. Baha Tanman, "Sinan'ın Mimarisi İmareter", a.e., I, 342-343; Gönül Cantay, "Kervansaraylar", a.e., I, 371, 375, 379, 385; Yılmaz Önge, "Anadolu Türk Hamamları Hakkında Genel Bilgiler", a.e., I, 409, 423; Bahaeddin Yediyıldız, "Sinan'ın Yaptığı Eserlerin Sosyal ve Kültürel Açından Tahlili", *VI. Vakıf Haftası: Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Mimar Sinan ve Dönemi Sempozyumu (5-8 Aralık 1988)*, Ankara 1989, s. 104, 105, 111, 120-122, 125-126; Mehmet Fatih Müderrisoğlu, "Osmanlı İmparatorluğunun Doğu Akdeniz'deki İskelesi Payas ve Sokullu Mehmed Paşa Menzil Külliyesi", *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler*, Ankara 1995, II, 513-514; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Menzil Yolları ve Menzil Külliye'leri", *Osmanlı*, Ankara 2000, s. 378, 382, 383; Yusuf Halaçoğlu, *Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme*, Ankara 2002, s. 36, 40, 62, 132-133, 149, 175; K. Otto-Dorn, "Islamische Denkmäler Kilikiens", *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung*, sy. 2, Heidelberg 1953, s. 113-126; K. Erdmann, "Zur Türkischen Baukunst Selschukisher und Osmanischer Zeit", *Istanbul Mitteilungen*, sy. 8, İstanbul 1958, s. 1-39; Besim Darkot, "Payas", *İA*, IX, 531.

MEHMET FATİH MÜDERRİSOĞLU

### SOKULLUZÂDE HASAN PAŞA

(ö. 1010/1602)

Osmanlı veziri.

Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa'nın büyük oğludur. Arşiv kayıtlarına göre tesbit edilen ilk görevi, 20 Cemâziyelâhir 979'da (9 Kasım 1571) dergâh-ı âlî müteferrikalığından 456.692 akçelik haslarla Bosna sancak beyliğine tayinidir (Sevinç, s. 1). 1561'de ve 1570'te Bosna sancak beyi olarak gösterilmekteyse de (İA, V/1, s. 325) bu doğru olmamalıdır. Hasan Paşa 7 Şevvâl

979'da (22 Şubat 1572) Halep ve 27 Ramazan 980'de (31 Ocak 1573) Diyarbakır beylerbeyliğine getirildi (BA, KK, nr. 225, s. 178). Beylerbeyliği süresince Tunus seferine çıkacak donanmaya kavas ve kürekçi temini, eşkıyalık yapan aşiretlerin takibi, Bahreyn üzerine düzenlenmesi düşünülen sefer için mühimmat tedariki ve Diyarbakır gümrüğünün gelirlerinin temini gibi meselelerle uğraştı. Diyarbakır valiliği buraya 5 Rebülelvel 984'te (2 Haziran 1576) Özdemiroğlu Osman Paşa'nın tayin edilmesine kadar sürmüş olmalıdır. Hasan Paşa'nın Diyarbakır'den sonra kısa bir süre Erzurum beylerbeyliği yaptığına dair bilgiler şüphelidir. 985'te (1577) Şam beylerbeyi olan Hasan Paşa, 1578'de başlayan Osmanlı-Safevî mücadelesi sırasında eyaletinin kuvvetleriyle Erzurum muhafazası için görevlendirildiyse de Şam'ın muhafazasının da önemli olduğu düşünülecek bundan vazgeçildi. Mısır kuvvetleri yetiştirmeye kadar Şam'da beklemesi ve ilkbaharda orduya katılması emredildi. Mart 1579'da birlikleriyle ordunun toplanma yeri olan Erzurum'a yöneldi. Kars'a varınca kalenin burçlarından birinin inşasını üstlendi. Ardından Lala Mustafa Paşa tarafından Tiflis ve Diyarbakır beylerbeyleriyle birlikte 26 Receb 987'de (18 Eylül 1579) kuşatma yüzünden büyük bir cephane ve erzak sıkıntısı çeken Tiflis müdafilerine yardıma gönderildi. Gürcü ve Safevî saldırıları yüzünden Tomanis Boğazı'nda zor anlar yaşadıysa da Tiflis'e yardım ulaştırıldı. Ordu kışın erken bastırması yüzünden Erzurum'a çekilince Hasan Paşa da Şam'a döndü. Bu sırada babası Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa şehid edildi, buna rağmen makamını korudu.

Hasan Paşa, daha sonra İran cephesinin yeni serdarı Koca Sinan Paşa'nın maiyetinde sefere katıldı. İran cephesinde iken 9 Ramazan 988'de (18 Ekim 1580) Hüdâyî Paşa'nın yerine Diyarbakır beylerbeyliğine getirildiyse de İstanbul'dan yollanan bir hatt-ı hümayunla yine Şam'da kaldı (BA, KK, nr. 237, s. 121). Ordu kışlağa çekilirken 6 Şevval 988'de (14 Kasım 1580) Bağdat'a nakledildi (BA, KK, nr. 237, s. 121). Ancak ardından tekrar Şam beylerbeyliğine gönderildi. Nitekim 1582'de yapılan Şehzade Mehmed'in sünnet düğününe Şam beylerbeyi olarak iştirak etmişti (Selânikî, I, 134). 1583'te İran cephesine gönderilen yeni serdar Ferhad Paşa'nın emri altında sefere katıldı. Sefer sırasında Revan'ın fethinde ve burada yeni bir kale inşasında görev aldı. Diyarbakır ve Karaman beylerbeyleriyle birlikte hareket ederek

zaman zaman ordunun ağırlıklarına saldıran Kara Velî adlı şakîyi yakaladı.

13 Zilkade 991'de (28 Kasım 1583) Revan Kalesi'nin tamirinde ve Gürcistan'a yönelik akında gösterdiği yararlıktan dolayı bir kılıç ve iki hil'atle taltif edilen Hasan Paşa, 22 Zilhicce 991'de (6 Ocak 1584) Üveys Paşa'nın yerine Halep beylerbeyiliğine tayin edildi (BA, KK, nr. 242, s. 89; nr. 262, s. 58, 65). 992 (1584) yazında Gürcistan'a yürüyen Ferhad Paşa'nın maiyetinde hazır bulundu. Tomanis Boğazı'nda yeni yaptırılan kalenin muhafazasına memur edildi. Muhtemelen bu vazifesiyle bağlantılı olarak Erzurum beylerbeyiliğine nakledildi. Bu yeni memuriyeti sırasında 17 Cemâziyelevvel 993 (17 Mayıs 1585) tarihli bir hükme göre Tiflis ve Lori beylerbeyleriyle birlikte, Tiflis yöresini yağmalayan aşiretleri cezalandırdı (BA, MD, nr. LVIII, 106/293). Ardından Tomanis muhafazasını Semender Paşa'ya bırakıp Vezîriâzam Özdemiroğlu Osman Paşa'nın maiyetine girdi. Safevî Veliahdi Hamza Mirza ile yapılan ve galip gelinen savaşta Erzurum beylerbeyi sıfatıyla ordunun sol kanadında yer aldı. 994'ün başlarında (Aralık 1585 – Ocak 1586) Kars beylerbeyi ile birlikte Tomanis Kalesi'ni Gürcü Simon'un muhasarasından kurtardıktan sonra Gürcü beyleri Simon ve Minûçîhr'in te'dibine yönelik 995'teki (1587) harekâta katıldı. 996'da (1588) Şam beylerbeyiliğine tayin edildi (selefinden 9 Ramazan 996'da [2 Ağustos 1588] sâbık diye bahsedildiğine göre Şam beylerbeyiliğine tayini bu tarihten önce olmalıdır: BA, MD, nr. LXIV, 15/40). 12 Zilkade 997'de (22 Eylül 1589) babasının Şam'daki evkafının teftişinde görev aldı (BA, MD, nr. LXV, 41/167). Şam'dan Anadolu beylerbeyiliğine getirildi. 12 Rebülevvel 998'de (19 Ocak 1590) barış yapmak için gelen, aralarında Şehzade Haydar Mirza'nın da bulunduğu Safevî elçilik heyetini Fenerbahçe yakınlarında karşılayarak İstanbul'a geçirdi (Selânikî, I, 218).

15 Cemâziyelevvel 999'da (11 Mart 1591) Koca Sinan Paşa tarafından Karadeniz ile İzmit körfezinin bir kanalla birleştirilmesi çalışmalarına mübâşir tayin edildiyse de (a.g.e., I, 233) vezîriâzamin muhaliflerinin karşı çıkması yüzünden bu proje sonuçsuz kaldı. Receb 999'da (Mayıs 1591) Apostol Hasan Paşa'nın azledilip sürgüne gönderilmesi üzerine Hasan Paşa, Anadolu beylerbeyiliğinden Rumeli beylerbeyiliğine nakledildi (a.g.e., I, 236, 250). Osmanlı-Avusturya savaşları arefesinde 1001 yılı Rebülahir ortalarında (15-24 Ocak 1593) vezâretle Budin beylerbeyi oldu. Bu-

din'de iken İstanbul'dan aldığı tâlimatla Avusturya ve Macar ileri gelenlerine sınırlardaki saldırıların önlenmesine, birikmiş haraç ve hediyelerin gönderilmesine dair Macarca mektuplar gönderdi. Bir taraf-tan da eyaletinin daha önce başlamış olan tahririni tamamlattı. Habsburglar'a savaş ilân edilince Muharrem 1002'de (Ekim 1593) Koca Sinan Paşa'nın maiyetinde Budapeşte'nin güneybatısında ve Balaton gölü yakınındaki Veszprem ile Palota'nın (Várpalota) fethinde hazır bulundu (Câfer İyânî, s. 38-42). Safer 1002'de (Kasım 1593) İstolni Belgrad'ı Avusturya birliklerinin muhasarasından kurtarmak için harekete geçti. Meydana gelen savaşta Macar asilzadesi Janos Tapolcsányi ile bir düello yapmasına ve son ana kadar direnmesine rağmen yenildi ve yaralı olarak savaş alanından ayrıldı. Serhadden gelen kötü haberler üzerine durumu araştırmak için gönderilen Kapıcıbaşı Velî Ağa, paşanın adamları tarafından Budin'e sokulmıyınca İstolni Belgrad mağlûbiyeti ve Hatvan'ın muhasara altına alınmasının sorumluluğu ona yüklendi (Selânikî, II, 559). Baharda Sinan Paşa'nın oğlu Rumeli Beylerbeyi Mehmed Paşa ile Hatvan'ın imdadına gittiyse de 11 Şâban 1002'de (2 Mayıs 1594) yapılan savaşta Mehmed Paşa firar edince mağlûp oldu ve yaralı halde Budin'e çekildi. Sinan Paşa'nın yeni harekâtında ordunun öncü kuvvetlerini idare etti. Yanikkale muhasarası sırasında 10 Zilhicce 1002'de (27 Ağustos 1594) Rumeli beylerbeyiliğine getirildi ve kalenin fethinde büyük yararlılık gösterdi. Ardından Komorn muhasarasına katıldı.

Hasan Paşa daha sonra, isyan eden Voyvoda Mihail Viteazul'e karşı 18 Cemâziye-lâhir 1003'te (28 Şubat 1595) Eflak serdarı olarak Vidin muhafazasına gönderildi. Aynı ayın sonlarında (11 Mart 1595) yine vezâretle Rumeli beylerbeyiliğine tayin edildi. Osmanlı kuvvetlerine karşı Vidin önle-rinde tabur kuran Eflak ve Macar birlikle-rini 1003 yılı Zilkade ayının ilk günlerinde (8-17 Temmuz 1595) dağıttı ve Rusçuk'ta Eflak'a geçmek için Tuna üzerinde köprü inşa ettiren Vezîriâzam Ferhad Paşa'nın yanına gitti. Ardından Eflak'a yürüyen yeni vezîriâzam Koca Sinan Paşa'nın kumandasındaki ordunun öncülüğünü üstlendi ve serdarın Bükreşe girmesini sağladı. Sefer dönüşünde Mihail'in karşısında alınan ağır yenilgide zaiyatın fazla olmasını önledi ve İstanbul'a gönderdiği bir arzıyla Sinan Paşa'yı şikâyet etti.

Daha sonra Hezargrad'da muhafazada kaldı, Eflak Voyvodası Mihail ve bazı Eflak

boyarlarının af taleplerini İstanbul'a ulaştırdı. Rumeli beylerbeyi olarak Belgrad muhafazasına tayin edildiğinde Erdel Voyvodası Bathory'yi isyandan vazgeçirmeye çalıştı. Bizzat III. Mehmed'in katıldığı Eğri seferi sırasında Segedin'de orduya dahil oldu. Büyük topları Tisa üzerinden beraberinde getirmişti. Eğri'nin fethinde büyük yararlılık gösterdi. Ancak fethin hemen ardından Rumeli beylerbeyiliğine yeniçeri ağası Velî Paşa getirilip Hasan Paşa'ya da vezâret hasları ferman olundu. Önden giden Velî Paşa mağlûp olunca Rumeli beylerbeyiliği tekrar kendisine verildi. Haçova'daki meydan savaşında önemli rol üstlendi; çarpışmaların en kritik anında Osmanlı ordugâhını yağmalayan Avusturya kuvvetlerinin dağıtılmasında rol oynadı.

Sefer dönüşünde Rebülahir 1005'te (Aralık 1596) yeni vezîriâzam Cigalazâde Sinan Paşa'nın aracılığıyla dördüncü vezirliğe terfi ettirilip serdarlıkla Belgrad'da bırakıldı. Ancak Damad İbrâhim Paşa'nın tekrar vezîriâzamlığa getirilmesi mevkiini sarstı ve serdarlık hasmı Satırcı Mehmed Paşa'ya verildi. Yeni serdarın 1005 yılı Zilhicce sonlarında (5-13 Ağustos 1597) itibar edilmeyen arzı Muharrem 1006'da (Ağustos 1597) kabul görünce Hasan Paşa İstanbul'a çağrıldı (a.g.e., II, 698, 701). Mal-kara'ya sürülmesi ferman edilmişken İstanbul'da ikametine izin verildi. İstanbul'a gelince hummaya yakalandı. 1006 yılı Rebülevvel ortalarında (22-31 Ekim 1597) vezirlik görevine başladı (a.g.e., II, 707, 709).

1006 yılı Cemâziyelâhir sonlarında (29 Ocak – 6 Şubat 1598) kendisine serdarlık teklif edilince bunu ancak vezîriâzamlığa getirilirse kabul edeceğini bildirdi. Bu istek Vezîriâzam Hadım Hasan Paşa'yı rahatsız etti. Elvendzâde Ali Paşa'nın ölümünden sonra Bağdat eyaleti verilerek merkezden uzaklaştırılmak istendi. Hasan Paşa gitmek istemediyse de ya Bağdat'a hareket etmesi veya Yedikule'de hapsedileceği söylenince beylerbeyiliği kabul etti ve Receb 1006'nın son gününde (8 Mart 1598) padişahla vedalaşıp İstanbul'dan ayrıldı (a.g.e., II, 722-723, 727). Hasan Paşa yeni vazifesinde Basra ve Lahsâ yöresinde tüccar ve ahaliye saldıran Seyyid Mübârek'in Safevîler'le yeni bir ihtilâfa yol açmadan te'dibine çalıştı.

Bu sırada Celâli isyanları etrafı kasıp kavurmaktaydı. İlk isyanından sonra affedilip Çorum sancak beyliği verilen Karayazıcı Abdülhalim'in halka zulmettiği duyulunca altıncı vezir Hacı İbrâhim Paşa ile birlikte onun cezalandırılmasıyla görevlendi-

rildi. Hacı İbrâhim Paşa, Kayseri ovasında Hasan Paşa'yı beklemeden Karayazıcı ile muharebeye giriştiyse de yenildi (14 Rebiülevvel 1009 / 23 Eylül 1600). Hasan Paşa ise 12 Safer 1010'da (12 Ağustos 1601) Karayazıcı'yı Elbistan civarında Sepetli denilen yerde mağlûp etti. Karayazıcı Abdülhalim yaralı halde Canik dağlarına çekildi. Hasan Paşa, Celâlîler'i takip ederek Tokat'a geldi. Bu sırada yaralanan Karayazıcı ölünce yerine geçen kardeşi Deli Hasan, Celâlîler'i tekrar birleştirdi. Deli Hasan önce Sokulluzâde'nin Diyarbakir'den gelen ağırlığını yağmaladı, ardından ağabeyinin intikamını almak için Tokat üzerine yürüdü. Hasan Paşa bu durumda kaleye çekildi. Celâlîler şehri ele geçirerek yağmaladılar ve kaleyi kuşattılar. Muhasara sırasında kaleden kaçıp âsilerin safına katılan biri, paşanın her sabah kapı önünde tahta perde ile çevrilmiş bir yerde oturduğunu haber verince Celâlîler pusu kurup onu tüfekle vurarak şehid ettiler (27 Şevval 1010 / 20 Nisan 1602). Ömrü cephelelerde geçen ve hayli yoğun bir siyasî-askerî faaliyette bulunan Sokulluzâde Hasan Paşa kaynaklarda çelebi, cesur, yakışıklı, gösterişli maiyetle gezmeyi seven mağrur bir vezir olarak zikredilir. Kendisi için ham gümüşten yapraklı ve meyveli ağaç figürleriyle süslenmiş gümüşten bir taht yaptırıp buna "kâh-ı behişt" adını verdiği söylenir. Valiliği sırasında Diyarbakir'de bir han inşa ettirdiği belirtilmektedir. Ayrıca Bağdat'ta Hasan Paşa Camii adıyla anılan caminin revakını yaptırdığı ifade edilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Selânikî, *Tarih* (İpsirli), I, 134, 218, 233, 236, 250, 304, 306, 314-315, 335-337, 369-370, 390, 395-399, 405, 413-414; II, 448, 451, 457, 494, 559, 641, 698, 701, 707, 709, 722-723, 727; *Gelibolulu Mustafa Âli ve Kühnü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed Devirleri* (haz. Faris Çerçi), Kayseri 2000, II, 328, 331; III, 353, 370, 450-454; Hasanbeyzâde Ahmed, *Tarih* (haz. Nezihi Aykut), Ankara 2004, II, 327-328, 397-398, 492, 510-512; Peçuylu İbrâhim, *Tarih*, tür.yer.; Câfer İyânî, *Tevârih-i Cedid-i Vilâyet-i Üngürüs: Osmanlı-Macar Mücadelesi Tarihi* (haz. Mehmet Kirişçiöğlü), İstanbul 2001, s. 38-45, 62-69, 78-105; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri: 1578-1612*, İstanbul 1990, s. 76-77, 99-102, 109-115, 133-139, 141, 148-163, 189-190, 221; Mustafa Karanfil, *Harîmî'nin Zafername ve Gonca'sına Göre Özdemiroğlu Osman Paşa* (yüksek lisans tezi, 1998), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Pervin Sevinç, *955-982/1548-1574 Tarihli Osmanlı Beylerbeyi ve Sancakbeyleri Tevcih Defteri (563 nr.)* (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1, 57, 69; Franz Babinger, "Osmanlı Şam Valîleri" (trc. Necdet Öztürk), *MÜTAD*, sy. 8 (1997), s. 98-99; M. Taayib Gökbilgin, "Hasan Paşa", *İA*, V/1, s. 325-329.



ERHAN AFYONCU

### SOL GARİBLER

(bk. GUREBÂ BÖLÜKLERİ).

### SOL ULÛFECİLER

(bk. ULÛFECİYAN).

### SOLAK

Osmanlılar'da padişah muhafızlığı yapan askerî zümre.

Osmanlı askerî teşkilâtı içinde padişahın muhafızlığı yanında bir nevi tören bölüğü işlevini yerine getirmekte olup Yeniçeri Ocağı'nın 60, 61, 62 ve 63. ortalarından meydana gelmiştir. Yaya askerî statüsünde olup yalnızca âmirleri olan solakbaşı ata binme hakkına sahiptir. Solaklar içinden seçilen bir grup padişahın yakın korumasını üstlenmiştir; bunlara rikâb-ı hümayun veya hassa solakları denir. Solak teşkilâtının ilk defa hangi tarihte ortaya çıktığı bilinmemektedir. İlk Osmanlı kaynaklarında Yıldırım Bayezid döneminden bahsedilirken solak tabiri geçer (*Anonim Tevârih-i Âli Osman*, s. 35). Bu durumda teşkilâtın I. Murad devrinde ihdas edilmiş olduğu düşünülebilir. Ancak yeniçerilerden ayrılan bir grubun padişahın korumasıyla görevlendirilmesi muhtemelen Fâtih Sultan Mehmed döneminde tam anlamıyla şekillenmiştir. Nitekim Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi'nde sefer sırasında padişahın yanında solakbaşı ile peykbaşının yürümesi gerektiği kaydedilmiştir (*Kânûnnâme-i Âli Osman*, s. 17).

Rikâb-ı hümayun solaklarının sayısı zaman içinde sekiz ile yirmi kişi arasında değişmiştir. 883 (1478) tarihli bir belgede saray teşkilâtı içindeki solaklar yirmi kişi olarak kaydedilmiştir (Ahmed Refik, sy. 49-62 [1335-37], s. 16). İsmail Hakkı Uzunçarşılı, sayılarının on iki ile sekiz arasında değiştiğini, bunlardan asıl sekizinin rikâb solakları, dördünün solakbaşı olduğunu belirtmektedir (*Saray Teşkilâtı*, s. 447). Nitekim XVII. yüzyılın sonuna tarihlenmiş belgelerde de rikâb solakları sekiz kişi diye gösterilmiştir (BA, Cevdet-Saray, nr. 340, 8103). Solakların sayısı Fâtih Sultan Mehmed döneminde 200 kişiyken XVII. yüzyılda her bir ortada 100 kişi olması kanunlaştırılmıştır.

Çok iyi silâh kullanan solaklar tecrübeli yeniçeriler arasından seçilmekteydi. Rikâb

solakları ise solak bölükleri içinden ayrıldı. Kurallara göre yaşları yirmi beşten yuvarı, güvenilir, askerlik dışında hiçbir işle uğraşmayan, annesi babası belli olan, buluşucu hastalığı, herhangi bir organında noksanı bulunmayan gösterişli kişiler solak olabiliyordu. Mavi gözlüler, köseler, kısa boylular solak olamazdı. Solakbaşılar tarafından seçilen solaklar son olarak hem gerekli nitelikleri taşıyıp taşımadıklarının kontrolü hem de tayinleri için Dârüssaâde ağasına gönderilirdi.

Solakların asıl görevi padişahın muhafazası idi. Padişah sefere çıktığı zaman solaklar saray kapısından itibaren yaya olarak her iki tarafında ve önünde yer alır, yanına yabancı hiç kimseyi yaklaştırmazlardı. Savaş esnasında bütün solak bölükleri padişahın etrafında yer alarak bir koruma hattı oluşturur, 400 kemankeş solak etrafını çevirirdi. Celalzâde Mustafa Çelebi, *Selîmnâme* adlı eserinde Çaldıran Muharebesi esnasında solakların padişaha nasıl siper olduklarını nakleder (s. 148).

Padişahın şehir içindeki cuma selâmlığı, Eyüp Sultanı ve atalarının türbelerini ziyaret veya biniş adı verilen çeşitli ziyaretleri kapsayan resmî yürüyüşlerinde de (alay-ı hümayun) rikâb-ı hümayun solakları padişahın iki yanında ve önünde yürürdü. Padişah alayı ve padişahın katıldığı savaşları tasvir eden bütün minyatürlerde solaklar bilhassa rengârenk kaftanları, beyaz gömlekleri ve tüy sorguçu başlıklarıyla tasvir edilmiştir. Padişah alayını görmüş olan bütün seyyahlar ve elçiler solakların göz alıcı elbiselerinden, âdeta yürüyen bir orman görüntüsü veren tüylerle donatılmış başlıklarından söz eder.

Saray içinde dört solakbaşı sadece muhafız bölüğünü temsilen bulunur ve padişahın yakınında olmayı rikâb-ı hümayun ağaları ile diğer iç ağalarına bırakırdı. Yeniçeri ağası ve kul kethüdâsından sonra ocağın saraydaki en itibarlı temsilcileri ol-



Solak  
(Türkische  
Gesander und  
Osmanische  
Gesellschaft,  
İstanbul 1966,  
lv. 68)



dukları, 1086'daki (1675) düşün yemeğinden sadrazam sofrasına oturmalarından anlaşılmalıdır (Hezârfen Hüseyin Efendi, s. 217). Sarayda beyaz etekliği olan gömlekle riyle gezmez, üstlerine uzun etekli kaftan lar giyinirdi. Şehzadeler sancağa çıktıkları zaman maiyetlerinde kendilerine bağ lı solaklar da gönderilirdi (Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 123, 124). Sadrazamların maiyetlerinde solak bulunmaz, buna karşılık muhırbaşılar solakların başlığına benzeyen başlıklarıyla yürüyüp padişah alayına benzeyen bir görüntü oluşturlardı.

Sadrazamların bayramın üçüncü günü Eyüp ziyaretleri sonrasında Şehzadebaşı'ndaki yeniçeri odaları önüne gelmesi ve burada solaklar tarafından şerbet ikram edilmesi âdetti. 1088 (1677) yılında Vezîriâzam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın böyle bir ziyaretin ardından Edirnekapı'dan şehre girip yeniçeri odalarına geldiğinde 61. orta solaklarının odabaşısının şerbet ikram etmesi bu geleneğin bir örneği olup solakların en itibarlı sınıf sayıldığından da bir işa-retidir (Teşrifatîzâde Mehmed, vr. 79<sup>b</sup>). Rikâb-ı hümâyün solakları Bâb-ı Hümâyün'da kendilerine ayrılmış olan odalarda kalırlar ve sarayda nöbet tutarlardı. XVI. yüzyıl sonunda yeni tayin edilen bir rikâb solağı günlük 15 akçe alırdı (Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*, II, 138) ve zaman içinde 25 akçeye kadar terfi ederdi. Ayrıca her yıl bayramlarda bir takım elbise bayramlık olarak verilirdi (BA, Cevdet-Saray, nr. 340, 8103). Solakbaşların yevmiyelerinin yanında zeâmetleri de olurdu. Solakların ise XVII. yüzyılda 9 akçe yevmiye aldıkları belirtilmektedir (Hezârfen Hüseyin Efendi, s. 147).

Solakların kendilerine mahsus özel kıyafetleri vardı. Başlıklarının uçları yukarıya doğru konik bir şekilde daralırdı. Ön kısmı daha düz olan bu üçgenin uç kısmının arkasına siyah tüy üstüne önceleri tur-na teli, sonraları bazan balıkçıl tüyü gibi çeşitli tüylerden yedi sekiz tane takılırdı; bu tüyler yelpaze şeklinde yukarıya doğru açıldığı için süpürge sorguç diye adlandırılmıştır. Bu özel başlığın alna yakın olan alt kısmında sırma veya madenî bir kuşak olurdu. Yayabaşılar ve çorbacılar da solaklarınkine benzer tüylü sorguçlar kullanırlardı. Kaftanları kısa ve yenli idi. Yenlerini biraz arkaya gelecek şekilde kuşaklarına sokarlardı. Kaftanın altına ise diz altına, bazan ayak bileğine gelecek şekilde beyaz bürümcük veya tülben benzeri ince gömlek giyerlerdi. Çakşırlarının dizden ayak bileğine kadar olan kısımları bacaklarını saracak darlıkta olup kısa ve çorap

gibi ayağı saran hafif çizmelerine bitişikti. Kıdemlilerinin yeşil kaftan giydikleri kaydedilmişse de XVI. yüzyıl minyatürlerindeki pek çok solak figürünün her renkte kaftan giydiği görülmektedir. Omuzlarında yaylarını, sırtlarında tirkeşlerini, bellerinde hançerlerini ve kuşaklarına zincirle asılmış olarak kılıçlarını taşırlardı. XIX. yüzyıl başlarında solak teşkilâtı dağılacak kadar zayıflamıştır. Öyle ki merasimlerde solak olarak görev yapması için birtakım yeniçeriler bulunup giydirilerek muhafız alayı oluşturulmaya çalışılmıştır. Yeniçeriliğin ilgasından sonra solak teşkilâtı peyk teşkilâtı ile birlikte 3 Mayıs 1829'da kaldırılmış, yerine rikâb-ı hümâyün hademesi adı verilen yeni bir bölük tayin edilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Fatih Sultan Mehmed, *Kânünnâme-i Âli Osman* (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 17; Ârifî Abdullah Çelebi, *Süleymannâme*, TSMK, Hazine, nr. 1517, tür.yer.; Anonim *Tevârîh-i Âli Osman* (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 35; Celâlzâde Mustafa Çelebi, *Selîmnâme* (haz. Ahmet Uğur – Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 148; Hezârfen Hüseyin Efendi, *Tel-hîsül'-beyân fî Kavânin-i Âli Osmân* (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 147, 217; Selânikî, *Tarih* (İpşirli), I, 46-47, 50, 101, 409; II, 612; Teşrifatîzâde Mehmed, *Defter-i Teşrifât*, İÜ Ktp., TY, nr. 9810, vr. 79<sup>b</sup>; *Kavânin-i Yeniçeriyân* (nşr. Petrosyan), Moskova 1987, tür.yer.; Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*, I, 218-226; II, 138; a.m.f., *Saray Teşkilâtı*, s. 123-124, 447; İsmail H. Baykal, *Enderun Mektebi Tarihi*, İstanbul 1953, tür.yer.; Zeynep Tarım Ertuğ, *Onaltıncı Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Cülûs ve Cenaze Törenleri*, Ankara 1999, s. 133-143; a.m.f., "Osmanlılar'da Teşrifât / Ceremony and Protocol at the Ottoman Court", *Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi / A Cultural Atlas of the Turkish World: Ottoman Period*, İstanbul 1999, I, 428-477; Ahmed Refik, "Fatih Devrine Ait Vesikalar", *TOEM*, sy. 49-62 (1335-37), s. 16.



ZEYNEP TARIM ERTUĞ

### SOLAKBAY, Muhammet Sadık

(1885-1960)

Din âlimi, Erzurum müftüsü.

Erzurum'da zengin ve kültürlü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası Erzurum müftüsü Muhammed Hâmid Efendi, büyük babası devrin ilim adamından, Erzurum'da "Büyük Hoca" diye anılan Solakzâde Ahmed Tevfik Efendi'dir. Ahmed Tevfik Efendi'nin babası Hacı Lutfulah Ağa katıldığı cirit oyunlarında sopayı sol eliyle tutup attığı için "Solak" diye anıldığından aileye Solakzâdeleler denilmiş ve aile Soyadı Kanunu'ndan sonra Solakbay soyadını almıştır. Muhammet Sadık'ın do-



Muhammet  
Sadık  
Solakbay

ğum tarihi hakkında farklı görüşler varsa da kendi el yazısıyla yazdığı bir notta, büyük babası Ahmed Tevfik Efendi 27 Şâban 1313'te (12 Şubat 1896) vefat ettiği zaman kendisinin on bir yaşında olduğunu belirtmesinden 1885 yılında doğduğunu anlaşılmaktadır. İlk hocası Kur'an okumayı öğrendiği Sâlih Efendi adında bir tattır. Küçük yaşta iken Erzurum İbrâhim Paşa Medresesi fahri müderrisi olan dedesi Ahmed Tevfik Efendi'nin derslerine devam etmeye başladı. Onun vefatı üzerine aynı medresenin müderrisliğine getirilen babası Muhammed Hâmid Efendi'nin ders halkasına katıldı ve ondan icâzet aldı. 1910'da babasının müftülük görevini yürüttüğü Erzurum'da müftü müsevdiğine tayin edildi. 1913'te babası ölünce onun yerine Erzurum müftülüğü görevine getirildi. Ayrıca babasından boşalan İbrâhim Paşa Medresesi müderrisliğini üstlendi; idâdî ve rüşdiye mekteplerinde din dersleri verdi.

I. Dünya Savaşı sırasında 16 Şubat 1916'da Ruslar Erzurum'u işgal edince daha önceden verilen göç izniyle ordunun art birlikleri şehri terkederken o da ailesiyle birlikte Erzurum'dan ayrıldı. Bir süre Kayseri ve Konya'da kaldıktan sonra İstanbul'a gitti. Dârü'l-hilâfe Medresesi'nde ders verdi ve Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin çalışmalarına katıldı. Ruslar'ın Doğu Anadolu'dan çekilmesi üzerine 1917 yılının son gününde Erzurum'a döndü. Ruslar'ın ve Ermeniler'in harabeye çevirdiği şehirde Ermeni çetelerine karşı mücadele etti ve halkı Ermeniler'e karşı koymaya çağırarak göç etmemelerini istedi. 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi sonucu Ermeniler'in doğuda bir Ermenistan devleti kurma hayallerine karşı 3 Mart 1919'da oluşturulan Vilâyet-i Şarkıyye ve Müdâfaa-i Hukûk-ı Milliyye Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer aldı. Mondros Mütarekesi hükümlerine göre Osmanlı ordusunun silâhlarının galip devletlere teslim edilmesi gerektiği halde silâhların İngilizler'e verilme-

mesi hususunda Kâzım Karabekir Paşa'ya yardımcı oldu. 23 Temmuz 1919'da Erzurum'da düzenlenen Erzurum Kongresi'ne gözlemci olarak katıldı. Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullah Efendi'nin verdiği bir fetvaya mukabil Anadolu'daki millî hareketin şer'-i şerife uygun olduğunu savunmak üzere 17 Nisan 1920'de Ankara müftüsü Rifat Efendi (Börekçi) ve çevre müftülerince verilen ve Erzurum Müftülüğü'ne gönderilen fetvayı ilmi bir heyetin gözetiminde gerekli düzeltmeleri yaptıktan sonra imzalayarak 19 Nisan 1920'de Ankara Müftülüğü'ne yolladı.

Kâzım Karabekir Paşa, Şark Cephesi kumandanı sıfatıyla 7 Haziran 1920'de seferberlik ilân edince Muhammet Sadık, Erzurum'da ulucamiyi boşalttıran depo olmak üzere kumandanlık emrine verdi. 11 Haziran 1920'de Erzurum Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti merkezi tarafından yayımlanan ve halkı Şark Cephesi'ni desteklemeye çağıran binlerce beyannâmenin dağıtılmasını sağladı. Ordunun ihtiyaçlarını karşılamak için halktan yardım toplayıp cepheye gönderilmesine önderlik etti. Rusya'nın 1921'de Türkiye üzerinde ve özellikle doğu bölgelerinde arttırmaya başladığı Bolşevizm propagandalarına karşı Erzurumlular tarafından Hoca Râif Efendi'nin başkanlığında kurulan Muhafaza-i Mukaddesât ve Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer aldı ve cemiyetçe neşredilen iki beyannâmeye imza koydu. Bu yoğun çalışmaları yanında Erzurum'daki çeşitli medreselerde ders vererek birçok talebe yetiştirdi; ayrıca modern bir programla Erzurum Dârü'l-hilâfe Medresesi'ni açtı, bu mektepte idarecilik ve öğretmenlik yaptı.

Cumhuriyet'in ilânından sonra işgal sırasında harap olan Erzurum'un camii, mes-cid ve medreselerinin imarı ile uğraştı. Kur'ân-ı Kerim'i vaaz yoluyla tefsir ederek hatmetme geleneğini sürdürdü. Dedesinden ve babasından kalan hatmi tamamladıktan sonra Kur'ân-ı Kerim'i Lala Mustafa Paşa Camii kürsüsünden vaaz yoluyla iki defa daha hatmetti, üçüncüsünü bitirmeye ömrü yetmedi. Pîr Ali Baba adında bir zat tarafından başlatılan ve Erzurum'da dinî bir gelenek haline gelen, araya I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele'nin girmesiyle kesintiye uğrayan "binbir hatim" geleneğini 1937'de yeniden başlattı. 3 Temmuz 1960'ta vefat etti ve Erzurum Asrî Mezarlığı'ndaki aile kabristanına defnedildi.

Muhammet Sadık dinî kaynakları iyi bilen, hurafe ve bâtil inançlarla mücadele

eden, zeki ve ileri görüşlü bir âlimdi. Arapça ve Farsça'yı şiir yazabilecek ölçüde bildirdi. Şiir ve edebiyattan hoşlanır, vaazlarında ve sohbetlerinde sözlerini şiirlerle süslerdi. Kendisinin de bazı muammaları ve özellikle aşk konusunda kasideleri vardır. Felsefe ve mantık yanında dinî ilimlerde de geniş bilgiye sahipti. Eser yazmaktan çok talebe yetiştirmeye önem veren Muhammet Sadık'ın *Mühezzebü'l-meâlib fi'l-ferâ'iz*, *Dinî Yönden Coğrafya*, *Tasavvurat ve Tasdikat Üzerine Bir Şerh* adlı basılmamış eserleri vardır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*, Ankara 1927, s. 435; Cevat Dursunoğlu, *Millî Mücadelede Erzurum*, Ankara 1946, s. 38, 49-54; Kâzım Karabekir, *İstiklâl Harbimiz*, İstanbul 1960, s. 90-91, 1130-1133, 1163-1164; Lutfullah Bingöl, "Millî Mücadele'de (1918-1923) ve Erzurum'da Din Adamlarının Hizmetleri", *Atatürk Üniversitesinin Kuruluşunun XX. Yıl Armağanı, IV. Kitap*, Ankara 1978, s. 104-126; Cemaleddin Server Revnakoğlu, "Erzurum'da Bir Kubbe Çöktü (Müftü Solakzadenin Göçüşü)", *Tarih Yolunda Erzurum*, II/7-8 (1961), s. 14-16; a.m.f., "Erzurum'da Çöken Kubbe, Bıraktığı İzler-Anılar", a.e., II/9-10 (1962), s. 12-13; Selahattin Kıyıcı, "Doğunun Büyük Âlimi Erzurum Müftüsü: Solakzâde Muhammed Sadık Solakbay", *Yeni Ümit*, XVIII/75, İzmir 2007, s. 45-48 (maddenin yazımında Muhammet Sadık Solakbay'ın kendi el yazısıyla yazılmış notları ile bizzat verdiği bilgilerden de faydalanılmıştır).



SELAHATTİN KIYICI

### SOLAKZÂDE MEHMED HEMDEMÎ

(ö. 1068/1658)

Osmanlı tarihçisi, mûsikişinas.

Üsküp kökenli olan babasının padişah muhafızlarının başı (solakbaşı) olmasından dolayı Solakzâde diye anılır. Tarihinin mukaddimesinde kendini "tâ ezelden ehli hâlin mahremi, bende-i hâdî Mehmed Hemdemî, eş-şehîr be-Solakzâde" şeklinde tanıttığından asıl adının Mehmed, şiiirlerinde kullandığı mahlasının "Hemdemî" olduğu anlaşılır; mûsikide Miskâlî şöhretiyle bilinir. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Ancak İstanbul'da doğduğu, babasının padişah muhafızı olmasından dolayı küçük yaşlardan beri saraya girip çıktığı söylenebilir. Bu sayede Enderun'da eğitim gördükten sonra gençliğinden itibaren IV. Murad'ın musâhibleri arasına girdi. Saraydaki görevleri hakkında yeterli bilgi yoksa da Evliya Çelebi onun gece gündüz IV. Murad'ın huzurunda bulunduğundan söz eder. Bu da Has Odalı veya 1635 yılında bu padişah tarafından ihdas edilen Seferli Odası'ndan olabileceği kanaatini ve

rir. "Hemdemî" mahlasını bu musâhibliği sırasında almış olması kuvvetle muhtemeldir. IV. Murad'ın vefatından sonra Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed'in saltanat dönemlerinde de sarayda kaldığı anlaşılan Solakzâde, tarihini IV. Mehmed dönemi has odabaşlarından Hasan Ağa'nın teşvikiyle yazdı. İstanbul'da vefat eden Solakzâde Mehmed, Silivrikapı'dan Seyyid Nizam Dergâhı'na giden caddenin sağında bir köşeye defnedildi. Mezar taşı bugün mevcut değildir. Kaynaklarda şiir, inşâ ve mûsikide mâhir, rindmeşrep, nüktedan ve geniş tarih bilgisine sahip biri olarak nitelenir. Çağdaşı olan bir başka Solakzâde ile karıştırılmıyorsa nakkaşlık yönünden de söz edilir.

**Eserleri. 1. Târih.** Daha ziyade *Târih-i Solakzâde (Solakzâde Târihi)* olarak anılan eser muhtasar ve popüler nitelikte bir Osmanlı tarihidir. Telif sebebi olarak müellif küçüklüğünden beri tarih kitaplarına düşkün olduğunu, özellikle dönemin padişahı IV. Mehmed devri olaylarının içinde yer aldığını, bunları yazmak istediğini, fakat bir türlü fırsat bulamadığını belirttikten sonra eserini defalarca ihsanlarına mazhar olduğu Has Odabaşı Hasan Ağa'nın teşvikiyle kaleme almaya başladığını belirtir. Çağdaşı Güftî'ye göre padişah tarafından Hoca Sâdeddin Efendi'nin tarihini icmal etmesi istenmiş, o da bu emri yerine getirmişti. Nitekim, "Umarım Hazret-i Hak'tan ki bu takrîr ü beyan / Ola makbûl-i hü-mâyûn-ı şehinşâh-ı cihan" beytinden eserini bu padişaha sunmuş olabileceği düşünülebilir. Kitap, devletin kuruluşundan başlar ve 1067 (1657) yılına kadar gelir (TSMK, III. Ahmed, nr. 3078). Ancak bazı yazmalarının 1053, bazılarının 1054 (1644) yılına kadar gelen olayları ihtiva etmesi eserin birkaç telif merhalesi geçirmiş olmasıyla izah edilebilir. Kitabın yurt içinde ve yurt dışında birçok yazma nüshası vardır. Viyana Millî Kütüphanesi'ndeki nüsha Hammer'in koleksiyonundan intikal etmiştir. Müellif tarihini yazarken Molla Hamza'nın tarihinden, "tarihçilerin şeyhi" olarak nitelediği Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ından, Rûhî Çelebi ve Neşri'nin tarihlerinden, İdrîs-i Bitlisi'nin *Heşt Behişt*'inden, Şerefeddin Ali Celâfi ile Hâtifi'nin *Timurnâme*'lerinden, Celâzâde Mustafa Çelebi'nin *Tabakâtü'l-memâlik*'inden, Mecdî'nin *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye* tercümesinden, Âlî Mustafa Efendi'nin *Kühü'l-ahbâr*'ından, Hasanbeyzâde Ahmed Paşa'nın ve Peçuylu İbrâhim Efendi'nin tarihlerinden nakillerde bulunduğunu belirtir. Ancak Kanûnî Sultan Süleyman dönemine kadar olan kısımda adını vermediği

Hoca Sâdeddin Efendi'nin *Tâcü't-tevârih*'inden geniş ölçüde yararlanmıştı. Bu yararlanma şekli Hasanbeyzâde'nin yaptığı *Tâcü't-tevârih* telhisıyla önemli ölçüde örtüşür. Solakzâde, bu eserden aktarmalar yaparken yer yer mukayeselerle en doğruyu bulmaya çalıştığı intibainı vermekteyse de iktibasları bazan bilgi yanlışlığına ve çelişkiye yol açmıştır. Meselâ Ertuğrul Gazi'ye izâfe ettiği meşhur rüya hadisesini Rûhî Çelebi'nin tarihinden naklettiğini belirtirken (*Solakzâde Tarihi*, sadeleştiren: Vahid Çabuk, I, 13) yanılır; zira kaynağında rüyanın sahibi Osman Gazi'dir (*Rûhî Târîhi*, s. 380). Timur-Bayezid savaşını Şerefeddin Ali Yezdî ile Hâtîfî'nin *Timurnâme*'lerinden, Ahmedî'nin kardeşi Molla Hamza'nın tarihinden ve *Câmiu'l-meknûnât*'tan naklettiğini söyleyip Yezdî'nin aşırı abartılara kaçtığını ifade ederek güya orta yolu bulmaya çalıştığını söyler, fakat bunlar aynen *Tâcü't-tevârih*'teki ifadelerdir. Fetret devrini Âşikpaşazâde, Neşrî ve Âlî'nin tarihlerinden aktardığını kaydeden Solakzâde, Çelebi Mehmed döneminde Karamanoğulları ile yapılan savaş anlatırken bu hususta İdris-i Bitlisî'nin naklini beğenmez ve eserine almaz. Yer yer Neşrî ile İdris'in tarihlerini karşılaştırmalı olarak değerlendirir görünür. Aslında bütün bu mukayeseler yine *Tâcü't-tevârih*'te yapılmıştır. Büyük bir ihtimalle bu bilgileri *Tâcü't-tevârih*'in asıl nüshasından değil Hasanbeyzâde'nin telhisinden nakletmiştir. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman dönemi ve sonrasının da ana kaynağı yine Hasanbeyzâde'dir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1529 Viyana seferiyle Makbul İbrâhim Paşa'nın katli hadisesini olayların çağdaşı olan Celâlzâde Mustafa'nın *Tabakâtü'l-memâlik*'inden aktardığını belirtmesi de tam olarak doğru değildir. II. Selim'den itibaren yine önemli ölçüde Hasanbeyzâde'nin eserinden nakillerde bulunur ve sadece 1526'da Budin Kalesi'nin fethini anlattığı kısımda bu kaynağının adını verir. Kanûnî Sultan Süleyman devri sonlarında vuku bulan Şehzade Selim ile Bayezid arasındaki savaş için Peçuylu İbrâhim'in tarihini kaynak gösterir. Bizzet şahit olduğu son otuz beş yıllık hadiseyi ise kendi topladığı kaynaklara ve gözlemlerine dayanarak kaleme aldığı belirtilmekle birlikte bu kısımların da orijinal olmadığı ortaya çıkmıştır. Dili, üslubu, ifadesi sade ve açık olan, Hammer tarafından en iyi muhtasar Osmanlı tarihi diye nitelenen *Solakzâde Tarihi*, birkaç kaynağın aynen iktibasından oluşmuş bir görüntü arzmesine rağmen çok okun-

muş, yazılmış ve erken sayılabilecek tarihlerde basılmıştır. Yıldırım Bayezid devrine kadar gelen kısmı *Târîh-i Âl-i Osmân be-Solakzâde* adıyla taş baskısı olarak yayımlanan eserin (İstanbul 1271) Sultan İbrâhim dönemi ortalarına, 1053 (1643) yılına kadar gelen bölümünün neşri *Solakzâde Tarihi* adıyla yapılmıştır (İstanbul 1297). Ayrıca sadeleştirilmiş yeni bir baskısı daha vardır. Burada *Solakzâde Tarihi*'nin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (III. Ahmed) yazma nüsha esas alınarak sadeleştirildiği ifade edilmekle birlikte bu ancak matbu nüshanın sona erdiği kısımdan sonrası için geçerlidir ve ilmi amaçlı kullanımı problemlidir (*Solakzâde Tarihi*, sadeleştiren: Vahid Çabuk, I-II, Ankara 1989). **2. Fihrist-i Şâhân.** Kaside şeklinde yazılmış doksan iki beyitlik popüler bir manzumdir. Solakzâde, eserinin baş kısmında herkesin kolayca hatırında kalması için eserini manzum yazdığını ifade eder. Osman Gazi'den IV. Mehmed'e kadar on dokuz padişahın tahta çıkış tarihleri, saltanat süreleri ve dönemlerinin önemli olaylarının birkaç beyitle verildiği eser IV. Mehmed'e takdim edilmiştir. Belli başlıları Üsküdarlı Sırrı, Münif Paşa, üçü de Diyarbakırlı olan Said Paşa, Lebîb Efendi ve Derviş Mülhem Efendi, Nazîrâ İbrâhim Efendi, Müstakimzâde Süleyman Sâded-

din Efendi ile Ziyâ Paşa tarafından olmak üzere *Fihrist-i Şâhân*'a birçok zeyil yapılmış ve eser Sultan Abdülaziz dönemine kadar getirilmiştir. Günümüze birçok yazması ulaşan *Fihrist-i Şâhân*'ın Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasında (Nâfiz Paşa, nr. 1183) Sultan Abdülaziz'e kadar Osmanlı padişahlarının renkli resimleri de vardır. Eserin önce taş baskısı yapılmış, ardından dîbâce kabilinden *Solakzâde Tarihi*'nin (İstanbul 1297) başında yayımlanmış, Reşid Efendi ve Müstakimzâde tarafından yapılan zeyilleriyle birlikte Hüseyin Ayvansarayî'nin *Mecmûa-i Tevârih*'inin başına konmuştur (s. 2-13). Eser, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha (Hüsrev Paşa, nr. 327) esas alınıp sekiz yazması ile karşılaştırılarak sonuna eklenen Rüşdîzâde Reşid Hasan Efendi ve Ziyâ Paşa'nın zeyilleriyle birlikte "Osmanlı Padişahlarının Manzum Tarihçesi: Fihrist-i Şâhân" adıyla Vahid Çabuk tarafından yayımlanmıştır (TKA, XV/1-2 [Ankara 1976], s. 203-226). Son neşirlerini de yine bazı zeyilleriyle birlikte Orhan Kurtoğlu ("Solakzâde Mehmed Hemdemî'nin Fihrist-i Şâhân'ına İki Zeyil", *Diriözler Armağanı*, Ankara 2003, s. 317-320) ve İdris Kadoğlu ("Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi'nin Fihrist-i Şâhân-ı ve Diyarbakırlı Şairler Lebîb ve Mülhem Efendi'nin Zeyilleri", *İlmî Araştırma-*

*Solakzâde Tarihi*'nin ilk ve son sayfaları (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 614)



lar, XVII [İstanbul 2004], s. 115-131) yapmıştır. Zeyillerinden Reşid Efendi ile Ziyâ Paşa'ya ait olanlar daha mufassaldır. Solakzâde'nin şiirlerinin toplandığı mürettep bir divanınin bulunduğundan söz edilirse de günümüze sadece birkaç şiiri intikal etmiştir.

Solakzâde, aynı zamanda bestelediği sözlü eserler ve özellikle saz eserleriyle tanınan bir müzikşinastır. Miskâl veya müskâr adı verilen nefesli çalgının iyi bir icracısı olması sebebiyle Miskâlî diye anılmış, çağdaşı Ali Güftî onu bu aletin mücidi olarak nitelemiştir (*Güftî ve Teşrifâtü's-şuarâsı*, s. 243). Solakzâde'nin toplam yirmi dokuz adet peşrev ve saz semâisi tesbit edilmiştir. Bu eserlerin notası Ali Ufkî'nin *Mecmûa-i Sâz ü Söz*'ünde on bir peşrev ve üç semâi, Nâyî Osman Dede'nin *Kitâb-ı Edvâr*'ında beş peşrev ve iki semâi (Popescu-Judet, s. 38-39), Mustafa Kevserî'nin *Mecmûa*'sında on üç peşrev ve Kantemiroğlu'nun *Edvâr*'ında on beş peşrev ve bir semâi olarak mevcuttur. Kantemiroğlu ayrıca bulunmayan altı peşrevinin ismini vermektedir. Türkiye Radyo Televizyon Kurumu Repertuarı'nda bu eserlerden sadece dört tanesi kayıtlıdır. Öztuna Solakzâde'nin saz eserlerinin sayısını otuz üç olarak vermektedir (*BTMA*, II, 307). Bu eserlerden bazılarının mehter takımı tarafından çalındığı bilinmektedir. Çeşitli el yazması güfte mecmualarında onun sözlü eserlerine rastlanıyorsa da bunlardan hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Mecmûa*, İÜ Ktp., TY, nr. 424, vr. 97<sup>b</sup>-100<sup>a</sup>; nr. 966, vr. 1<sup>b</sup>; nr. 3608, vr. 30<sup>b</sup>; nr. 3866, vr. 83<sup>a</sup>, 320<sup>b</sup>; nr. 5640, vr. 80<sup>a</sup>; *Rûhi Târîhi* (*TTK Belgeler*, XIV/18 [1992] içinde, tıpkıbasımı ile birlikte nşr. Yaşar Yücel – Halil Erdoğan Cengiz), s. 380; Hoca Sâdeddin, *Tâcü'l-tevârih*, İstanbul 1279-80, I, 298, 331-332; II, 40; *Güftî ve Teşrifâtü's-şuarâsı* (haz. Kâşif Yılmaz), Ankara 2001, s. 243-244; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 509, 636; Kantemiroğlu, *Kitâbü'l-ilmî'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât: Musikiyi Harflerle Tesbit ve İcrâ İlmînin Kitabı* (haz. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, giriş kısmı, s. XXXV, XXXVII, LI, LVII; metin kısmı, s. 189-191, 193, 195, 197, 200-201, 203-205, 215, 217, 219, 221, 223, 225, 227; II, giriş kısmı, s. XXIII; metin kısmı, tür.yer.; Mustafa Safâî Efendi, *Tezkire* (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 713-714; Seyhî, *Vekâyü'l-fuzalâ*, III, 718; Hüseyin Ayvansarâyî, *Mecmûa-i Tevârih* (haz. Fahri Ç. Derin – Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 2 vd.; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Mecelletü'n-nişâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628 (tıpkıbasım, Ankara 2000), vr. 441<sup>b</sup>; Karslızâde Cemâleddin Mehmed, *Osmanlı Târîh ve Müverrihleri: Âyü-ne-i Zurefâ*, İstanbul 1314, s. 35-36; Hammer (Atâ Bey), I, 32; *Sicill-i Osmânî*, IV, 171; *Osmanlı Müellifleri*, III, 80-81; *İzâhu'l-meknûn*, I, 216; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 287; Suphi Ezgi, *Nazarî-*

*Ameli Türk Musikisi*, İstanbul 1935, II, 65-66; *TCYK*, s. 261-264; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, s. 498, 569; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 255-256, 315-316; II, 355, 356; Haydar Sanal, *Mehter Musikisi*, İstanbul 1964, s. 159-160; Kip, *TSM Saz Eserleri*, s. 43, 49, 53, 55; Babinger (Üçok), s. 192, 223-224; a.m.f., "Solakzâde", *El* (Fr.), IV, 503; E. Popescu-Judet, *Türk Musikî Kültürünün Anlamları* (trc. Bülent Aksoy), İstanbul 1996, s. 38-39; a.m.f., *XVIII. Yüzyıl Musikî Yazmalarından Kevserî Mecmuası Üstüne Karşılaştırmalı Bir İnceleme* (trc. Bülent Aksoy), İstanbul 1998, tür.yer.; Avni Erdemir, *Anadolu Sahası Musikîsinin Divan Şairleri*, Ankara 1999, s. 213-215; Hasanbeyzâde Ahmed, *Târîh* (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, Giriş, I, s. CLVIII vd., CCCLXXXVII vd.; Ali Ufkî Bey, *Hâzâ Mecmûa-i Sâz ü Söz* (haz. M. Hakan Cevher), İzmir 2003, s. 340-341, 443, 459-460, 462, 467-468, 476-477, 508, 531, 550-551, 665-666, 836-838, 848-849, 850-851; Orhan F. Köprülü, "Hasan-Beyzâde", *İA*, V/1, s. 336-337; M. Kemal Özergin, "Solakzâde", a.e., X, 748-750; Christine Woodhead, "Solakzâde", *El*<sup>2</sup> (Fr.), IX, 743-744; Öztuna, *BTMA*, II, 306-308; "Fihrist-i Şâhân", *TDEA*, III, 227; "Hemdemî Mehmed Çelebi", a.e., IV, 207.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

## SOMALİ

Afrika'da bir İslâm ülkesi.

### I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

#### II. TARİH

Afrika'nın doğusunda Aden körfeziyle Hint Okyanusu arasındaki hörgüç biçimli Afrika Boynuzu üzerinde yer alan Somali kuzeybatıdan Cibuti, batıdan Etiyopya ve güneybatıdan Kenya ile kuşatılmıştır. Resmî adı, Somalicede Jamhuuriyadda Dimugraadiga Soomadiya ve Arapça'da Cumhuriyetü's-Sumâle'd-dimokrâtiyye (Somali Demokratik Cumhuriyeti), yüzölçümü 637.657 km<sup>2</sup>, nüfusu 9.558.600 (2008 tah.), başşehri Makdişu (Mogadişu, 1.609.000), öteki önemli şehirleri Herceysâ (436.000), Bûrâv (151.000), Beledvîne (108.000), Benderkâsım (Boosaaso, 108.000), Baytabo (Baidoa, Baydhabo, 88.653), Berberâ (71.000) ve Kismâyû'dur (67.000).

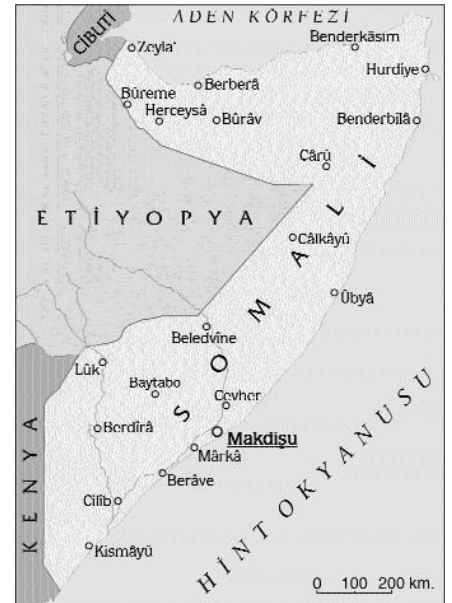
### I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Ülkenin arazi yapısı, yalnız kuzeydeki Aden körfezine genellikle dik bir kıyı ile inen ve Somali platosu adı verilen yüksek dağlık kesimde engebeli bir görünüme sahiptir (Shimbiris doruğu 2416 m.). Diğer kesimler düz alanlardan oluşur ve monoton bir görünüştedir. Somali'nin iklimi kuraktır. Mevsimlerin ikisi (ilkbahar ve sonbahar) yağışlı, diğer ikisi kuraktır. Yazın sıcaklıklar 42 °C'ye kadar yükselir. Ülke bitki örtüsü yönünden kıyı kesimindeki dar or-

man şeritleri dışında bozkırlarla kaplıdır. İki önemli ırmak olan Şebelle ve Cübâ, Orta Etiyopya masifinden çıkar ve Somali'den geçerken kuvvetli bir buharlaşmaya uğrar. Ülkede tarıma en elverişli alanlar bu nehirler arasındaki topraklardır. Ancak yer üstü ve yer altı suları modern sulama sistemleriyle tarım yapılmasına imkân verirse de yeterli değildir. Tarım ürünleri arasında şeker kamışı, pirinç, pamuk, yer fıstığı, tahıllar, baklagiller, patates ve sebze, meyvelerden muz ve greyluft önde gelir. Hayvancılık büyük önem taşır; yetiştirilen başlıca hayvanlar koyun, keçi, sığır ve devedir. Balıkçılık da ekonomik değer taşımaktadır.

Yoğunluğu kilometrekareye on dört kişi olan nüfusun % 99'u Sünnî müslümandır. Konuşulan diller yazılabilen (Arap alfabesiyle) yegâne Kûşî dil olan Somalicedir. Endüstri çok az gelişmiştir. Karayollarının uzunluğu 22.100 kilometredir. Ülkede 15 km. ham petrol boru hattı bulunmaktadır. Başlıca limanları Benderkâsım, Berberâ, Kismâyû, Makdişu'dur. Başşehirde uluslararası bir havalimanı vardır. Afrika'nın en yoksul ülkesi olan Somali'nin ihracat ürünleri çiftlik hayvanları, muz, deri ve balık, ithal ürünleri ise sanayi malları, petrol ürünleri ve çeşitli gıda maddeleridir. İhracatında da ithalâtında da ilk sırayı İtalya alır.

Somali





Resmî adı	: Cumhuriyetü's-Sumâlê'd-dimokrâtiyye (Somali Demokratik Cumhuriyeti)
Başşehir	: Makdişu
Yüzölçümü	: 637.657 km²
Nüfusu	: 9.558.600 (2008 tah.)
Resmî dili	: Somali dili
Para birimi	: Somali şilingi (Somali Shilling SOS) 1 SOS = 100 Cents

### BİBLİYOGRAFYA :

P. Gourou, *L'Afrique*, Paris 1970; Türkkaya Atav, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara 1977, s. 370-375; J. F. Nodinot, *22 États arabes une nations*, Paris 1980, s. 187; Aydoğan Köksal, *Afrika, Genel ve Ülkeler Coğrafyası*, Ankara 1999, s. 305-307; Enrico Cerulli, "Somali", *İA*, X, 750-758; E. Cerulli – [M. Orwin], "Somali", *El²* (Fr.), IX, 745-746; "Somali", *Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi*, İstanbul 1981, VII, 1741-1748; "Günümüzde Somali", *Bertelsmann: Bugünkü Dünyamız Atlas Ansiklopedi*, Gütersloch 1993, III, 38-39.



AYDOĞAN KÖKSAL

### II. TARİH

Eski Mısırlılar'ın Punt olarak adlandırdıkları Somali'nin isminin etimolojisi konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in amcasının oğlu Akil b. Ebû Tâlib'in iki oğlundan biri olan İsmâil'in adının yerli dilde Smal şeklini aldığı ve daha sonra Somali'ye dönüştüğü kanaati yaygındır. Antik dönem coğrafyacıları milâttan sonra I. yüzyıldan itibaren Somali'den bahseder. Bölge III. yüzyılda Etiyopya'da hüküm süren Aksum Krallığı'nın hâkimiyetine girdi. Araplar, İslâm öncesi dönemde Aden körfezi yoluyla Somali sahil şehir-

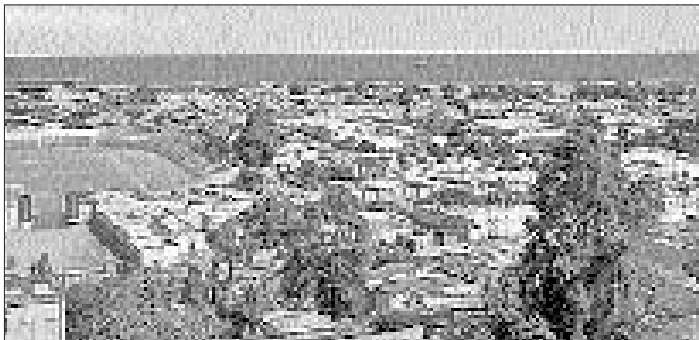
leriyle ticarî ilişkiler kurdular. Bu şehirlerin en önemlisi olan Zeyla' (Seylac) VI. yüzyılda köle ve kahve ticareti için önemli bir merkez haline geldi. Arap kabilelerinin II. (VIII.) yüzyıldan itibaren Somali sahillerine yerleşmesiyle birlikte İslâm bölgede yayılmaya başladı. Aslında pek çok etnik unsurun karışımından oluşan Somali halkını Kuşitik soylularla, V. (XI.) yüzyılda bölgeye göç eden Bantular oluşturur. Bununla beraber Somalililer, soylarını efsanevi bir şekilde Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in oğlu Akil'e bağlarlar. Buna göre Somali halkı bölgeye II. (VIII.) yüzyıl ortalarında gelen Akil'in iki oğlu Sab ve İsmâil'den neşet etmiştir. Sab'ın soyundan geldiği ileri sürülen Digil ve Rehaveyn kabileleri Cûbâ ve Şebelle ırmakları çevresinde, İsmâil'in soyundan geldiği ileri sürülen Dîr, Heviye, İshak ve Darud kabileleri Somali'nin kuzeyinde ve batısında meskûndur.

Doğu Afrika hakkında bilgi veren İslâm coğrafyacıları bölge halkından "zenc" (zünûc), bölgeden de Bilâdüzzenc diye bahsederler. Ortaçağ Çin kaynaklarında bölge halkının müslüman olduğu kaydedilir. Müslümanlar kuzey sahilindeki Zeyla'da II. (VIII.) yüzyıldan itibaren hâkimiyet tesis ettiler. Benâdir sahillerine yerleşen ve IV. (X.) yüzyılda Makdişu'yu kuran müslüman tüccarlar Orta Afrika'dan çıkarılan altın ticaretiyle uğraşmaktaydı. Altın ticaretinin güneyde yaşayan Arap kabilesi Kilve'nin eline geçmesiyle Makdişu halkı ve diğer Arap kabileleri hayvancılık, fildişi, köle ve amber ticareti yapmaya başladılar. Bölge V. (XI.) yüzyıldan itibaren hıristiyan Habeşliler'in saldırılarına mâruz kaldı. VII. (XIII.) yüzyılda tüccar gruplarının lideri Ebû Bekir b. Fahreddin, Makdişu'da bir sultanlık kurmaya muvaffak oldu. Makdişu XIII-XIV. yüzyıllarda büyük gelişme gösterdi. Benâdir sahillerinin bu zenginliği XV-XVI. yüzyıllarda Portekizliler'in saldırılarıyla sona erdi.

Afrika boynuzundaki müslümanlar Habeşliler'le uzun müddet mücadele ettiler. Bu mücadelede merkezi Zeyla' olan Adel

Sultanlığı öne çıktı. Adel Sultanlığı, XVI. yüzyıl ortalarında Ahmed el-Mücâhid (Ahmed Gran) liderliğinde güçlenerek Habeşistan'a yapılan saldırıların merkezi konumuna geldi. Merkezini Somali'nin iç bölgelerindeki Harar'a çeken Ahmed el-Mücâhid, Somali ve Afer halkından oluşturduğu ordusunu Türk memlûklerle güçlendirip on yıl içerisinde hıristiyan Habeşistan Krallığı'nı ele geçirdi. Osmanlılar ateşli silâhlar göndererek ona yardım ettiler. Ancak 1543 yılında Habeşliler'in Portekizliler'den destek alıp Ahmed el-Mücâhid'i öldürmelerine neticesinde Adel Sultanlığı'nın yıkılmasının ardından müslümanlar Somali kıyılarında Makdişu ve Zeyla'da varlıklarını sürdürdüler. Bu dönemde Osmanlılar buraya gelerek Portekiz işgaline karşı Somali müslümanlarla iş birliği yaptılar. Zeyla' 1559'da Özdemir Paşa tarafından Osmanlı topraklarına katıldı. Zeyla', Özdemir Paşa'nın oğlu Osman Paşa'nın kurduğu Habeş eyaleti içinde bir sancak merkezi oldu. Zeyla' ve çevresi XVII. yüzyılda Yemen sahilindeki Muha'ya bağlandı. Makdişu bölgesi, aynı yüzyılın sonlarından itibaren Uman Sultanlığı'ndan gelen tüccarların idaresine girdi. Berâve, Mârkâ ve Makdişu 1828 yılında Uman Sultanlığı'nın ikiye bölünmesinin ardından Zengibar adasında hüküm süren Bû Saîd hânedanına tâbi oldu. Somali'nin kuzey ve orta sahil bölgeleri Zengibar Sultanlığı'na bağlı iken iç bölgelerde Geledi kabilesinin nüfuzu devam ediyordu. Somali'nin kuzeyinde hüküm süren Mâcerteyn Sultanlığı XIX. yüzyılda bağımsız hale geldi. Güney sahilleri ise bu sırada Arap yarımadasından gelen İbâzîler'in hâkimiyetindeydi.

Somali halkının yaşadığı oldukça stratejik bir konuma sahip olan bölgeler XIX. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere, Fransa, İtalya ve Habeş Krallığı'nın ilgisine mazhar oldu. Fransa 1859'da mahallî idaresinden kiraladığı Somali'nin kuzey ucundaki Ubûk'u (Obok) sömürgesi ilân edip Osmanlılar'ın bütün engelleme çabalarına rağmen burada Fransız Somalisi adıyla bir sömürge yönetimi kurdu. Osmanlı Devleti 1865'te Somali kıyılarının Mısır vilâyetine bağlandığına dair bir ferman yayınladı. 1874-1875'te Mısır Hıdivi İsmâil Paşa, Osmanlı Devleti adına Somali'nin kıyı bölgelerini ele geçirdi. Ülkenin diğer kısımlarını ele geçirme çabaları ise İngiltere tarafından engellendi. Bu dönemde Benâdir sahilleri Zengibar'ın kontrolündeydi. Mısır birlikleri Sudan'daki Muhammed Ahmed el-Mehdî isyanları sebebiyle 1883'te Somali'den çekildi. Harar Habeşistan'ın hâ-



Somali'nin başşehir Makdişu'dan bir görünüş

kimiyetine girdi. Zengibar Sultanlığı bölgedeki topraklarının kullanım hakkını Fransa, İngiltere ve İtalya'ya devretti. Zeyla, Berberâ ve Tâcûre aynı yıl İngilizler tarafından Somaliland adıyla sömürgeleştirildi. 2 Mart 1891'de İngilizler'in İtalyanlar'la anlaşmasının ardından Somali'nin güney sahilindeki Berâve ve Mârkâ gibi şehirler İtalyanlar'ın elinde kaldı. İngiltere 1905 yılında Somaliland'ı Aden'deki sömürgesiyle birleştirdi. Ülkenin iç kısımlarında hüküm süren Mâcerteyn ve Obbia emirliklerine ait topraklar ise 1927'de İtalyanlar tarafından işgal edildi. Somali'nin iç bölgeleri bu dönemde Habeşistan Kralı II. Menelik'in hâkimiyetine geçti. Harar'da bir garnizon kuran Menelik nüfuzunu bütün Somali'de yaymak istiyordu.

1889'da Somali'de İmam Muhammed b. Abdullah Hasan liderliğinde sömürgecilğe karşı büyük bir direniş başladı. İmam Muhammed birçok İslâm ülkesine seyahatler yaptı ve bu seyahatleri esnasında özellikle Sudan'da görüştüğü Mehdi'den büyük ölçüde etkilendi. Bu görüşme onun mücadeleyle dolu hayatında bir dönüm noktası teşkil etti. İdrîsiyye-Sâlihiyye tarikatına mensup olan İmam Muhammed yirmi yıl boyunca İngiltere, İtalya ve Habeşistan ile savaştı. İngilizler 1910'da sahil bölgelerinden çekilmek zorunda kaldılar. I. Dünya Savaşı esnasında Osmanlılar tarafından desteklenen İmam Muhammed, İtalyanlar ve Habeş Krallığı karşısında da başarılı oldu. Onun 1920 yılında ölümünün ardından İtalya bölgede güç kazandı. 1935'te Habeşistan'ı işgal eden İtalya 1940'ta İngiliz denetimindeki toprakları da ele geçirek bütün Somali'ye hâkim oldu.

Somali'de bağımsız bir devlet kurmak amacıyla II. Dünya Savaşı sırasında ve hemen sonrasında Somali Gençlik Kulübü ve Somali Gençlik Birliği gibi cemiyetler kuruldu. Somali'nin geleceğini belirlemek üzere 1948'de Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Sovyetler Birliği ve Fransa bir

komisyon kurdular. Komisyon nihai kararı Birleşmiş Milletler'e bıraktı. Bu arada Somali'nin kuzeybatısındaki Ugâdîn (Ogaden) Etiyopya'ya verildi. İngiltere aynı yıl İtalyanlar tarafından işgal edilen Somaliland'ı geri aldı ve ardından on yıllığına İtalya'ya kiraladı. Birleşmiş Milletler, Kasım 1949'da Somali'nin on yıl İtalya idaresinde kaldıktan sonra bağımsız olacağını ilân etti. 1 Nisan 1950'de uygulamaya konulan kararlar Cibuti'den Kenya'ya kadar bütün topraklara Somali adı verildi. On yıllık sürenin dolmasının ardından Somali Devleti bağımsızlığını ilân etti (1 Temmuz 1960). Avrupalı sömürgeci güçler bölgeden çekildi. Dünya İslâm Konferansı'nın altıncı kongresi 26 Aralık 1964 – 2 Ocak 1965 tarihleri arasında Somali'nin başşehri Makdişu'da yapıldı. Somali, topraklarının önemli bir kısmını işgal etmeye devam eden Etiyopya ile 1964 ve 1968 yıllarında antlaşma imzaladı. 1967'de Kenya ile antlaşma yaparak bu ülke sınırları içinde kalan topraklar üzerindeki iddiasından vazgeçti. Aynı şekilde Fransa ile de bir antlaşma imzalayıp Cibuti üzerindeki haklarından feragat etti. Böylece Fransa, Somali'nin kuzeyindeki Cibuti adını verdiği toprakları 1977 yılına kadar elinde tutmayı sürdürdü.

Bağımsızlığın ardından devlet başkanı seçilen Âdem Abdullah Osman, 1967 yılında görevi Somali Gençlik Cemiyeti lideri ve bağımsızlık için uzun yıllar mücadele vermiş olan Abdürreşid Ali Şirmârki'ye bırakmak zorunda kaldı. Somali, 1969'da kurulan İslâm Konferansı Teşkilâtı'nın ilk kurucu üyeleri arasında yer aldı (Ağustos 1969). Abdürreşid Ali görevinin henüz ikinci yılını tamamlamadan 15 Ekim 1969 tarihinde öldürüldü. Mûsâ Bokor devlet başkanı seçildi. Ancak bir hafta sonra General Muhammed Siyâd Berrî'nin başında bulunduğu bir grup darbeci yönetime el koydu (21 Ekim 1969). Yeni hükümet devletin adını Somali Demokratik Cumhuriyeti olarak değiştirdi. 1970'te Sovyetler Bir-

liği'nin desteğini alan yeni devlet başkanı General Siyâd sosyalist sistemi benimseyerek uygulamaya koydu. Ordunun eğitimi için Doğu Almanya ve Sovyetler'den uzmanlar getirdi. Çin, Amerika Birleşik Devletleri, İtalya ve İngiltere ile siyasi ilişkiler kurdu. Birkaç yıl içinde ülkedeki ekonomik değeri olan her şey millileştirildi. 1974'te yaşanan aşırı kuraklığın yol açtığı ekonomik sıkıntılar Siyâd Berrî'yi Arap Birliği'ne üye olmaya zorladı.

Siyâd Berrî, 1975-1978 yılları arasında Etiyopya sınırları içerisinde yer alan ve nüfusunun tamamına yakını Somalili müslümanların oluşturduğu Ugâdîn bölgesinin büyük bir kısmını ülkesine kattı. Sovyetler Birliği ve Küba'nın Etiyopya'ya askerî destek vererek Somali ordusunu geri çekilmek zorunda bırakmaları üzerine Siyâd Berrî, Sovyetler Birliği'nden uzaklaşıp Amerika yanlısı bir politika izlemeye başladı. 1980'de Amerika Birleşik Devletleri ile on yıl süreli bir askerî iş birliği antlaşması imzaladı. Somali Millî Hareketi'nin güçlü muhalefetine rağmen 1986'da yeniden devlet başkanı seçilen Siyâd Berrî, 1980'li yılların sonunda ortaya çıkan yeni muhalefet hareketlerinin ülkeyi karışıklığa sürüklemesine engel olamadı. Etiyopya ile zaman zaman yaşanan gerginlikler 3 Ekim 1988 tarihinde imzalanan barış antlaşmasıyla sona erdi.

Somali'yi yirmi iki yıl sert bir politikayla yöneten Muhammed Siyâd Berrî 1989'da çıkan isyanların ardından kontrolü kaybetti ve 1991 yılı Ocak ayında ülkeyi terketmek zorunda kaldı. Yerine Birleşik Somali Kongresi üyesi General Muhammed Ferah Aydid geçti. Gittikçe artan şiddet olaylarında 50.000 kişi öldü. Ülke mahallî güçler arasında paylaşıldı. Kuraklık sonucu yaşanan açlık yüzünden 300.000 kişinin ölmesi ülkeyi büyük bir felâkete sürükledi. Muhammed İbrâhim Egâl, ilk defa İngiliz işgaliyle oluşturulan Somaliland bölgesinde iç karışıklıkları bahane ederek 28 Mayıs 1991'de bağımsızlığını ilân etti. Ancak milletlerarası câmia tarafından günümüze kadar tanınmadı. 1992 yılında Birleşmiş Milletler'i harekete geçiren Amerika Birleşik Devletleri bu ülkeye umut operasyonu adı altında 28.000 asker gönderdi. İsteddiği neticeyi alamayan Amerika Birleşik Devletleri'nin çektiği askerlerinin yerine bu defa Birleşmiş Milletler'in denetiminde ONUSOM adı verilen 10.000 kişilik uluslararası bir güç yerleştirildi. Ancak bu girişim de sonuç vermedi. Birleşmiş Milletler, Mayıs 1993'te sadece insanî yardıma katkıda bulunmak için ülkeye ONUSOM II



Herceysâ'da tâlim yapan Somalili mücahidler (1981)

adıyla yeni bir birlik yerleştirdi. Mart 1995'te Birleşmiş Milletler'e bağlı bütün askerler Somali'den ayrıldı.

General Muhammed Ferah Aydid 1996'da giriştiği bir çarpışmada öldürülünce yerine oğlu Hüseyin Muhammed Aydid geçti. Hüseyin Aydid ülkenin merkezini ve güney bölgesinin idaresini elinde bulundururken Somaliland, Muhammed İbrâhim Egâl'in yönetiminde kalmaya devam etti. İbrâhim Egâl, 23 Şubat 1997'de kendisini özerk Somaliland'ın devlet başkanı seçti. Ertesi yıl ülkenin kuzeydoğusundaki Puntland bölgesi de özerkliğini ilân etti. Somali'de gittikçe ağırlaşan durumu düzeltmek için 2000 yılında Birleşmiş Milletler denetiminde rakip taraflar arasında bir antlaşma imzalandı. Abdikâsım Salad Hasan başkan seçildi. Temmuz 2003'te ülkede federatif bir yapı kabul edildi.

29 Ocak 2004'te on beş yıldır devam eden iç savaşın liderleri geçici bir parlamento kurmak için bir anlaşmaya vardılar. Parlatonunun açılışı güvenlik sebebiyle Kenya'nın başşehri Nairobi'de yapıldı (22 Ağustos). Puntland bölgesinde özerkliğini ilân eden Abdullah Yûsuf Ahmed parlamento tarafından devlet başkanı seçilirken Ali Muhammed Gedi başbakan oldu. Kurulan hükümet henüz faaliyetlerine başlamadan başşehir Makdişu'da Hasan Zâhir Üveys önderliğindeki İslâm Mahkemeleri Birliği adlı örgütle Amerika Birleşik Devletleri tarafından desteklenen federal

hükümet kuvvetleri arasında Mayıs 2006'da çarpışmalar yaşandı. Hasan Zâhir Üveys 5 Haziran'da başşehir Makdişu'yu, ardından 90 km. kuzeyindeki Cevher şehrini ele geçirdi. Somali'de yönetimin İslâm Mahkemeleri Birliği'nin eline geçmesi üzerine Amerika Birleşik Devletleri, terörle bağlantısı olduğunu ileri sürdüğü bu yönetime karşı rakip gruplara destek verdi. Amerika Birleşik Devletleri ve Etiyopya destekli güçlerin karşısında İslâm Mahkemeleri Birliği hareketi ele geçirdiği yerleri terketmek zorunda kaldı (28 Aralık 2006). Kurulan geçici hükümet başşehir Makdişu'da tam güvenlik sağlanamadığı için 26 Şubat 2006'dan itibaren Baytabo (Baidoa, Baydhabo) şehrinde görevini yürütüyordu. Geçici hükümet Kasım 2006'da Etiyopya birliklerinin yardımıyla Makdişu'ya döndü. Hâlihazırda İslâm Mahkemeleri Birliği, çeşitli milis grupları ile merkezî hükümet birlikleri arasındaki çatışmalar devam etmektedir.

**Eğitim ve Kültür.** Somali'de İslâm'ın bölgeye girişinden itibaren Kur'an mektepleri ve daha ileri seviyede eğitim veren medreselerin açıldığı bilinmektedir. XIV. yüzyılın başında bölgeye gelen İbn Battûta, Makdişu medresesinden bahsetmektedir. Somalililer, İtalyan hâkimiyeti döneminde eğitim dilinin İtalyanca olması sebebiyle eğitim kurumlarından istifade edemediler. Bu dönemde Makdişu'da Somali Millî Üniversitesi açıldı. Bağımsızlıktan sonra modern eğitim müesseseleri kurulmaya başlandı. 1970'li yılların başlarında % 5 olan okuma yazma oranı 1995'te % 25'e kadar yükseldi. Devlet Başkanı General Muhammed Siyâd Berrî'nin 1972 yılında Somali dilinin Arap harfleri yerine Latin harfleriyle yazılmasını zorunlu hale getirmesi önemli sorunlara yol açtı. Kuraklık ve iç savaşlar buna eklenince ülkede eğitim hayatı tamamen çöktü. Ülkenin tek üniversitesi olan Somali Millî Üniversitesi başta olmak üzere birçok eğitim kurumu kapandı. Somalili yeni nesiller yüksek öğrenimlerini yurt dışında yapmak zorunda kaldılar.

Afrika dil ailesi içinde Kuşitik diline mensup Omo-tana grubundan olan Somali dilinde beş lehçe bulunmaktadır. Ülkenin bağımsızlığı yolunda ilk direnişi başlatan Muhammed b. Abdullah Hasan aynı zamanda Somali yazılı edebiyatının önde gelen ismidir. 1940 ve 1950'li yıllarda Somali edebiyatı şiir geleneğinde "heello" ve "helwo" denilen ve daha çok millî duyguları coşturmayı amaçlayan iki yeni tarz gelişmiştir. Abdullah Karşe, Muhammed İbrâhim

Versame Hadrâvî, Muhammed Hâşi Gâriyye ve Abdî Kays bu tarzın önde gelen şairleridir. Siyâd Berrî'ye muhalif şiirleriyle tanınan Meryem Hacı Hasan ülkenin en tanınmış kadın şairlerindedir. Hz. Peygamber'i methetmek için yazdığı Arapça şiirlerle bilinen Şeyh Abdurrahman ez-Zeylaî'nin şiirleri dinî merasimlerde okunur. Şeyh Akîb Abdullah Câmîî, Somali dilinde dinî muhtevalı şiir yazarların en tanınmışıdır. Ferâh Muhammed Câme Avl, Muhammed Tâhir Efrâh ve Nûreddin Ferâh önde gelen romancılar arasında sayılabilir.

**Dinî Hayat.** Somalililer'in İslâmlaşma süreci XVI. yüzyılda tamamlanmıştır. Şâfiî mezhebinin yaygın olduğu ülkede bütün müslümanları temsilen bir büyük kadı, önemli yerleşim mahallerinde de bir kadı ile yardımcısının idaresinde birer İslâm mahkemesi bulunmaktaydı. 1970'te ülke genelinde kırk yedi İslâm mahkemesi mevcuttu. Somali'nin İslâmlaşmasında tarihatların büyük etkisi olmuştur. Bunların içinde en yaygını XV. yüzyıldan beri mensuplarına rastlanan, ancak asıl gelişmesini XIX. yüzyılda gösteren Kâdiriyye'dir. Özellikle günümüzde Etiyopya sınırlarında kalan Harar şehri önemli bir Kâdiriyye merkeziydi. 1819 yılında Şeyh Hasan Cebro güneydeki Cûbâ şehrinde kendi cemaatini oluşturmuştur. Kâdiriyye, Kuzey Somali'de Şeyh Abdurrahman Zeylaî tarafından yayılmıştır. Şeyh Üveys b. Muhammed, Kâdiriyye'nin bölgedeki önemli temsilcileri arasında yer alır. Bir diğer Kâdirî şeyhi Benâdir kutbu olarak tanınan Abdurrahman b. Abdullah eş-Şâşi'dir. Abdullah b. Yûsuf, Kâdirî şeyhlerinin biyografilerini ihtiva eden *el-Mecmû'atü'l-mübâreke* adlı bir eser telif etmiştir (I-II, Kahire 1918-1919). Bölgede yaygın ikinci tarikat Ahmed b. İdrîs'in kurduğu İdrîsiyye tarikatıdır. Mekke'den Somali'ye geçen Muhammed b. Sâlih er-Reşîdî'nin kurduğu zâviye ile bilinen ve bundan sonra Sâlihiyye adını alan tarikat Şeyh Ali Mây Durogba'nın çabalarıyla güneydeki Mârkâ ve Şebelle nehri vadisinde yayılmıştır. Somali millî direniş hareketinin önderi konumundaki Muhammed b. Abdullah Hasan bu kolun Berberâ'daki halifesidir. Somaliland'da ise tarikat Seyyid Muhammed ed-Denderâvî tarafından temsil edilmiştir. Ülkede yaygın üçüncü tarikat daha ziyade Makdişu ile yakınındaki Mârkâ'da yerleşen Makalla Arapları'nın intisap ettiği Rifâiyye'dir. Kabir ziyaretlerinin Somalililer'in dinî hayatında önemli bir yeri vardır. Dinî liderler çocuklara İslâm'ın öğretilmesi, düğün ve cena-

Makdişu'da Erba' Rûkûn Camii ve Katolik kilisesi



ze merasimlerinin yönetilmesi gibi görevlerin yanı sıra aileler arasındaki sorunlar da ara buluculuk yaparlar.

Somali'de islah hareketi Seyyid Muhammed b. Abdullah Hasan ve Hacı Ferâh Ömer tarafından yaygınlaştırılmıştır. Hacı Ferâh Ömer, İngilizler tarafından sürüldüğü Aden'de Somali İslâm Birliği'ni kurmuştur. XX. yüzyılda bölgede Suudi Arabistan'daki Vehhâbî-Selefi ve Mısır'daki Müslüman Kardeşler hareketleri tarafından desteklenen yeni oluşumlar ortaya çıkmıştır. el-İttihâdül-İslâmî gibi, sayı bakımından küçük olmakla birlikte toplum üzerinde büyük etki bırakan ve merkezî otoriteye karşı direnen hareketlerin sayısı artmıştır. 1969'da ülkede Cemâatü ehli'l-İslâm ve Vahdetü şebâbî'l-İslâm adlı iki büyük İslâmî kuruluş vardı. Son yıllarda ülkede dinin toplum üzerindeki rolüne vurgu yapan İslâm Mahkemeleri Birliği adlı yeni bir hareket ortaya çıkmıştır. 1994'te başşehir Makdişu'da oluşmaya başlayan bu mahkemelerin sayısı on iki kadar olup başkanları Şeyh Şerif Şeyh Ahmed'dir. Toplum tarafından kabul gören mahkeme üyeleri Somali İslâm Mahkemeleri Yüksek Konseyi adıyla bir teşkilât kurmuştur. Makdişu'da başına buyruk iç savaşı sürdüren gruplara karşı harekete geçerek seslerini duyuran konseyin üyeleri arasında din bilgileri ve başşehrin önde gelen iş adamları da bulunmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Yâküt, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 703; İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, 267-280; L. di Varthema, *The Travels of Ludivico di Varthema A.D. 1503 to 1508*, London 1863, s. 85-90; Pîrî Reis, *Kitâb-ı Bahriye* (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, I, 165-169; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (Dağlı), X, 489-491; L. M. Devic, *Le pays des zendjs où la côte d'orientale d'Afrique*, Paris 1883, s. 60-64, 151-154; E. Cerulli, "Kitâbü'z-Zünnûc", *Somalia*, Roma 1957, I, 233-292; a.mlf. – [G. S. P. Freeman-Grenville], "Mağdişu", *El<sup>2</sup>* (Fr.), VI, 126-127; a.mlf.ler, "Somali: Histoire jusqu'en 1880", a.e., IX, 746-747; N. Chittick, *Kilwa: an Islamic Trading City on the East African Coast*, Nairobi 1974, s. 14-15, 237-238; J. M. Cuoq, *Les musulmans en Afrique*, Paris 1975, s. 401-417; J. Jolly, *Histoire du continent africain*, Paris 1989, I, 89, 104, 126; M. R. Lipschutz – R. K. Rasmussen, *Dictionary of African Historical Biography*, London 1989, s. 157-158; Ali Moussa Iye, *Le verdict de l'arbre: le Xeer Issa: étude d'une "démocratie pastorale"*, Dubai 1991, s. 30-33; Abdülazîz el-Mühennâ, *eş-Şümâl beyne haşâteyn binâ'ü'd-devle ve haşâtu'l-kabile*, Kahire 1412/1992, s. 218, ayrıca bk. tür.yer.; Abdülvehhâb Kâşif v.dğr., *eş-Şümâl: Haşâretühü'l-İslâmiyye ve me'sâtühü'l-insâniyye*, Cidde 1413/1992, s. 8-14, 24, 55-70; Ali Mahmûd Ali Ma'yûf, *Târihu'l-hareketi'l-cihâdi'l-İslâmiyyi's-Şümâli zıdde'l-isti'mâr*, Kahire 1992, tür.yer.; W. Michler, *Somali: Bir Halk Ölüyor* (trc. İrfan Öksüz), İstanbul 1993, s. 26-

32, 88; C. Coquery-Vidrovitch, *Histoire des villes d'Afrique noire des origines à la colonisation*, Paris 1993, s. 141; M. Horton, "East Africa", *The Mosque* (ed. M. Frishman – H. Khan), London 1994, s. 200, 205; Âtîf Sakr, *en-Nizâ'u's-Şümâli ve's-sırâ'u'd-düvelî fi'l-karni'l-İfrîki*, Cize 1996, tür.yer.; Zeynelâbidin Abdülhamîd es-Serrâc, "el-Hayâtü's-sekâfiyye bi's-Şümâl fi'l-'uşûri'l-vüs-tâ", *Mecelletü'l-buğûş ve'd-dirâsâti'l-'Arabiyye*, XIII-XIV, Kahire 1987, s. 309-372; Ahmet Kavas, "Doğu Afrika Sahilinde Osmanlı Hakimiyeti: Kuzey Somali'de Zeyla İskelesinin Konumu (1265-1334/1849-1916)", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, İstanbul 2001, s. 109-134; a.mlf., "Makdişu", *DİA*, XXVII, 435-437; M. Orwin, "Somali", *El<sup>2</sup>* (Fr.), IX, 744-745.



AHMET KAVAS

#### SOMOGYI, Joseph de (1899-1976)

Macar şarkiyatçısı.

Budapeşte'de doğdu. Üniversite eğitimi son öğrencisi olarak tanındığı Ignaz Goldziher'in gözetiminde sürdürdü ve 1922'de doktorasını tamamladı; 1926'da iktisadî ilimler alanında ikinci bir doktora yaptı. Daha sonra devlet bursuyla iki yıl Fransa'da, üç yıl İngiltere'de kütüphanelerdeki Arapça yazmalar üzerinde araştırmalarda bulundu. 1935'te Macaristan'a döndüğünde Millî Müze'de göreve başladı ve alanıyla ilgili değişik kadrolarda çalıştıktan sonra Doğu Ticareti Devlet Yüksek Okulu'nda Arapça, Farsça ve iktisat tarihi okutmakla görevlendirildi. Siyasete karışmadığı halde II. Dünya Savaşı'ndan sonra devlete karşı kurulan bir komploda yer aldığı gerekçesiyle halk mahkemesinde yargılandı ve önce Sibiryâ'ya sürgüne gönderilecekler arasına konulmasına rağmen neticede bütün akademik haklarından yoksun bırakılıp zorunlu emekliliğe sevk edildi (1950). Yedi yıl kadar çeviri yapmak ve özel ders vermekle geçimini sağladı. 1957 Eylülünde dost ve öğrencilerinin yardımıyla ülkeden ayrılarak Viyana'ya geçti.

Viyana'da bir yıl kaldıktan sonra davet edildiği İngiltere'ye giderek Manchester, Leeds, Oxford, Cambridge ve Londra üniversitelerinde misafir hoca olarak ders veren Somogyi, 1959 Ocak ayında Harvard Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nin başkanı Hamilton A. R. Gibb'in aracılığıyla Amerika'ya iltica etti ve iki yıl Gibb'in yanında araştırmacı ve Widener Library'de Ortadoğu kitapları uzmanı olarak çalıştı. Ardından Brandeis Üniversitesi'nin Akdeniz Araştırmaları Bölümü'nde Arapça ve İslâm tarihi okutmaya başladı. Oradan ayrılınca tekrar Harvard Üniversitesi



Joseph de  
Somogyi

tesinde araştırmacı oldu; ertesi yıl Kahire Amerikan Araştırma Merkezi'nde çalıştı. 1964'te Amerikan vatandaşlığına geçen ve ömrünün geri kalan kısmını orada ve Kanada'da geçiren Somogyi'nin misafir hoca statüsünde ders verdiği son akademik kuruluş Haydarâbâd Osmâniye Üniversitesi'dir (1969-1970). Latince, Grekçe, İngilizce, Almanca, Fransızca, İtalyanca, İspanyolca, Arapça, Farsça ve Türkçe bilen Somogyi İbrânîce, Rusça ve Portekizce'yi de okuyup anlayabiliyordu. Kariyeri boyunca İslâm kültürü, Arap dili ve edebiyatı üzerine pek çok çalışma yaptı; bu çerçevede uluslararası toplantı, konferans ve seminerlere katılıp çeşitli dergilerde birçok makale yazdı. Çalışmalarının önemli bir kısmı İslâm dünyasında ticaret, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *el-Muntaẓam*, Demîrî'nin *Hayâtü'l-hayevân* ve Zehebî'nin *Düvelü'l-İslâm ve Târihu'l-İslâm*'i üzerindedir. Somogyi, Royal Asiatic Society'nin faal üyesi ve Indian Institute of Islamic Studies'in onursal üyesiydi.

Somogyi'nin, yaşamını Goldziher'in yazılarını derlemeye ve redaksiyonlarını yaparak yayımlamaya adanmış söylemleri; dolayısıyla onun değerinin anlaşılmasında büyük payı vardır. Önceleri Goldziher'in şahsı ve eserleri hakkında birçok makale yazan, Macarca kaleme aldığı çalışmalarını İngilizce'ye çevirip yeniden yayımlayan ve Samuel Lowinger'le birlikte onun için bir hâtırâ kitabı çıkaran Somogyi (*Ignac Goldziher Memorial volume I*, Budapest 1948), 1967'den itibaren bütün makalelerinin tekrar toplu basımını gerçekleştirmiştir (*Gesammelte Schriften*, I-VI, Hildesheim 1967-1973). Goldziher'in biyografisini de eklediği bu yayın şarkiyat dünyası için büyük bir hizmet olmuş ve eser bu alandaki ana kaynakların başında yer almıştır. Somogyi ayrıca, Goldziher'in Macarca yazdığı ünlü Arap edebiyatı tarihi ders kitabının (*DİA*, XIV, 104) genişletilmiş bir İngilizce tercümesini yayımlamış (A



*Short History of Classical Arabic Literature*, Hildesheim 1966), bu tercüme Azmi Yüksel ve Rahmi Er tarafından Somogyi'nin önsözünde birlikte Türkçe'ye çevrilmiştir (*Klasik Arap Literatürü*, Ankara 1993).

**Eserleri:** *Index des sources de la Hayât al-Hayawân de ad-Damîrî* (Paris 1928); *Das Problem der intuitiven Erkenntnis* (Regensburg 1930); *Ein Arabisches Kompendium der Weltgeschichte, das Kitab Duwal al-Islam des ad-Dahabi* (Lipsiae 1932); *The Tarikh al-Islam of adh-Dhahabi* (London 1932); *The Kitab al-Muntazam of Ibn al-Jazûi* (London 1932); *Religion und Medizin: Vorlesungen und Vorträge* (Albert Niedermeyer ve Georg Baumgartner ile birlikte, Basel 1945); *A Koran szemelvenyekben* (Kur'ân-ı Kerîm'den Macarca'ya yaptığı tercüme ihtiva eder, Budapest 1947); *Ad-Damîrî's Hayat al-hayawân: An Arabic a Zoological Lexicon* (Bruges 1950); *Medicine in ad-Damiri's Hayât al-Hayawan* (Manchester 1957); *Muslim Table Games: a Contribution to Their History in ad-Damîrî's Hayât al-Hayawân* (Oxford 1958); *The Arabic Chess Manuscripts in the John Rylands Library* (Manchester, Eng. 1959); *The Spanish Arabs and Islam; the Place of the Spanish Arabs in the Evolution of Islam as Compared with the Eastern Arabs* (Hartford, Conn. 1963-1964); *A Short History of Oriental Trade* (Hildesheim 1968).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrihûn*, Kahire 1980, II, 48-49; *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVII, 608; Yahyâ Murâd, *Mu'cemü es-mâ'i'l-müsteşrihîn*, Beyrut 1425/2004, s. 483-484; A. DeSomogyi, "In Memoriam Joseph DeSomogyi (1899-1976)", *Studies in Islam*, XV/3, New Delhi 1978, s. 145-147 (aynı makale için bk. *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture* [ed. Mohamed Taher], New Delhi 2003, IV, 222-224); Mehmet S. Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", *DİA*, XIV, 104.



AYDIN TOPALOĞLU

### SOMUNCU BABA

(ö. 815/1412)

Safevî şeyhi,  
Hacı Bayrâm-ı Veli'nin  
mürşidi, âlim.

Şeyh Hamîdüddin Aksarâyî adıyla da bilinir. Çağdaşı ve muhtemelen müridi Kemal Ümmî'nin bir mersiyesinden asıl adının Abdullah olduğu anlaşılan (Karabulut, s. 113) Şeyh Hamîdüddin kaynakların pek çoğunda Kayserili diye gösterilir (Lâmîî, s.

683; Mecdî, s. 74; İsmâil Hakkı Bursevî, s. 70; Harîrîzâde, vr. 172<sup>a</sup>). Abdurrahman el-Askerî ise *Mir'âtü'l-İşk'ta* (Erünsal, s. 204) Aksaray'da doğduğunu yazmaktadır. Atalarının Türkistan'dan geldiği rivayet edilir. Hamîdüddin Aksarâyî ilk tasavvufî eğitimini babası Şeyh Şemseddin Mûsâ'nın yanında aldıktan sonra Dimaşk'a giderek zâhirî ilimleri öğrendi. Lâmiî, onun Dimaşk'ta Bâyezîdiyye Hankahı'nda uzun yıllar bir şeyhe hizmet ettiğini, Bâyezîd-i Bistâmî'nin ruhaniyetiyle terbiye edildiğini ve Üveysî olduğunu kaydeder. Diğer kaynaklarda ise asıl şeyhinin Safeviyye tarikatının piri Safiyüddin Erdebîlî'nin torunu Alâeddin Erdebîlî (ö. 832/1429) olduğu vurgulanmaktadır. Bu kaynaklarda, Hamîdüddin'in Dimaşk'ta iken aradığı iç huzuru bir türlü bulamayıp mürşid aramak için yola çıktığı, Tebriz yakınlarındaki Hoy şehrinde yaşayan Şeyh Alâeddin Erdebîlî'nin yanına gittiği, zikir meclisine katıldığı ve ona intisap edip tasavvuf yolunda büyük ilerlemeler kaydettiği belirtilmektedir (a.g.e., s. 203; Sarı Abdullah Efendi, s. 227; La'lîzâde Abdülbâki, vr. 129<sup>b</sup>-130<sup>a</sup>).

Kemal Ümmî yukarıda zikredilen mersiyesinde Somuncu Baba'nın 815 (1412) yılında vefat ettiğini söyler. Bu bilgi doğru kabul edildiği takdirde onun şeyhi Alâeddin Erdebîlî'den on yedi yıl önce öldüğü sonucuna ulaşmakta ve bu durumda Alâeddin Erdebîlî'nin değil, babası Sadreddin Erdebîlî'nin halifesi olma ihtimali kuvvet kazanmaktadır. Bununla birlikte Somuncu Baba'nın Alâeddin Erdebîlî'den hilâfet alması da mümkündür. İsmâil Hakkı Bursevî ise Alâeddin Erdebîlî'nin oğlu İbrâhim Erdebîlî'nin (ö. 851/1447) müridi olduğu kanaatindedir. Ancak kronolojik olarak bu çok zayıf bir ihtimaldir. Kaynakların Alâeddin Erdebîlî'yi bu kadar ön plana çıkarmış olmalarının sebebi Timur ile birlikte Anadolu'ya gelerek burada oldukça şöhret kazanmış olmasıdır.

Hamîdüddin Aksarâyî, Erdebil Tekkesi'nde seyrü sülûkünü tamamladıktan ve bir süre inziva hayatı yaşadıkdan sonra şeyhinin emriyle Anadolu'ya dönüp Bursa'ya yerleşti. Sarı Abdullah Efendi, Alâeddin Erdebîlî'nin Somuncu Baba'ya hilâfet verip Anadolu'ya gönderirken yanındakilere, "Diyâr-ı Acem'de emanet olarak bulunan esrâr-ı ilâhiyye onunla birlikte diyâr-ı Rûm'a intikal etti" dediğini rivayet eder (*Semerâtü'l-fuâd*, s. 230). Kaynaklarda yer alan ifadelerden Somuncu Baba'nın Bursa'ya geldiği ilk yıllarda pek ön plana çıkmadığı ve kendini halktan gizlemeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde onun eşeğiyle

ormandan odun getirip bu odunlarla ekmekek pişirdiği ve ekmekekleri sırtına yüklenerek sokak sokak dolaşip "somunlar, müminler!" diyerek halka dağıttığı rivayet edilir (Lâmîî, s. 683; Mecdî, s. 75; Hoca Sâdeddin, II, 425; Sarı Abdullah Efendi, s. 231; La'lîzâde Abdülbâki, vr. 130<sup>b</sup>). Kendisine Etmekçi Koca veya Somuncu Baba lakabının verilmesi de bundan dolayıdır.

Somuncu Baba, bu şekilde halk içine karışip melâmîmeşrep bir hayat sürmekte iken Ulucami'nin açılışı sırasında Emîr Sultan tarafından hükümdarla (Yıldırım Bayezid) tanıştırdı. Kaynakların ifadesine göre, hükümdarın damadı olan Emîr Sultan kendisine yapılan hutbe okuma teklifini, "Gavs-ı a'zam şu anda bu şehirdedir, onların mübarek varlığı varken halka nasihat ve hitap etmeyi bize teklif etmek münasip değildir" diyerek reddetmiş ve bu görevin Somuncu Baba'ya verilmesini tavsiye etmiştir. Bunun üzerine Yıldırım Bayezid, cuma namazını kıldırma ve hutbe okuma görevini Somuncu Baba'ya tevcih edince o da mecburen hutbeye çıkmak zorunda kaldı, namazdan sonra verdiği vaz-azda Fâtiha sûresini yedi farklı şekilde tefsir ederek Molla Fenârî'nin karşılaşmış olduğu bir güçlüğü de halletti (Sarı Abdullah Efendi, s. 231; İsmâil Hakkı Bursevî, s. 71-72; La'lîzâde Abdülbâki, vr. 130<sup>b</sup>-131<sup>a</sup>; Harîrîzâde, vr. 172<sup>b</sup>). Somuncu Baba'nın başta padişah olmak üzere herkesi etkilediği, hatta bu olaydan sonra Molla Fenârî'nin kendisine mürid olduğu rivayet edilir (Lâmîî, s. 683; Sarı Abdullah Efendi, s. 232).

Bu olayın ardından sırrının açığa çıkması, halk ve iktidar nezdinde tanınan bir şahsiyet haline gelmesi, kendisine yönelik ilginin gitgide artması, halkın arasına karışip sakın bir hayat sürmeyi daha çok tercih eden Somuncu Baba'yı bunalıttı ve çareyi Bursa'dan ayrılmakta buldu. Abdurrahman el-Askerî, onun Bursa'dan ayrıldıktan sonra Adana'da Ceyhan ırmağının kenarında bulunan Sîs Kalesi'nin dağ tarafındaki bir köyde Nebî Süfî adında birinin evine yerleştiğini, Hacı Bayrâm-ı Veli'nin buraya gelip kendisini ziyaret ettiğini söyler (Erünsal, s. 202). Bazı kaynaklarda kendisinin doğrudan Aksaray'a gittiği belirtilmekteyse de (Lâmîî, s. 683) Askerî'nin görüşleri daha isabetli görünmektedir.

Nebî Süfî'nin evinde bir süre kaldıktan sonra önce Dimaşk'a giden, buradan Mekte'ye geçerek haccını eda eden Somuncu Baba hac dönüşü tekrar Sîs'e geldi, yanına Nebî Süfî'yi de alarak Aksaray'a gidip

yerleşti (Erünsal, s. 203). Kaynaklarda yer alan ifadelerden, ömrünün geri kalan kısmını bu şehirde müridlerinin eğitimiyle meşgul olarak geçirdiği anlaşılmaktadır. Abdurrahman el-Askerî onun Aksaray'da vefat edip orada defnedildiğini söyler (a.g.e., s. 204). Sonraki dönemlerde yapılan bazı çalışmalarda Somuncu Baba'nın asıl kabrinin Malatya'nın Darende ilçesinde bulunduğu konusunda farklı bazı görüşler öne sürülmüştür. Buna göre Somuncu Baba, adı geçen ilçenin Hıdırlık adı verilen bölgesinde oğlu Halil Taybî ile birlikte gömülüdür (Cengiz v.dğr., s. 7-17, 29-45; Akgündüz, s. 52-56). Bu görüşün kaynağı olarak Somuncu Baba'nın soyundan geldiği söylenen Osman Hulûsi Ateş'in aile arşivindeki bazı belgelerle geç dönemlere ait bazı arşiv belgeleri gösterilmektedir. Ancak Somuncu Baba'nın hayatını anlatan eski kaynaklarda böyle bir konudan bahsedilmemekte, gerek Şeyh Bedreddin menâkıbında yer alan bilgiler gerekse lakabının Aksarayî olması onun hayatını Aksaray'da geçirdiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan Abdurrahman el-Askerî *Mir'âtü'l-ışk'ta*, "Mevlûdleri Aksaray'dır. Ravza-i mübarekeleri dahi şehir üzerinde olan kızıl tepenin üstündedir" diyerek (Erünsal, s. 204) onun Aksaray'da vefat ettiğini ve kabrinin burada bulunduğunu kesin biçimde belirtmektedir. Dönemin kaynaklarında yer alan ifadelerden Somuncu Baba'nın Yûsuf Hakîkî adında bir oğlu olduğu anlaşılmaktadır. Babasının ölümünden sonra Hacı Bayrâm-ı Velî'ye intisap eden Yûsuf Hakîkî tasavvufa dair bazı eserler kaleme almıştır. Geç döneme ait arşiv kayıtlarında Halil Taybî isimli bir oğlunun daha varlığından söz edilmektedir. Darende'de yaşadığı anlaşılan Halil Taybî'nin hayatı hakkında yerli bilgi bulunmamaktadır.

Türk tasavvuf tarihinde Safevî-Erdebîlî geleneğini Anadolu'ya taşıyan bir mutasav-

vıf olarak önemli bir yere sahip bulunan Somuncu Baba'nın benimsemiş olduğu tasavvuf düşüncesinde melâmetî anlayış ön plana çıkar. Onun en önemli halifesi ve kendisinden sonra fikirlerinin Anadolu coğrafyasına yayılmasını sağlayan şahsiyet Akşemseddin ve Bıçakçı Ömer Dede gibi iki farklı meşrebe ve karaktere sahip şahsiyeti yetiştiren, II. Murad devri Anadolu sülûlîğine damgasını vurmuş Hacı Bayrâm-ı Velî'dir. Hacı Bayrâm-ı Velî, Bursa'da iken tanıştığı Somuncu Baba'ya intisap ederek tasavvuf yoluna girmiş, onunla birlikte Adana'ya, Dimaşk'a, Mekke'ye ve nihayet Aksaray'a gitmiş, bir süre sonra şeyhinin izniyle yaklaşık 806-807 (1403-1405) yıllarında Ankara'ya yerleşmiş, vefatında yanında bulunmuştur. Somuncu Baba'nın diğer müridleri arasında Şeyh Şücâüddin Karamânî, Şeyh Muzaffer Lârendevî ve Molla Fenârî'nin isimleri sayılmaktadır. Ayrıca daha sonraki dönemde Hacı Bayrâm-ı Velî'ye intisap eden Kızılca Bedreddin'in de başlangıçta Acem diyarından Anadolu'ya birlikte geldiği Somuncu Baba'ya bağlı olduğu rivayet edilir. Onun döneminin diğer sülûlîleriyle de yakın dostluklar kurduğu bilinmektedir. Yıldırım Bayezid'e kendisini "gavs-ı a'zam" olarak tanıtan Emir Sultan ve 1404-1405 yıllarına tekabül eden hac dönüşü Aksaray'a kadar giderek kendisini ziyaret eden Şeyh Bedreddin bunlar arasında zikredilebilir. Somuncu Baba'nın *Şerh-i Hadîs-i Erbâin* (trc. M. Şeyhmus Alkoç, *Tuhfetü'l-ihvân, 40 Seçme Hadîs-i Şerif Meâli-İzahı*, İstanbul 1977), *Zikir Risâlesi* (trc. İhsan Özkes, İstanbul 1991) ve *Silâhu'l-mürîdîn* adlı üç eseri olduğu ileri sürülmektedir. Ancak kaynaklarda onun eser yazdığına dair bilgi bulunmaması, bu eserlerin eldeki nüshalarının oldukça geç tarihli olması bunların ona aidiyeti konusunda şüphe uyandırmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Halil b. İsmâil b. Şeyh Bedreddin, *Menâkıbû Şeyh Bedreddin* (nşr. Fr. Babinger), Leipzig 1943, s. 66; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 683-684; İsmail E. Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayrâmî Melâmîlîği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-ışk'ta*, Ankara 2003, s. 100, 202-204; a.mlf., "Yeni Bir Kaynağın Işığında Somuncu Baba", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı*, İstanbul 1995, s. 298-314; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 74-75; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, İstanbul 1280, II, 425; Sarı Abdullah Efendi, *Semrâtü'l-fuâd*, İstanbul 1288, s. 226-232; İsmâil Hakkı Bursevî, *Silsile-i Celvetiyye*, İstanbul 1291, s. 70-72; La'lizâde Abdülbâkî, *Sergüzeşt*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2456, vr. 128<sup>a</sup>-131<sup>a</sup>; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Risâle-i Melâmîyye-i Şüttâriyye*, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 1<sup>a-b</sup>; *Dârende Temettuat Defterleri* (haz. Ahmet Akgündüz – Said Öztürk), İstanbul 2002, I, 265-280; Harîrizâde, *Tibyân*, vr. 172<sup>a-b</sup>; *Osmanlı Müellifleri*, I, 56; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, II, 433-434; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 533; M. Ali Cengiz v.dğr., *Somuncu Baba: Şeyh Hamid-i Velî*, Ankara 1965, s. 7-17, 29-45; Konyalı, *Niğde Aksaray Tarihi*, II, 2408-2416; Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî: Yaşamı-Soyu-Vakfı*, Ankara 1983, I, 20; Ali Rıza Karabulut, *Kayseri'de Meşhur Mutasavvıflar*, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 105-167; Ahmed Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Şeyh Hâmîd-i Velî Somuncu Baba ve Neseb-i Âlîsi*, İstanbul 1992, tür.yer.; Haşim Şahin, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dini Zümreler (1299-1402)*, (doktora tezi, 2007), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 115-120; M. Zeki Oral, "Aksaray'ın Tarihi Önemi ve Vakıfları", *VD*, V (1962), s. 229-231; Mefail Hızlı, "Somuncu Baba (ö. 815/1412)", *ÜÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/2, Bursa 1987, s. 263-271; Nihat Azamat, "Erdebîlî, Alâeddin", *DİA*, XI, 279.



HAŞİM ŞAHİN

#### SON HATTATLAR

İbnülemin Mahmud Kemal'in  
(ö. 1957)

*Tuhfe-i Hattâtîn'e* zeyil olarak yazdığı  
biyografi eseri

(bk. İBNÜLEMİN MAHMUD KEMAL).

#### SONGAY

Mali'de yaşayan bir etnik grup;  
XV ve XVI. yüzyıllarda  
Mali'de hüküm süren bir sultanlık  
(bk. MALİ).

#### SORGUÇ

Türk ve İslâm tarihinde  
başlıklara takılan süslere verilen ad.

**Sorguç** Türkçe'de bazı kuşların tepesinde bulunan uzun tüylere denir. Kelime zamanla kavuk, örf, destar, amâme, yûsufî, selîmî, horasânî, yatırtma, fes adı verilen



Aksaray'da  
Somuncu  
Baba Mescidi

her türlü erkek ve iç mekânlarda kullanılan kumaş, çiçek, çeşitli işlemelerle hazırlanan, **hotoz** adı verilen kadın başlıklarının üzerine takılan çeşitli mücevher veya kıymetli tüylerden yapılmış bir süsün adına dönüşmüştür. Kadın ve erkek başlıklarından başka at başlıklarına da sorguç takılmıştır. Bu süslerin başlıkta yerleştiği kısım dip, sorguç ve sorguçluk olarak isimlendirilmiştir.

Safevî, Bâbürlü, Timurlu, Osmanlı gibi başlık kullanan pek çok Türk ve müslüman topluluklarında hükümdar ve şehzadeler başlık üzerine sorguç takarlardı. Osmanlı padişahları cülûs, bayram ve düğün gibi merasimlerde veya cuma selâmlığı gibi alayla şehir içine çıktıkları zaman başlıkları üzerinde mücevherli ve tüylü sorguçlar bulunurdu. Özellikle sefere giderken padişah ve devlet adamları sarık üzerine sorguç takar, askerî teşkilât içinde de muhızır, peyk, şatır ve solaklarla alaylara katılan müteferrikalar, kumandan mevkiinde olanlar, mehter takımı mensupları tüylü sorguçlarını başlıklarına koyarlardı. Yeniçeri başlıklarının alın üst tarafında tüy yerleştirilen kısma "tüylük" de denilirdi. Mücevveze vb. sarıklı başlık giyen görevliler sarıkları üzerine tek tüyden yapılmış sorguç yerleştirirlerdi. XV. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Neşrî, II. Mehmed dönemi olaylarını aktarırken askerlerin başlarına telli yünler sokup sorguç yaptıklarını ve bu sorguçlar sayesinde padişahın etrafında dur-

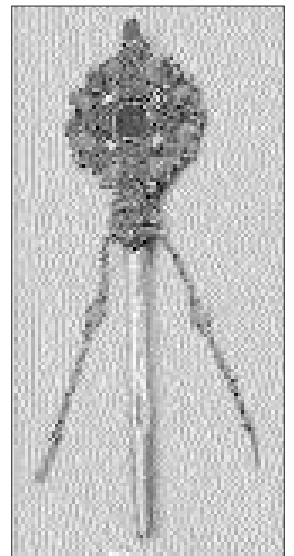
dukları zaman onu görünmekten koruduklarını yazar (*Cihannümâ*, II, 817). Bu durum özellikle padişahın etrafındaki korumaları olan solakların başlıklarına çok geniş, yelpazeyi andıran sorguçlar takmalarının anlamını açıklar.

Padişah başlıklarında kullanılan sorguçlar elmas, zümrüt, yakut, inci gibi kıymetli taşlarla bezenmiş olurdu. Sarığa sokulmak üzere alttan bir iğne kısmı, yanlardan tutturmak için her iki yanda ince ucu kancalı zincirler vardı. Sorguçlarda en değerlisi turna teli, sonra balıkcıl tüyü olmak üzere şahin ve deve kuşu tüyleri de kullanılmıştı. Bu tüylerden birkaç tanesi bir arada yerleştirilir ve uç kısımları yelpaze gibi açılırdı. Padişah sorguçlarında daha kısa tutularak mücevherli top, gül ya da çeşitli biçimler üzerine yerleştirilirken solak, çorbacı gibi askerlerin başlıklarında bu tüyler çok uzun tutulur ve bu yelpazemsi şekildeki sorguçlara süpürge sorguç adı verilirdi. A. Galland, XVII. yüzyıl sonunda şatırların kullandıkları siyah sorguçların başlıklarına birer mücevherle tutturduklarını yazmaktadır (*İstanbul'a Ait Günlük Hâtıralar*, I, 229). Bunların mücevherli olanları penç, gül ve top sorguç gibi adlarla tanımlanırdı. Ayrıca yine telli, telsiz, Anadolu harcı, Rumeli harcı, üçü bir yerde turna teli gibi isimlerle de tarif edilmişlerdir. Kıymetli kuş tüylerinden yapılan sorguçlar başlıktaki sarığın bükümleri arasına sokulur, bazıları püskül gibi aşağı sarkar veya dik olarak yerleştirilip yukarıya doğru verilirdi. Padişah başlarındaki tüy sorgucun uç kısmına minik ve hafif taşlar yerleştirildiği de olurdu. Meselâ II. Selim'i ok atarken gösteren tasvirde başlığındaki mücevherli tüy sorguçların nasıl yerleştirildiğini tesbit etmek mümkündür. Yine II. Selim'in başka bir minyatürü, hem tüy sorgucun hem mücevherli sorgucun bir arada kullanıldığını gösteren en iyi örneklerden biridir. Tüylü sorguç bir saçak gibi başlık kıvrımları arasından sol tarafına dökülürken mücevher gövdeli bir diğeri dik olarak yerleşmiştir. Padişahlar genellikle en fazla üç sorgucu bir arada kullanmıştır. Çok sorguçlu sarıklarda biri tüy, biri mücevher, biri mücevher dip ve saplı dik tüy sorguçtur (telli yün). XVI. yüzyıldaki bu sorguç kullanma biçimleri için bir diğer örnek III. Murad'ın portre tasvirindedir. XIX. yüzyıldaki kıyafet değişikliklerinden sonra da hükümdarlar fes başlık üzerine alın üst kısmına gelecek şekilde mücevher sorguçlar kullanmayı sürdürmüşlerdir. Ayrıca padişah cenazelerinde tabut üzerine konulan başlığın üstüne de

sorguç yerleştirildiği bilinmektedir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın cenazesini gösteren minyatürde kavuk üzerine yerleştirilmiş üç sorguç dikkati çeker. III. Murad'ın cenaze tasvirinde ise bir tek siyah püskül biçimli sorguç vardır. III. Osman'ın cenazesinde tabutun üzerine yûsufî tabir edilen küçük selimî ve bir siyah sorguç yerleştirilmiştir.

Üst düzey devlet görevlileri alaylarda ve bilhassa seferlerde sorguç takmakla birlikte gündelik hayatta kullanım yaygın bir âdet değildi. Osmanlı devlet adamlarına padişahın ve sadrazamın bir iltifat olarak hil'at giydirmesi âdeti vardı. Sorguç verilmesi ise daha üst düzeyde bir iltifat olup çok özel durumlarda padişah tarafından sadrazama veya devlet adamlarına yönelikti. Meselâ 1599'da Damad İbrâhim Paşa'ya Macaristan seferine gönderildiği zaman üç sorguç ve hil'atler verilmişti (Selânikî, II, 807). Sadrazam serdâr-ı ekrem olarak tayin edildiğinde padişah, sancağı Bâbüssaâde önünde merasimle kendisine teslim ederdi. XVIII. yüzyıl ve sonrasında sancak teslim edildikten sonra üzerine iki sorguç konulmuş selimî başlıkla samur kürklü has hil'at verilirdi. Sefer dönüşü sancak tesliminde sadece hil'at giydirilir, sorguç verilmezdi (Teşrifatizâde Mehmed, vr. 88<sup>a</sup>). Düğün ve bayram gibi vesilelerle alınıp verilen hediyeler arasında sorguç da vardır. Ayrıca yabancı devlet adamlarına hediye olarak sorguç gönderildiğine dair kayıtlar bulunmaktadır. 1640 tarihli *Narh Defteri*'ne göre beylerbeyiler ve gazilerin üç lâleli sırmalı telsiz sorguç, çavuşların deve kuşu ablağı ve timar sahiplerinin üçü bir yerde turna teli sorguç kullandıkları kaydedilmiştir (Kütükoğlu, s. 223-224). Sad-

I. Abdülhamid'i kâtibî sarığına taktığı elmas taşlı sorgucuyla tasvir eden resim (TSM, Padişah Portreleri, nr. 17/28)



Değerli taşlarla süslenmiş sorguç yuvası (TSM, nr. 2/2912)

razam alayında maiyetinde yürüyen çorbacılar ve muhızrlar tüy sorguçlu başlıkları ile alayın en göz alıcı kısmını oluştururdu.

Safevî hükümdarları, şehzadeleri ve önde gelen ricâlinin de sorguç takındığı bilinmektedir. Safevîler döneminde İranlılar'ın sarık içine giydikleri kırmızı sikkelere bazan sorguç denilmekle beraber bunlar aslında sorguç değildir. Sarık kenarına büküm içine yerleştirdikleri tüyler sorguç tanımına uygundur. Sikke ve sorgucun birlikte nasıl kullanıldığına dair pek çok örnek vardır (Roxburgh, s. 216, 232, 246, 247). Çiçekli mücevherli sorguçlardan başka Osmanlılar'ın kullandıkları sorguçlara benzer şekilde tüy sorguçların mevcudiyeti dikkati çeker. Meselâ 1596'da Şah Abbas'ın elçisi olarak İstanbul'a gelen Erdebil Hanı Zülfikar Han yuvarlak bir başlık üzerine murassa' balıkçın sorguç takmıştı (Selânikî, II, 639). Bâbürlü hükümdarları ve yüksek sınıf mensupları mücevher ve tüy sorguçtan başka başı çerçeveleyen inci vb. süsler kullanırlardı. Şah Cihan'ın portresini gösteren bir tasvirde hükümdar sarığının arkasında mücevherli tüylü sorguç vardır ve iki ayrı sıra halinde inci çelengle sarılmıştır (Rogers, s. 101).

Osmanlılar'da atlar için kullanılan sorguçların raht hazinesinde muhafaza edildiği anlaşılmaktadır. Çeşitli biçimlerde hazırlanan bu sorguçlar, 1717 tarihli *Raht Hazinesi Defteri*'ne göre kovalı ve pençeli olarak kaydedilmiştir. Sorguçları imal eden esnaf sorguççu adıyla biliniyordu. Bunlar İstanbul çarşı esnafı içinde yer alırdı. Ayrıca Osmanlı saray teşkilâtına bağlı olan ehl-i hiref teşkilâtı içinde de sorguççu esnafı bulunuyordu. Osmanlı padişah sorguçları Has Oda ağalarından olan tül-bend ağası sorumluluğunda olup Enderun Hazinesi'nde muhafaza edilir, gerektiğinde kullanılıp tekrar yerine konurdu.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, KK, nr. 676, 7154; Neşri, *Cihannümâ* (Unat), II, 817; Ârifî Fethullah Çelebi, *Süleyman-nâme*, TSMK, Hazine, nr. 1517, vr. 115<sup>b</sup>; Feridun Ahmed Bey, *Nüzhetü'l esrârî'l-ahbâr der Sefer-i Sigetvar*, TSMK, Hazine, nr. 1339, vr. 110<sup>b</sup>, 111<sup>a</sup>; Selânikî, *Târih* (İpşirli), I, 46-47, 50, 101, 409; II, 612, 639, 807; Lokmân b. Hüseyin, *Kıyâfetü'l-insâniyye fi şemâilî'l-Osmâniyye*, Ankara 1987, vr. 73<sup>a</sup>; a.mlf., *Târih-i Sultan Süleyman*, Dublin Chester Beatty Library, nr. 413, vr. 115<sup>b</sup>; Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-beyân fi Kavânin-i Âli-Osmân* (haz. Sevim İlğürel), Ankara 1998, s. 147; Teşrifâtizâde Mehmed, *Defter-i Teşrifât*, İÜ Ktp., TY, nr. 9810, vr. 88<sup>a</sup>; A. Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Hâtıralar: 1672-1673* (nşr. Ch. Scherfer, trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1987, I, 229; İsmail H. Baykal, *Enderun Mektebi Tarihi*, İstanbul 1953, tür.yer.; Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı*

*larda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, İstanbul 1983, s. 223-224; J. M. Rogers, *Mughal Miniatures*, New York 1993, s. 101; Zeynep Tarım Ertuğ, *Onaltıncı Yüzyıl Osmanlı Devletinde Cülûs ve Cenaze Törenleri*, Ankara 1999, s. 133-143; a.mlf., "Osmanlılar'da Teşrifat / Ceremony and Protocol at the Ottoman Court", *Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi / A Cultural Atlas of the Turkish World: Ottoman Period*, İstanbul 1999, I, 428-477; *Padişahın Portresi: Tesavür-i Âli-Osman*, İstanbul 2000, s. 222-223, 259; D. J. Roxburgh, *The Persian Album, 1400-1600: From Dispersal to Collection*, New Haven 2005, s. 216, 232, 246-247.



ZEYNEP TARIM ERTUĞ

## SORUMLULUK

Türkçe **sor-mak** fiilinden türetilen yeni bir kelime olan **sorumluluk** (Ar. mes'ûliyyet) hukukta "uyulması gereken bir kurala aykırı davranışın hesabını verme, tazminatla yükümlü tutulma, işlenmiş bir suçun gerektirdiği cezayı çekme" ve daha özel kullanımıyla "alacaklının hakkını elde edebilmesi için el koyacağı mal varlığının hukukî durumu" anlamlarına gelir. Fransızca'da **responsabilité**, İngilizce'de **liability** veya **responsibility** kelimeleriyle ifade edilen ve klasik fıkıh literatüründe kullanılmayan bu kavram, Batı hukuku düşüncesinin etkisiyle modern hukuk ve fıkıh eserlerinde bir terim olarak yer almıştır.

Âyet ve hadislerde "sorumlu" mânasında **mes'ûl** kelimesi yanında aynı kökten türeyen "sorguya çekilme, sorumlu tutulma" anlamındaki fiiller sıkça geçer (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "s'el" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "s'el" md.). Ehliyet şartlarını taşıyan kişilerin din, ahlâk ve hukukun yüklediği görevlerden dolayı sorumlu tutulmaları bu alanların temel ilkelerinden olup insanın görevlerinden dolayı sorumlu tutulmaması halinde kanunlar, kurallar, buyruk ve yasaklar bütün gücünü ve önemini yitirir (bk. VAZİFE). Gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadislerde bu ilkenin önemi üzerinde durulmuştur (meselâ bk. el-A'râf 7/6; en-Nahl 16/93; el-İsrâ 17/34, 36; el-Furkân 25/16; el-Ankebût 29/13; el-Ahzâb 33/15; et-Tekâsür 102/8; Buhârî, "Cum'â", 11; Müslim, "İmâret", 20; Ebû Dâvûd, "İmâret", 1; Tirmizî, "Kıyâmet", 1; *Müsned*, VI, 371).

Ahlâk âlimlerine göre dünyada sorumluluk duygusu taşıyan tek varlık insandır. Diğer varlıklarda bulunmayan akıl ve iradeye sahip olan insan kendine özgü inancı, değer yargıları ve yaşama tarzıyla bir şahsiyettir. Bu sebeple onun dinî, ahlâkî,

içtimaî ve hukukî bakımdan doğru yolu seçmesi istenir ve bu hususlarda sorumlu tutulur. İnsanın iradeli davranışları üzerinde hüküm veren başlıca üç otoriteye göre üç türlü sorumluluk bulunduğu kabul edilir. 1. Vicdanî (ahlâkî) sorumluluk. Olumsuz sebeplerle yaratılışı (fitrat) bozulmuş her insan, ruhî yapısında yer alan ve yerine göre kendisini takdir eden veya suçlayan vicdanın otoritesini hisseder. "Müftüler sana fetva verse de sen yine vicdanına danış" (Dârimî, "Büyûc", 2); "Kötülük senin içine sıkıntı veren şeydir" (Müslim, "Birr", 14) gibi hadisler vicdanî sorumluluğun önemini ifade eder. 2. İçtimaî sorumluluk. İslâmîyet kişinin hayatını kendisinde başlayıp kendisinde biten bir olay olarak görmemiş, bir yandan bireyi toplum karşısında sorumlu kılarken bir yandan da topluma insanların iyiliği uğruna çaba harcamaya sorumluluğu yüklemiştir. Bu tür sorumluluğu denetleyip değerlendiren otorite bireyi kuşatan sosyal çevredir. 3. Dinî sorumluluk. İnsanı aşan en yüksek kudret sahibi ilâhî otorite tarafından belirlenen bu tür sorumluluk inanma ihtiyacından doğup diğer iki sorumluluk çeşidinin eksikliğini tamamlar. Dinî şuurun zayıfladığı toplumlarda gözlenen ahlâkî düşüş, kalplerden âhiret kaygısının ve Allah korkusunun silinmesi durumunda ahlâkî ve içtimaî sorumlulukların da çöküşünün kaçınılmaz olduğunu göstermektedir (Çağrı, III, 1298-1300). Sorumluluk için insan olmak yeterli olmayıp bu konuda aranan şartlar ahlâk ve hukukta geniş biçimde incelenmiştir (bk. TEKLİF).

**Tarihi Süreç.** Batı'da gerek borçlar hukuku gerekse ceza hukuku alanlarında sorumluluk düşüncesi farklı aşamalardan geçmiştir. İlkçağlarda alacaklı borçlunun şahsına el koyup onu köle edinme, hatta öldürme yetkisine, belirli bir zarara uğrayan kişi de intikam alma ve fâile aynı şekilde zarar verme hakkına sahip kabul ediliyordu. Bu katı sistem giderek yerini birleşik sisteme bırakmıştır. Birleşik sistemde zarar veren kişi belli bir meblağ karşılığında mağdurun oç alma hakkını satın alarak sorumluluktan kurtuluyordu. Bu sistemin uygulanması başlangıçta tarafların rızalarına bağlıyken devlet gücünün artmasıyla zorunlu hale gelmiştir. Modern hukuk, özel sorumluluklar sistemi yerine genel bir sebebe dayalı kusur sorumluluğunu geliştirmiştir. Kusur sorumluluğu, 1804 tarihli Fransız Medenî Kanunu'nun 1382. maddesiyle getirilen önemli yeniliklerden biridir (Deschenaux – Tercier, s. 1). Bu alanda ulaşılan son aşama, kusur

sorumluluğu yanında objektif sorumluluk veya sebep sorumluluğu diye anılan bazı sorumluluk durumlarının kabul edilmesidir. Objektif yani kusura dayanmayan sorumlulukta kişi, ahlâk yönünden kınanacak hiçbir hatası olmamasına rağmen sebep olduğu zararı gidermekle yükümlüdür. Bu tür sorumluluğun doğması için sorumluluğun bağlandığı davranış veya olgu ile zarar arasında illiyet bağının bulunması yeterlidir. Sorumluluğun bu aşaması, XIX. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen endüstriyel ve sosyal devrimlerin bir sonucudur. Bu düşünce öğreti ve ictheadlarda giderek gelişmiştir. Objektif sorumluluk, önce iş mevzuatında ve demiryolu işletenlerin sorumluluğuna ilişkin yasalarda yer almış, daha sonra sebep sorumluluğu anlayışına dayandırılabilir birçok alana yayılmıştır (İmre, s. 50-55). Ceza hukuku sahasında da benzeri gelişmeler olmuştur. Roma, Yunan, Fars ve Bâbil hukuklarında sadece insanlar değil hayvanlar ve cansız varlıklar da cezaî sorumluluğa konu olabiliyordu. Zarar veren ister insan ister hayvan olsun mağdura teslim ediliyordu. Cezaî sorumlulukta şahsîlik ilkesi geçerli değildi. Cezalandırmanın amacı acı veren bedenî cezalarla fâile hatasının kefâretini ödetmek olduğu için cezalar son derece ağır, kullanılan yöntemler de vahşice ve işkenceye yönelikti. Bu uygulamaların Ortaçağ Avrupası'na da hâkim olduğu, bu dönemde suçun sadece maddî yönünün dikkate alındığı, fâilin sorumluluğa ehil olup olmadığına, söz konusu fiilin önceden suç olarak ilân edilip edilmediğine ve cezalandırılan kişinin gerçekten ilgili fiili işleyip işlemediğine pek dikkat edilmediği görülmektedir. 1789 Fransız İhtilâli cezaî sorumluluk alanında yeni ilkelere getirmiş, bu çerçevede fâilin hareketlerinin anlamını kavrayabilecek ve bunları isteyebilecek durumda olması cezaî sorumluluğun temel şartları sayılmış, kanunla belirlenmeden ve insanlara bildirilmeden bir fiilin suç sayılmaması, ceza seçimi ve takdirinde hâkimin yetkilerinin sınırlandırılması, sadece hayatta bulunan insanların cezaî sorumluluğa konu olabilmesi, cezaların şahsîliği, cebir altında olanların ve temyiz çağına ulaşmamış çocukların cezaî sorumluluklarının bulunmadığı, temyiz çağındaki çocuklara da ancak ıslah amaçlı basit cezaların uygulanabileceği ilkeleri kabul edilmiştir.

#### Sorumluluk Türleri. Yaptırım Açısından.

**A) Cezaî Sorumluluk.** Bu tür sorumluluk insanın kendi seçimiyle anlamı ve sonucunun idrakinde olarak işlediği, hukuk ni-

zaminca suç sayılan fiilin ceza niteliğindeki yaptırımlarına katlanmasını ifade eder. **B) Hukukî (Medenî) Sorumluluk.** “Kişinin haksız fiiliyle verdiği zarardan, borcunu ifa etmemesinden veya geç yahut kötü ifa etmesinden dolayı tazminle yükümlü olması” demektir. **1. Akdî Sorumluluk.** Hukukî işlemler ve özellikle akidlerden doğan borcun hiç ifa edilmemiş ya da gereği gibi yerine getirilmemiş olması durumunda borçlunun verdiği zarardan sorumlu olmasına denir. **2. Akid Dışı Sorumluluk.** Aralarında önceden akdî bir münasebet bulunmaksızın veya önceden mevcut akdî münasebet ihlâl edilmeksizin bir kimsenin başka birine zarar vermesi halinde tazminat borcunun ortaya çıkmasına akid dışı sorumluluk veya haksız fiil sorumluluğu adı verilir. **a) Kusura dayanan sorumluluk.** “Kusurlu fiiliyle başkasına zarar veren kimsenin fiilinden ve doğurduğu sonuçlardan sorumlu olması” demektir. Bu tür sorumlulukta zarar verenin kusurlu olmadığını ispat etmesi sorumluluktan kurtulma sebebidir. **b) Kusura dayanmayan sorumluluk.** Kişi bazı durumlarda kusursuz olmasına rağmen sorumlu tutulur; buna objektif sorumluluk veya sebep sorumluluğu denir. Öte yandan hukukî sorumlulukla ilgili şöyle bir ayırım da yapılmaktadır: Eğer sorumluluğun sebebinden, yani bir şahsa isnat edilen haksız fiilden, borcun ifa edilmemesi veya geç yahut kötü ifa edilmesinden söz ediliyorsa buna “için sorumluluk” veya “dolayî sorumluluk”, bir kimsenin borcu mal varlığıyla karşılaması ve tekeffül etmesinden, yani borçlunun alacaklıya karşı mal varlığıyla sorumlu olmasından bahsediliyorsa buna da “ile sorumluluk” denir.

**Konusu Açısından. A) Ceza Hukukunda.** Bu alandaki sorumluluğun konusu ceza ehliyetine sahip gerçek kişiler yani insanlardır. Hükmî şahısların cezaî sorumluluğa konu teşkil edip etmeyecekleri ise tartışmalıdır. **B) Borçlar Hukukunda. 1. Kişi ile Sorumluluk.** “Borçlunun kendi şahsiyle sorumlu olması” anlamına gelir. İlkçağlarda görülen, alacaklının alacağına karşılık borçlunun şahsına el koyup onu köle edinmesi, hatta öldürülmesi gibi uygulamalar zamanla ortadan kalktığı için özel hukuk alanında artık kişi ile sorumluluk söz konusu değildir. **2. Mal Varlığı ile Sorumluluk.** “Borçlunun sorumluluğunun yalnızca mal varlığı ile sınırlı olması” demektir. Borçlar hukukunda dar anlamıyla sorumluluk, alacaklının hakkını elde edebilmesi için el koyacağı mal varlığının hukukî durumunu ifade eder (Tunçomağ, I, 36).

Kural olarak borçlu borcundan bütün mal varlığı ile sorumludur. Borç ifa edilmediği takdirde alacaklı, borçluya ait mal varlığının aktif kısmındaki malların ve hakların her birine alacağını karşılayacak kadarıyla ve cebri icra yoluyla el koyabilir. Buna sınırsız sorumluluk denir. Borçlunun mal varlığının tamamıyla sorumlu olması yasa hükmü ya da sözleşme ile sınırlandırılabilir. Bu durumda da sınırlı sorumluluk söz konusu olur. Eğer alacaklı, borçlunun dilediği malına el koyma yetkisine sahip olmakla beraber bu yetki belli miktarla sınırlandırılmışsa buna sınırlı şahsî sorumluluk, alacaklı hakkını borçlunun ancak belli bir malından alabileceğine buna da sınırlı aynı sorumluluk adı verilir.

**İslâm Hukukunda.** Fıkıh eserlerinde sorumluluk konusunda yer alan muhteva, inceleme kolaylığı sağlaması açısından modern hukuktaki ayırımlar esas alınarak şöylece özetlenebilir: **A) Cezaî Sorumluluk.** Ceza hukuku alanında modern hukukun ulaştığı sorumlulukla ilgili temel ilkeler ya Kitap ve Sünnet'te doğrudan ifade edilmiş veya bu kaynaklardan hareketle fakihlerce kurallaştırılmıştır. Cezaî sorumluluğun sadece canlı ve mükellef insanlar için söz konusu olması, cezanın şahsîliği ve hukuk önünde herkesin eşit sayılması ilkeleri bunların başında gelir. Yine had olarak nitelenen suç ve cezalarda hâkime takdir yetkisinin tanınmaması, fıkhî suç ve cezanın kanunîliği fikrinin işlenmesi açısından önemli bir zemin oluşturmuştur. İslâm hukukuna göre akli melekeleri yerinde ve ergenlik çağına ulaşmış olan her insan ceza ehliyetine sahip olup cezaî fiillerinden dolayı sorumludur. Ceza ehliyetine etki eden durumlar arasında yaş küçüklüğü, akıl hastalığı, sarhoşluk, uyku, bayılma ve hipnoz sayılabilir. Uzmanlar tarafından etki derecelerinin tesbit edilmesi gereken bu hallerin varlığı bazı durumlarda ceza ehliyetini tamamen ortadan kaldırdığından cezaî sorumluluk da söz konusu olmaz. Cezaî sorumluluk için fâilin irade hürriyetine sahip bulunması gerektiği, cebir halinde ise böyle bir seçim imkânı olmadığı dikkate alındığında bu durumda cezaî sorumluluktan söz edilemeyeceği açıktır. Suç niteliğindeki fiillerin ikrah ve zaruret hallerinde işlenmesi meselesi fakihlerce titiz bir incelemeye tâbi tutularak başkalarının hayat hakkını ihlâl sayılmayacak durumlarda kural olarak bu gibi kişilerin cezaî sorumluluğunun olmayacağına hükmedilmiştir. İşlenen fiilin cezaî sorumluluk doğurabilmesi için o fiilin işlenmesi suç olmalıdır.

Bir fiilin suç sayılıp cezalandırılabilmesi için de onun nas veya hukuk nizamınca suç olarak belirlenmiş olması (kanunî unsur), bilfiil işlenmiş olması (maddî unsur), fâilin kusurlu olması (mânevî unsur), ayrıca fiilin hukuka aykırı olması gerekir. Kusur bulunmayan yerde cezaî sorumluluk da yoktur. Cezaî sorumluluk derecesi "fâilin kastı, ihmali veya taksiri" demek olan kusur türüne göre belirlenir.

**B) Hukukî Sorumluluk. 1. Akdî Sorumluluk.** Çağdaş birçok araştırmacının belirttiği gibi insanların birbirlerinin mallarını haksız yere yemelerinin yasaklanmış olması (el-Bakara 2/188) ve genel anlamda zararın tazmin edilmesi gerektiği yönündeki ilke uyarınca, borcun hiç ifa edilmiş ya da gereği gibi yerine getirilmemiş olmasıyla alacaklıya verilen zararın tazmin edilmesi gerekir. Ancak zararın kesin biçimde meydana gelmiş olması ve hukuken ispat edilebilmesi şarttır. **2. Akid Dışı Sorumluluk.** Batı'da borçlar hukuku alanında sorumluluk fikrinin son dönemlerde ulaştığı sebep sorumluluğu anlayışı ve dayandığı fikrî temeller İslâm hukukunun ana kaynaklarını oluşturan Kur'an ve Sünnet'te mevcut olduğu için başlangıçtan itibaren fıkıh doktrinlerinde sorumlulukla ilgili meseleler bu esaslar çerçevesinde, ancak diğer konularda olduğu gibi daha çok kazüistik metotla ve zengin örneklerle ele alınıp işlenmiştir. Hz. Peygamber'in Vedâ hutbesinde can, mal ve namus dokunulmazlığını ilân eden sözleriyle (Müslim, "Birr", 32; Ebû Dâvûd, "Edeb", 35) hangi şekilde olursa olsun hiç kimseye zarar verilemeyeceğini ve zararın yeni bir zararla giderilemeyeceğini ifade eden, "Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur" hadisi (el-Muvaṭṭa', "Akziye", 31; İbn Mâce, "Aḥkâm", 17; Mecelle, md. 19) sorumluluk anlayışı ve tazmin sorumluluğuyla ilgili delillerin başında yer alır. Bu konudaki delillerin yoğunluğu sebebiyle, "Zarar izâle olunur" kuralı (Mecelle, md. 20) İslâm hukukunun beş temel ilkesinden biri sayılmıştır. Fıkıhta akid dışı sorumluluklarda kusur sorumluluğu anlayışı yerine sebep sorumluluğu anlayışı hâkim olduğu için (Yıldız, s. 167-168) kişiye mübâşeret veya tessebbüb yoluyla nisbet edilebilecek herhangi bir fiille zarar arasında illiyet bağı kurulabildiği takdirde o kişi meydana gelmiş olan zararı tazmin etmekle sorumlu olur. Hukukî sorumluluk için fâilin kusurlu olması şart olmamakla birlikte kişiye nisbet edilen zararlı fiilin mübâşeret halinde zarar görenin mutlak haklarını ihlâl edecek şekilde meydana gelmiş olması, tessebbüb halin-

de ise başlatma açısından hukuka aykırı sayılması şarttır. Çünkü başlatma itibarıyla fiili hukuka aykırı olmasa bile başkalarının mutlak haklarını ihlâl ettiği takdirde mübâşeret halindeki fâil meydana getirdiği zararı tazminle sorumlu tutulur (a.g.e., s. 93-99; ayrıca bk. MÜBÂŞERET). Her iki şekilde, yani fiili başlatma ve sonuçlandırma açısından kişiye nisbet edilebilecek hukuka aykırı fiil bulunmadığı takdirde bile kişinin yönetimindeki mal, kişi veya olayların sebep olduğu zararlardan dolayı tazmin sorumluluğu söz konusu edilebilir. Özellikle tehlike sorumlulukları dikkate alındığında, meselâ kazalar ve büyük enerji gücü ile çalışan işletmelerde meydana gelebilecek patlamaların doğurduğu zararlarda sebep sorumluluğu anlayışı oldukça önemlidir. Modern hukukta yararlar zarar arasındaki bağ, genel özen gösterme, hukukî alan, tehlike, fedakârlığın denkleştirilmesi ve hakkaniyet gibi düşüncelere dayalı olarak özel hukuk alanında birçok sorumluluk geliştirilmiştir. Çağdaş İslâm hukuku araştırmalarında da klasik fıkıhtaki âkilenin sorumluluğu, fâili bulunamayan cinayetlerde kasâme usulüne göre ölünün bulunduğu mahalde oturanların veya o mahal sahiplerinin sorumluluğu, öldürülen ve sorumlusu herhangi bir yolla bulunamayan kimselerin diyetlerinden beytümâlin sorumluluğu, borcunu ödeyecek kadar malı olmadan ölen kimsenin borçlarından yine beytümâlin sorumluluğu gibi sorumlulukların modern hukuktakine benzer fikrî temellere dayandığı ve kanun koyucunun aynı ilkeleri dikkate alarak ihtiyaç halinde yeni sebep sorumlulukları oluşturabileceği belirtilmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, VI, 371; Mecelle, md. 19, 20; Zahir İmre, *Doktrin ve Türk Hukukunda Kusursuz Mesuliyet Halleri*, İstanbul 1949, s. 8, 50-55; Haluk Tandoğan, *Türk Mesuliyet Hukuku (Akit ve Akdî Mesuliyet)*, Ankara 1961, s. 1-49; R. Pound, *Medḥal ilâ felsefeti'l-kânûn* (trc. Salâh Debbâğ), Beyrut 1967, s. 87-125; Ali el-Haffif, *ed-Damân fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Kahire 1971, I, 46; Kenan Tunçoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, İstanbul 1976, I, 36-40, 426-607; H. Deschenaux – P. Tiercier, *Sorumluluk Hukuku* (trc. Salim Özdemir), Ankara 1983, s. 1-7; Süleyman Muhammed Ahmed, *Damânü'l-mütlefât fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Kahire 1985, s. 29-72; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fi'lü'd-dâr ve'd-damân fih*, Dimaşk 1988, s. 22-23; Mustafa Reşit Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, İstanbul 1989, I, 57-59; Ahmet Akman, *İslâm Hukukunda Akdî Mesuliyetten Doğan Tazminat* (doktora tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 155, 157; Selâhattin Sulhi Tekinay v.dğr., *Tekinay Borçlar Hukuku: Genel Hükümler*, İstanbul 1993, s. 474-491; M. Ahmed Sirâc, *Damânü'l-'udvân fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut 1993, s. 64; Sulhi Dönmezer – Sahir Erman,

*Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, İstanbul 1994, I, 307-311; II, 143; Rahmi Yaran, *İslâm Hukukunda Borçlunun ve Alacaklının Temerrüdü* (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 118-176, 241; Nuri Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat* (doktora tezi, 1998), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-78; Fikret Eren, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler*, İstanbul 2003, s. 444-541; Kemal Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk*, İstanbul 2005, s. 28-34, 73-76, 93-99, 167-168; Hüseyin Esen, *İslâm'da Suç ve Ceza: İslâm Hukukunda Cezaî Sorumluluk*, İzmir 2006, s. 39-40, 101-150; Mehmet Akif Aydın, "Eski Hukukumuzda Bir Haksız Fiil Türü Olarak İtlâf", *Hukuk Araştırmaları*, V/1-3, İstanbul 1990, s. 67-85; a.mlf., "İslâm Hukukunda Gasp", *İTED*, IX (1995), s. 163-220; G. S. Masoodi, "Criminal Liability at Islamic and Western Laws (Parallel and Distinctive Features)", *Islamic and Comparative Law Quarterly*, X-XI, New Delhi 1990-91, s. 1-16; Nihat Dalgın, "Cezaî Sorumlulukta Kasıt", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10, Samsun 1998, s. 207-247; R. A. Duff, "Responsibility", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London 1998, VIII, 290-294; Mustafa Çağrıncı, "Mesuliyet", *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, III, 1298-1300.



KEMAL YILDIZ

## SOSYALİZM

**Sosyalizm** (Fr. socialisme), özel mülkiyetin ve gelir dağılımının, fertlerin sadece kendi menfaatlerini korumaları suretiyle veya kapitalizm şartlarında piyasa güçlerinin serbest işleyişi yoluyla belirlenmeyip toplumun denetimine bağlı tutulduğu toplumsal örgütlenme sistemine ve ideolojisine verilen addır. Özel mülkiyet, piyasa ekonomisi ve kâr esasına dayanan kapitalizme bir tepki olarak doğan sosyalizm sermaye sahipleriyle işçiler arasındaki eşitsizliği, servet ve refah farklarını ortadan kaldırma iddiasındadır. Sosyalizmde üretim araçlarının toplumun mülkiyetine geçmesi ve özel mülkiyet yerine kolektif mülkiyetin oluşturulması, toplumda sınıf farklılıklarının ortadan kaldırılması amaçlanmaktadır. Sosyalizmin savunduğu bazı fikirleri bütün düşünce tarihinde bulmak mümkünse de modern şekliyle sosyalizmi bunların ürünü saymak yanlıştır. Bununla birlikte sosyalist düşüncüyü savunanlar kavramın kökenini Eflâtun'a kadar götürerek bütün hak aramalarını ve adalet isteklerini bu ideolojiye mal etmeye çalışmışlardır.

Siyasal bir ideoloji olarak sosyalizmin formüle edilmesi süreci, Fransa'da Napolyon döneminin sona erdiği 1815 yılı ile Karl Marx'ın *Komünist Manifesto*'sunu kaleme aldığı ve bütün Avrupa'da liberal-mil-

liyetçi devrimlerin yapıldığı 1848 yılı arasını kapsar. 1789 Fransız İhtilâli, Batı Avrupa'daki eski mutlakiyetçi rejimlerin yıkılarak liberal demokrasi ve endüstrileşme döneminin başlaması için önemli dönüm noktalarından birini oluşturdu. Bu süreç içinde belirleyici sosyal sınıf olarak burjuva aristokrat sınıfın yerini aldı, "toprağa bağlı kölelik" anlamına gelen serflik sisteminin ilga edilmesi sonucu çok sayıda köylü fabrikalarda çalışmak üzere şehirlere göç etti. Bu yeni dönemde işçilerin hayat ve çalışma şartları ise kölelik döneminden daha iyi değişti. Fransız İhtilâli ve sanayi devrimi neticesinde siyaset ve endüstri alanında gerçekleştirilen reformlar Avrupa'da yeni bir sosyal, siyasal ve ekonomik sistem ortaya çıkardı. Kapitalist üretim tarzı işçi sınıfı için bir dizi adaletsizlik ve haksızlığı beraberinde getirdi; bu da işçi sınıfının örgütlü siyasî bir güç olarak meydana çıkmasına yol açtı.

Ortaya çıkış, yükseliş ve etkisini yitirme dönemlerinde sosyalizmin coğrafyaya göre gelişmesi farklı oldu. Sosyalizmin İngiltere'deki gelişmesi sanayi devriminin yarattığı sosyal ve ekonomik sonuçlara dayalı olup genelde işçi kitlelerine göre şekillendi. Kıta Avrupası'nda ise toplumun genel meselelerine uygulanacak düşüncelerin geliştirilmesi şeklinde ortaya çıktı. İngiliz sosyalizmi ekonomik sorunlara yönelen pratik bir çözüm karakteri taşıırken Fransız sosyalizmi hürriyet, adalet, eşitlik, demokrasi gibi ihtilâlin getirdiği ideal kavramlar etrafında şekillendi; sanayileşme ve hızlı sosyal değişimin bozduğu değerlere yeniden dönme idealini dile getirdi. Sosyalizmin öncüsü kabul edilen Fransız yazarları Henri de Saint Simon (ö. 1825) ve Charles Fourier'nin (ö. 1837) fikirleri ütopyik olarak görülmele birlikte sonraki sosyalistleri de büyük ölçüde etkiledi. Robert Owen de (ö. 1858) bu fikrin İngiltere'deki öncülüğünü yaptı. Sosyalist düşünce tarihinin önemli şahsiyetlerinin başında gelen Karl Marx klasik Alman felsefesini, Fransız sosyalizmini ve İngiliz siyasal düşüncesini bir araya getirerek kendi sosyalizm anlayışını oluşturdu. Önceki sosyalist düşünceleri hayalci (ütopyist) diye nitelleyen Marx'ın, arkadaşı Friedrich Engels'le birlikte "Hegel'in felsefesini düzelterek" ortaya koydukları sosyalizme bilimsel sosyalizm adı verilir. Anılan düşünürlerin tarihi maddecilik ve diyalektik teorisine dayanan bu teoride üretim araçlarının kamu mülkü olduğu ve tarihsel olarak kapitalizmden sonra kaçınılmaz şekilde sosyalizmin geleceği iddia edilmekte, bilimsel

sosyalizmin, toplumsal gelişmeyi belirleyen objektif yasalarının bilinip tanınmasına dayanan bir düzen olup insanlığın en mutlu aşaması olan komünizme geçişin son evresini temsil ettiği savunulmaktadır.

Avrupa'da ilk sosyalist partiler 1860'lı yıllarda kuruldu. Üretim araçlarını kamulaştırma ve sınıfsız bir toplum ortaya çıkarma isteğinde birleşen bu partiler amaca ulaşmada izlenecek metod ve devrimden sonra devletin varlığı gibi konularda birbirinden ayrılır. İhtilâlciler sosyalistlere göre iktidar ancak şiddet yoluyla alınır ve ardından proletarya diktatörlüğü kurulur. Reformcu sosyalistlere göre ise sosyalistlerin iktidara gelmesi için meşrû yollar açıktır. Bazısına göre zenginliklerin kişiler arasında yeteneğe göre dağıtılacağı sosyalist ülkede devlet yerinde kalacak, bazısına göre sosyalist devlet devrimin sadece ilk evresi olacak, ikinci evrede ise zenginliklerin kişiler arasında ihtiyaca göre dağıtılacağı komünist toplumu gerçekleştirmek için devlet yavaş yavaş kaldırılacaktır. Sosyalistlerin Paris'teki başarısız ihtilâl girişimi (1871), Marx'ın sosyalizme giden tek yolun spontane ve isyancı bir devrim olduğuna dair görüşlerini gözden geçirmesine ve gelişmiş demokratik siyasî sisteme sahip toplumlarda barışçı bir şekilde sosyalizme geçişin mümkün olduğu fikrini benimsemesine yol açtı. Marx'ın felsefesindeki bu çelişki, sonraki komünistler ve sosyal demokratlara devrim süreci konusundaki görüş farklılıklarını meşrulaştırma fırsatı verdi.

Dünyadaki ilk sosyalist devrim 1917'de Vladimir İlyich Lenin liderliğinde Rusya'da gerçekleşti. Bu devrimden sonra Bolşevikler'in 1919'da III. Enternasyonal'i (Komünist Enternasyonal / Komintern) kurmaları ve kısa sürede kontrollerine geçirmeleri, üyelik için katı kurallar dayatmaları sosyalistlerle komünistleri birbirinden iyice uzaklaştırdı. Almanya'da nasyonal sosyalizmin, İtalya'da faşizmin iktidara gelmesi de III. Enternasyonel'i olumsuz etkiledi. İhtilâlciler Marksist-Leninist çizgi Avrupa'da fazla rağbet görmedi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra sosyalizm her ne kadar kendi içinde bölünmüşlüğüne sürdürdüyse de Doğu Avrupa ülkelerinde, Uzakdoğu'da, Latin Amerika'da ve pek çok üçüncü dünya ülkesinde iktidara gelme imkânı buldu. Çin Halk Cumhuriyeti'nin komünistleşmesi, sosyalizmin uluslararası gelişmesinde önemli rol oynamakla birlikte Sovyetler Birliği ile çatışma noktasına gelmesi sosyalizmi yeni bir bölünme ile kar-

şı karşıya getirdi. Doğu Avrupa ülkelerindeki sosyalizm uygulaması Sovyetler'in denetiminde kalırken Batı Avrupa'daki sosyalist partiler Marx'ın ihtilâlciler sosyalist çizgisinden uzaklaşarak demokratik yöntemleri benimsediler.

XX. yüzyıl, toplumsal bir teori olarak sosyalizmin siyasal pratiğe dökülüp uygulanmaya çalışıldığı bir dönem oldu. Toplumsal denetimin tanımına ve uygulanma şekline bağlı olarak ütopyik sosyalizm, bilimsel sosyalizm, ihtilâlciler sosyalizm, reformcu sosyalizm, liberal sosyalizm, demokratik sosyalizm gibi birbirinden farklı çok sayıda sosyalizm anlayışı gelişti. Ayrıca ırk, din ve coğrafyaya bağlı sosyalizm türleri ve uygulamaları ortaya çıktı: Arap sosyalizmi, Afrika sosyalizmi, İslâm sosyalizmi, hıristiyan sosyalizmi gibi. Hitler'in ve onun günümüzdeki takipçilerinin ideolojisine de nasyonal sosyalizm denmektedir. Sosyalist-komünist rejimlerin hemen hepsi 1980'li yılların sonunda birbiri ardına dağılarak tasfiye oldu. Bunda, sosyalizmin toplumsal beklentilere cevap verememesinin yanında sosyalist-komünist rejimlerin insanları bir arada tutacak mânevî esasları yok etmesi ve insanları totaliter bir siyasî rejimin memurları haline getirip ahlâkî bir özne olmaktan çıkarması da önemli rol oynadı.

**İslâm Ülkeleri ve Sosyalizm.** Sosyalizm teriminin karşılığı olarak Arapça'da **İŞTİRÂK** (karışmak, ortak olmak) masdarından **İŞTİRÂKIYYE** kelimesi türetilmiştir. Lübnanlı ansiklopedist Butrus el-Bustânî 1871'deki Paris komünü için **İŞTİRÂK** kelimesini, sosyalist parti için "hizbü'l-İştirâki'l-âm fi'l-mâl ve'l-emlâk" ifadesini kullandı. **İŞTİRÂKIYYE** kavramı sosyalizmin karşılığı olarak 1890'lı yıllarda *el-Muktefat* ve *el-Hilâl* dergilerinde çıkan makalelerle Cemâled-dîn-i Efgânî'nin 1892-1897 yıllarında yazdığı yazılardan sonra tanındı (Hanna, LVII/1 [1967], s. 24; Wahba, X [1990], s. 51 vd.). Fakat dönemin konuyla ilgili yazıları incelendiğinde başlangıçta bir kavram kargaşası yaşandığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede sosyalizm kelimesinin Arapça karşılığı olarak bazan **İCTİMÂIYYE** tercih edilirken **İŞTİRÂKIYYE** de komünizmi ifade etmek için kullanıldı (Aliyyüddin Hilâl, s. 51-54). Daha sonra komünizm karşılığı olarak **ŞÜYÜIYYE** yerleşti. Türkçe'de ise XX. yüzyıl başlarından itibaren sosyalizm terimi kullanıldı. Fakat İslâm ülkelerinin çoğunda komünizmin yasaklanması ve yasalarda bu siyasî akımı benimseme, övme vb. fiiller hakkında ağır ceza hükümlerinin yer alması sonucu sosyalizm / sosyalist kelime-

leri bazan komünizm / komünist kelime-lerine paravan olarak kullanıldı.

**Osmanlılar'da ve Türkiye'de Sosyalist Düşüncenin Gelişmesi.** Bir İngiliz seyyahın 1848'de İzmit Valisi Osman Bey'in kendisine Paris'te yeni neşredilen sosyalist bir bildiri gösterdiğini şaşırarak ifade etmesinden (Farlane, II, 430) hareketle Osmanlı siyasetçi ve aydınlarının bütün Avrupa'yı etkisi altına alan 1848-1849 devrimlerini yakından takip ederken sosyalist fikirlerle de tanışmış oldukları söylenebilir.

1871'deki Paris komünü hakkında İstanbul, Kahire ve Lübnan'da yayımlanan gazete ve dergilerde haberler çıktığı gözlenir. Bu komüne katılan Mehmed, Nûri ve Reşad adlı üç Türk yurda döndükten sonra gözlemlerini kaleme aldılar (aş. bk.). XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında sosyalist fikirler Osmanlı Devleti'nin çeşitli bölgelerinde yaşayan azınlıklar arasında yayılmaya başladı. Bunda Avrupa'dan ve Rusya'dan gelen yahudi göçmenlerin de etkisi vardı. Osmanlılar'da sosyalistlerin ilk teşkilâtlandıkları yer Selânik oldu. 1908 Meclis-i Meb'ûsânı'na merkezi Selânik'te bulunan Federal Halk Partisi temsilcileri olarak katılan milletvekillerinden Dimitri Vlahof ve Zohrap efendiler kendilerinin sosyalist olduklarını söyleyen ilk kişiler arasında yer alır. "İştirakçi" lakabıyla tanınan Hüseyin Hilmi de ihtilâlden hemen sonra İstanbul'da *İştirak* dergisini çıkarmaya başladı. Bu dergi etrafında toplananlar Eylül 1910'da Osmanlı Sosyalist Fırkası'nı kurdular ve sürekli İttihat ve Terakkî'nin baskısı altında kaldılar. Refik Nevzat 1911'de bu partinin Paris şubasını açtı. 1913'te Ocak ayındaki Bâbîâlî Baskını'ndan ve haziranda Sadrazam Mahmud Şevket Paşa'nın öldürülmesinden sonra Hüseyin Hilmi Anadolu'ya sürüldü. I. Dünya Savaşı yıllarında Osmanlı Devleti'nde radikal sosyalizmin önde gelen savunucusu, bir süre İttihat ve Terakkî'nin danışmanlığını da yapan Rus yahudilerinden Parvus lakaplı Alexander Israel Helphand oldu. Parvus, millî bir burjuvazinin doğmasını sosyalizmin ön şartı saydığından İttihatçılar'ın millî iktisat oluşturma gayretlerini destekliyordu. 1917 Bolşevik İhtilâli, Türkiye'de sosyalizm yanlısı düşüncelerin cazip hale gelmesinde etkili oldu. İhtilâlin önderlerinden Tatar asıllı müslüman Mîr Said Sultan Galiyev de önceleri etkin bir şekilde "sosyalist turan" düşüncesinin Asya'daki Türkler ve müslümanlar arasında yayılması için çaba gösterdi. Fakat sonradan proleterya diktatörlüğünün sömürge altındaki halklara bir fayda getirmeyeceği fikrine

vardı. 1923'te Rus Komünist Partisi'nden çıkarıldı ve daha sonra Stalin rejimi tarafından idam edildi.

İstanbul'da 1918'de mütarekenin yapılması sosyalistler açısından bir hareketliliği beraberinde getirdi. Hüseyin Hilmi, İngiliz işgali altındaki İstanbul'a dönerek 1919'da Türkiye Sosyalist Fırkası'nı kurdu ve *İdrak* gazetesini neşretmeye başladı. I. Dünya Savaşı'nın ardından ortaya çıkan bazı Türk sosyalistleri, Berlin'de Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası'nı kurarak *Kurtuluş* dergisini neşrettiler. Türkiye'ye döndüklerinde de aynı isimle bir parti kurdular. Şefik Hüsnü (Değmer) onlara katılarak Türkiye'deki Moskova yanlısı ilk Marksist partinin kurulmasında etkin rol aldı. *Kurtuluş* dergisinin Mart 1920'de kapatılmasından sonra 1921-1925 arasında *Aydınlık* dergisi neşredildi. Millî Mücadele sırasında Anadolu'da çeşitli isimler altında bazı sosyalist hareketler ortaya çıktı. 1920 yılında kurulan Yeşil Ordu Cemiyeti, Bolşeviklik'le İslâmiyet'i bağdaştıran bir nizam-nâme hazırladı. Çerkez Ethem *Seyyâre-i Yeni Dünya*, Yunus Nadi de *Anadolu'da Yeni Gün* isimli gazeteleri çıkararak sosyalist ve İslâmî görüşlerin karışımından oluşan yayınlar yapıyorlardı. Ekim 1920'de Türkiye Komünist Partisi, Aralık 1920'de Türkiye Halk İştirâkiyon Fırkası kuruldu. Bu partinin ileri gelenleri aynı zamanda Moskova'ya bağlı gizli Türkiye Komünist Partisi (TKP) üyeleri idi. Türkiye Komünist Partisi İdil-Ural, Kırım, Türkistan ve Azerbaycan'da da teşkilâtlanmak için büyük gayret sarfediyordu. Türkiye Komünist Partisi'nin lideri olan eski İttihatçılar'dan Mustafa Suphi 1914'te Rusya'ya kaçtı, Ocak 1921'de Türkiye'ye dönüşünde arkadaşlarıyla birlikte öldürüldü.

Cumhuriyet'in ilânından sonra kurulan Cumhuriyet Halk Fırkası'nın tek başına siyasî hayata hâkim olmasıyla sosyalist hareketler bir durgunluk devri yaşadı. Mart 1925'te çıkarılan Takrîr-i Sükûn Kanunu ile hükümetin bütün muhalefeti yasaklamasının ardından bazı komünist hareketler faaliyetlerine Türkiye dışında ve yer altında devam etti. 1920'li ve 1930'lu yıllarda büyük ölçüde komintern etkisi altında gelişen Türkiye'deki sosyalist hareketin kısmen bunun dışında çıkmak için çaba gösterdiği görülür. 1932'de neşredilmeye başlanan *Kadro* dergisi etrafında oluşan ve aynı adı taşıyan grup resmî ideolojiye yakınlaştıkları intibaini uyandırarak Türk miliyetçiliğini destekleyen bir görüntü kazandı ve bazı doktrinlerini o sırada tek parti konumunda olan Cumhuriyet Halk Fırka-

sı'na kabul ettirme girişiminde bulundu. 1945'te çok partili döneme geçildikten sonra çeşitli isimler altında kurulan sosyalist-komünist eğilimli partiler ya sıkıyönetim tarafından kapatıldı ya da ilgisizlik yüzünden dağıldı. Gerek sosyalizmin halk tarafından ilgi görmemesi, gerekse sosyalist statüyle faaliyete geçen partilerin yarı ve diğer karar mercileri tarafından komünist statüsünde ele alınarak faaliyetten men edilmesi üzerine başlayan ikinci durgunluk dönemi 1960'a kadar sürdü.

1960 ihtilâli sosyalist-komünist hareketlerin gelişip yaygınlaşması için uygun bir zemin hazırladı. Özellikle 1961 anayasasının bazı hürriyetleri genişletmesi neticesinde çeşitli isimler altında örgütlenme imkânı buldular. Bu dönemde sol içerikli çok sayıda kitap ve dergi yayımlandı. Aralık 1961'den itibaren neşredilmeye başlanan *Yön* dergisi sosyalist aydınlar için bir platform oluşturdu. Sosyalist düşüncenin bu dönemde revaçta olmasında Türkiye'nin iç siyaseti kadar dışındaki olaylar da etkili oldu. Emperyalist güçlere karşı bağımsızlık mücadelesi veren ülkelerde bağımsızlık sonrasında sosyalizm devlet politikası haline getirilmiş, sosyal adaletin sağlanması için devletçi bir tavır sergilenmişti. 1970'li yıllara gelindiğinde sosyalist hareket kendi içinde bir bölünme yaşadı. Legal ve illegal çok sayıda örgüt çatısı altında toplanan taraftarlardan epeyce bir kısmı Türkiye'de sosyalist / komünist bir devrimin gerçekleşmesi için şiddet, silâhli eylem ve darbe girişimi dahil her türlü yola başvurmaktan kaçınılmaması gerektiğine inanıyor ve buna yönelik eylemlerde bulunuyordu. 1980'den sonra bütün siyasî partiler kapatılırken sosyalist-komünist çizgideki partilerin de faaliyetlerine son verildi. 1982 anayasası sosyalist düşünce ve eğilimlere bağlı partilerin kurulmasına imkân tanımakla birlikte bunlar etkin bir halk hareketine dönüşemedi. 1980'li yılların sonunda sosyalist-komünist ülkelerde meydana gelen siyasal değişiklikler, özellikle Sovyetler Birliği'nin dağılması Türkiye'deki sosyalist hareketleri de olumsuz etkiledi; çok sayıda sosyalist yazar ve düşünürün sonradan liberal bir tavrı benimsediği gözlemlendi.

**Arap Dünyasında Sosyalizm.** XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin Arap eyaletlerinde yavaş yavaş sosyalist düşüncenin tutunmaya başladığı görülür. Suriye asıllı hıristiyan yazarların Beyrut ve Kahire'de çıkardıkları *el-Muktefat* ile *el-Hilâl* dergilerinde sosyalizmi tanıtan ve eleştiren ilk yazılar yayım-



landı (bk. bibl.). Tanınan ilk sosyalistler Suriye kökenli hristiyan doktor Şıblî Şümeyyil, Nikûlâ Haddâd, Emîn b. Fâris er-Reyhânî ve Ferah Antûn'dur. Bunlardan XX. yüzyıl başlarında Amerika'ya göç eden son üçü, 1910'da Ferah Antûn'un Kahire'deyken yayımladığı *el-Câmi'atü'l-Osmâniyye* dergisini *el-Câmi'a* adıyla günlük gazete halinde neşretmeye başladı. Bu gazete sosyalist Araplar tarafından yayımlanan ilk yayın organı olarak bilinmektedir. I. Dünya Savaşı yıllarında Mısır'da Selâme Mûsâ ve Mustafa Haseneyn el-Manşûrî sosyalist fikirleri savunan ilk kitapları neşrettiler (*el-İştirâkiyye*, Kahire 1913; *Târihu'l-mezâhibi'l-İştirâkiyye*, Kahire 1915). Sosyalist fikirlerin yayılmasında İngiliz işgali altındaki Mısır'a göç ederek burada çalışan işçilerin ekonomik ve sosyal menfaatlerini korumak amacıyla sendikalar etrafında toplanmaları etkili olduğu kadar Rusya'daki Bolşevik İhtilâli ve III. Enternasyonal'in kuruluşu da önemli rol oynadı. İştirâkiyye, şüyuhiyye ve ibâhiyye terimleri sosyalist-komünist fikirler arasındaki farklılıklara dikkat çekmek için kullanılmaya başlandı. Arap ülkeleri birbiri ardına Avrupalı devletlerin işgalinden kurtulurken buralardaki siyasî hareketlerde de canlanma görüldü. Mısır, Irak ve Lübnan'da ilk sosyalist-komünist partilerin kuruluşu 1920'li yılların başlarına rastlar. 1930'lu yıllarda Avrupa'da nasyonal sosyalist-faşist görüşlerin revaçta olmasına paralel biçimde Arap ülkelerinde de milliyetçi-sosyalist hareketler isimlerini duyurmaya başladı.

II. Dünya Savaşı'nın başlarında Arap düşüncülerini arasında Arap sosyalizmi kavramı oluşturulmaya başlandı. 1940'lı yılların başlarında Suriye henüz Fransız işgali altındayken Mişel Eflâk ve Selâhaddin Bî-târ tarafından temelleri atılan Baas Partisi (Hizbû'l-Ba'si'l-Arabî) ideoloji açısından Arap sosyalizmini benimsedi. Birlik, özgürlük ve sosyalizm şeklinde ifade edilen Baas Partisi'nin sloganı ebedî misyonu olan bir tek Arap milleti oluşturmaktı. Buradaki birlik Arap milletinin birliğini, özgürlük emperyalizm ve siyonizmden özgür olmayı ve sosyalizm, karma ekonomi tarafından desteklenen devlet öncülüğündeki ekonomik kalkınmaya yönelik genel bir amacı ifade eder. Baasçılık tek bir Arap milleti olduğu, bunun önce Osmanlılar, daha sonra Avrupa ve Amerikan emperyalizmi ve siyonizm tarafından sunî şekilde bölündüğü tezine dayanan "panarap" milliyetçiliğinin bir çeşididir. Baas Partisi 1953'te Ekrem Havrânî'nin kurduğu

Arap Sosyalist Partisi'yle birleşerek Hizbû'l-ba'si'l-Arabî el-İştirâki adını aldı. 1963'te Suriye'de askerî darbeyle yönetimi ele alan Baas Partisi'nin iktidarı halen devam etmektedir. Baasçılık Irak'a ilk defa 1951'de geldi. Aynı yıllarda komünizm de etkisini hissettirmeye başlamıştı. 1950'li yılların sonunda siyasetçiler Baasçı ve komünist olmak üzere iki kutba ayrıldı. 1963'te iktidara gelen Baasçılar kısa bir süre sonra uzaklaştırıldı. 1968'de yönetimi tekrar ele geçirdiler. Irak'taki Baas iktidarı, 2003 yılında Saddam Hüseyin'in Amerikan işgal güçleri tarafından devrilmesiyle sona erdi.

Mısır'da 1952'de krallığı yıkarak yönetimi devralan Hür Subaylar başlangıçtaki ideoloji boşluğunu zamanla Arap milliyetçiliğiyle iç içe olan bir Arap sosyalizmi ile doldurdular. Cemal Abdünnâsır'ın 1950'li yıllarda bazı alanlarda devletleştirmeyi tamamlamakla birlikte Mısır'da sosyalist bir sistem kurma çabaları 1960'lı yılların başlarında hız kazandı. En önemli devletleştirme kanunları 1961-1963 arasında çıkarıldı. Abdünnâsır hükümeti tarafından 1962'de yürürlüğe konan anayasa hükmündeki misâk (Misâku'l-ameli'l-vatanî) Arap sosyalizmi ideolojisinin en önemli belgesi olarak tarihe geçti. Belgede siyasal ve sosyal hürriyetin ikisi de gerçekleştirilmesi gereken eşit hedefler diye görülmüyordu. Abdünnâsır döneminin en önemli siyasî hareketi olarak 1962'de kurulan Arap Sosyalist Birliği kısa sürede örgütlendi. Parti yönetimindekilerin Marksist çizgiye yakın kimseler olmasına rağmen Abdünnâsır hiçbir zaman komünist olduğunu söylemedi. Abdünnâsır'ın Marksizm-Leninizm'in din düşmanlığından yüz çevirmesi başta Ezhher ulemâsı olmak üzere dindar kesimle anlaşabilmesi için bir zemin oluşturdu. Arap sosyalizmini tamamlayacak veya ona bir alternatif teşkil edecek şekilde bir İslâm sosyalizmi formüle edilmeye çalışıldı. Bu tür çalışmalar hükümetin yeni başlattığı bir dizi ekonomi politikasının meşrulaştırılmasında işe yaradı (Görgün, s. 179). Abdünnâsır'a nisbetle Nâsırcılık adını da alan Arap sosyalizmi kısa sürede pek çok Arap ülkesini etkisi altına aldı. Ancak Abdünnâsır'ın yerine geçen Enver Sedat selefinin uygulamalarından vazgeçti. Tek parti numundaki Arap Sosyalist Birliği'ni kapatarak çok partili bir sisteme geçti. Ekonomide açılma politikaları çerçevesinde sosyalist sistemin yerini kapitalist sistem aldı.

Libya'da Muammer el-Kaddâfi, 1969'da bir darbeyle iktidarı ele geçirdikten sonra ilk etapta ideolojik babası yerine koy-

duğu Abdünnâsır'ın yolundan gitti. Daha sonra kendi teorisini oluşturma çabalarına girişerek bunları 1975'te üç ciltlik "Yeşil Kitap"ta yayımladı. Burada yer alan üçüncü enternasyonal teorisi (üçüncü yol) kapitalist ve komünist bloka karşı bütün dünyayı birleştirmeyi hedeflemekteydi. Kadâfî, sosyal adaleti sağlamak ve sınıflar arası farklılıkları ortadan kaldırmak için sosyalist uygulamayı, grup ve parti sömürücülüğüne karşı parlamentoyu kaldırıp halk komiteleri aracılığıyla halk iktidarını kurmayı, uluslararası alanda barış içinde bir arada yaşama ilkesine bağlı kalarak bağımsızlık ve tarafsızlığı korumayı, bu yolda ilerlerken bilimin temelini oluşturan Kur'an'a uygun davranmayı öneriyor, teoriyi gerçekleştirecek gücün İslâm'ın gerçek koruyucusu olan Arap milletinin birliği tarafından sağlanacağına inanıyordu.

Fransız işgali altındaki Cezayir ve Tunus'taki sosyalizm önce Fransa'da eğitim gören yerli aydınlar arasında moda oldu. Cezayirli sosyalistler daha sonra Fransız işgaline karşı 1954'te oluşturulan Cebhetü't-tahriri'l-vatanî (Front de Libération Nationale [FLN]) içinde yer aldılar. Cezayir zorlu mücadelelerden sonra 1962'de bağımsızlığına kavuştu. Devlet başkanlığına getirilen Ahmed b. Bellâ, İslâm ve sosyalizmin bağdaşabileceğini belirterek bir dizi sosyalist uygulamayı başlattı. Cezayir sosyalizminde öne çıkan üç kavram İslâmiyet, milliyetçilik ve sosyalizm oldu. Bellâ'yı 1965'te bir askerî darbeyle deviren Hüvârî Bû Medyen, 1971'de sosyalist bir devrim gerçekleştirerek pek çok alanda devletleştirme yoluna gitmekle birlikte dindar kesimden büyük tepki gördü.

Tunus 1956'da Fransız işgalinden kurtulduktan sonra 1960'lı yıllarda sosyalist düzene geçti. Fransa'da eğitim görmüş olan Habîb Burgiba uzlaşmacı siyasetten vazgeçerek sosyalist düzenlemeler yaptı. Bu arada İslâm aleyhtarı bir yol izlemekten çekinmedi. Düstür Partisi'nin adını Sosyalist Düstür Partisi olarak değiştirdi. İslâm dünyasının en eski eğitim kurumlarından olan Zeytûne Üniversitesi başta olmak üzere dinî eğitim kurumlarını kapattı, kendisine muhalefet eden çok sayıda insanı hapsedti. 1950 ve 1960'lı yıllar boyunca Sudan ve Güney Yemen'de de sosyalist-komünist hareketler ortaya çıktı. Güney Yemen'de İngiliz işgal kuvvetlerinin 1967'de ülkeyi terketmesinden sonra Marksist bir rejim idareyi eline geçirdi. 1990'da Güney ve Kuzey Yemen'in birleşmesinden sonra komünistlerin buradaki iktidarı sona erdi.

1960'lı yıllarda işgalden kurtulan Arap ülkelerinde sosyalizmin yaygınlaşmasının arka planında çeşitli faktörler bulunmaktadır. Bunlar arasında sosyalizmin İslâmcı ve seküler aydınlar arasında bir tür moda haline gelmesi, yabancı siyaset ve siyasî fırsatçılık ilk sırada gelen sebepler diye sıralanabilir. Sovyetler Birliği'nin 1950'li yıllarda süper güç olarak dünya siyasetinde yer alması pek çok Arap liderinin dış politika konusunda Moskova'nın tesiri altında kalmasına yol açtı. Çift kutuplu dünyada Batılı devletlerin sömürge ve yeni sömürge dönemi işgal kuvvetleri olarak Asya ve Afrika'daki ülkelerden yeni çekilmiş olmaları, bu ülkelerdeki siyasî tabakaların sosyalizme yönelmelerini hızlandıran başka bir sebep oldu. Ayrıca pek çok Arap lideri, sömürge altında ezilmiş ülkeleri ekonomik yönden ayağa kaldırmanın ve sosyal adaleti sağlamanın en hızlı yolunun devlet tarafından planlanıp yönetilen bir ekonomi olduğuna da inanmıştı. Fakat genellikle tek partinin hâkim olduğu yönetimler kısa sürede baskıcı rejimlere dönüştü. İçeride kendi halklarına karşı baskıcı bir tavır takınan sosyalist rejimler dış politikada Amerika ve Batı blokuna karşı sosyalist Doğu blokuyla bütünleşmeye çalıştı. Arap dünyasındaki bölünmüşlüğü ortadan kaldırmak için çeşitli gruplaşma denemelerine girişilmekle birlikte başarılı olunamadı. Suriye-Mısır (1958), Libya-Birleşik Mağrib (1969), Libya-Mısır-Sudan (1970), Libya-Suriye (1971) ve Libya-Mısır (1973) arasındaki birleşme çabaları buna örnek olarak gösterilebilir. Osmanlı sonrası İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde etkin olan sosyalizmin, sonuçta Batı karşıtı gibi görülmeyle birlikte İslâm kültür ve medeniyetini etkisiz kılan bir modernleştirme ideolojisi şeklinde kullanıldığı söylenebilir. Fikrî olarak sosyalizme taraftar olanlar onu modernleştirme ideolojisi olarak kullanmayı, bir tür kalkınma stratejisine dönüştürmeyi umdular. Buna karşılık o güne kadarki sosyalist pratikleri takip edenler bu konuda daha dikkatli bir tavır sergilemeyi tercih ettiler.

**Diğer İslâm Ülkelerinde Sosyalizm.** Sosyalist-komünist fikirlerin Farsça konuşulan bölgelere girişi diğer İslâm coğrafyasıyla aynı döneme rastlar. İran'da 1906-1911 yılları arasında gerçekleşen anayasal devrim ve 1917 Bolşevik İhtilâli buradaki siyasî hayatı etkileyen en önemli faktörler oldu. XX. yüzyılın başlarında ilk sosyalist partinin (Fırka-i İctimâiyyûn-i Âm-miyyûn-i İrân) kurulmasından sonra I. Dünya Savaşı sırasında Fırka-i Adâlet kuruldu.

Fakat sosyalist-komünist hareket kendisini asıl 1942'de İngiliz-Rus işgali altındaki İran'da kurulan Tudeh Partisi'yle gösterdi. Tudeh Partisi, bundan sonra Ruslar'ın da yardımıyla İran siyasî hayatının en önemli faktörlerinden biri oldu. II. Dünya Savaşı'nın ardından Amerika Birleşik Devletleri'nin İran'daki nüfuzu ve askerî varlığının giderek güçlenmesi üzerine Tudeh Partisi ülkede şiddete başvurdu ve İran anarşiyle karşı karşıya kaldı. Bir Tudeh üyesinin 1949'da şaha suikast düzenlemesi üzerine parti kapatılarak ülkede sıkıyönetim ilân edildi. Tudeh Partisi bundan sonra yer altında faaliyet göstererek İran'ın siyasî hayatını etkilemeye devam etti. 1977-1979 yıllarında İran devriminin hazırlık aşamasında çeşitli isimler altında organize olan sosyalist-komünist hareketlerin de etkisi oldu. Fakat devrimden sonra ve özellikle 1990'lı yıllarda iç ve dış etkenlerle siyasî sahadaki etkilerini kaybettiler.

Afganistan'da Nisan 1978'de komünist rejimin iktidara geçmesi Sovyetler Birliği'nin Aralık 1979'da Afganistan'ı işgalini de beraberinde getirdi. Bundan sonra ülkede on yıl süren bir savaş dönemi yaşandı. Sovyet birliklerinin 1989'da mücahid gruplarına karşı yenilgiye uğrayarak çekilmesinden sonra komünist rejim de devrildi. Afgan savaşı Sovyetler Birliği'nin dağılma sürecinde en önemli faktörlerden biri oldu. Fakat Afganistan'daki iç savaş ortamı işgal sonrası da devam etti. 11 Eylül 2001 olayının ardından idare Amerika Birleşik Devletleri'nin başını çektiği uluslararası güçlerin (ISAF) kontrolüne girdi.

**Modern İslâm Düşüncesinde Sosyalizm ve Eleştirisi.** Sosyalizmin Batı'da etkin bir ideoloji olarak ortaya çıkmaya başlamasından sonra müslüman düşünürler başlangıçta çekingen davranmakla birlikte XX. yüzyıl boyunca bu ideolojiyi ele alan çok sayıda eser kaleme aldılar. İslâm dünyasında Marksist-komünist-sosyalist düşünce genellikle din karşıtlığı açısından ele alındı ve reddiyeler yazıldı. Bunların bir kısmı Kur'ân-ı Kerîm ve hadislere dayanan kitap ve makale tarzında olup bazısı fetva niteliği taşımaktadır. Reddiyelerin diğer bir kısmı da bu ideolojinin savunduğu sosyal, siyasal, ekonomik ve felsefî fikirleri inceleyerek bunların İslâm'la bağdaşamayacağını ortaya koymayı amaçladı. Allah inancını reddetmesi, evlilik ve aile bağlarını tahrip etmesi, özel mülkiyete karşı çıkması, toplumu sınıflara bölerek aralarında mücadeleyi zorunlu görmesi, dolayısıyla toplumda huzursuzluk ve anarşi ortamı oluşturması açılarından sosyalizm eleştirildi. İlk

kısımdaki reddiyeleri genelde din âlimleri kaleme aldı. Diğer bazı düşünür ve yazarlar ise Marksist-komünist düşüncüyü eleştirirken bu ideolojiyi ortaya çıkaran siyasal, sosyal ve felsefî temellere indiler, sistemin kendi içinde yaşadığı çelişki ve tutarsızlıkları ortaya koymaya çalıştılar.

Osmanlı aydınları, 1865'lerde ilk defa Genç Osmanlılar cemiyetini kurdukları zaman Fransa'da ve Batı'da gelişen düşünce sistemlerini tanıma ihtiyacı hissettiler, sosyalizmi de o zaman tanıdılar. 1871'deki Paris komününe katılanlardan Reşad ve Nûri beyler Türkiye'ye döndükten sonra Nâmık Kemal'in *İbret* gazetesinde komün ve enternasyonalî öven yazılar kaleme aldılar. Nâmık Kemal de Paris komününü ve Reşad Bey'i savunan yazılar yazdı. Fakat komün ve onun taraftarları Osmanlılar'da genel itibariyle büyük eleştiri aldı. Sadrazam Mehmed Emin Âli Paşa 25 Temmuz 1871'de yayımladığı *Emir-nâme-i Sâmî*'de onları tenkit etti (Cerrahoğlu [Kerim Sadi], *Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı*, s. 89). Komünist, sosyalist ve nihilist fikirleri İran'da ortaya çıkan Mezdekiyye ile karşılaştıran Cevdet Paşa'ya göre bunlar, ayrıntıda farklı görünseler de mülkiyette tasarruf hukukunu ve evlilik müessesesini kaldırdıkları için temelde birleşirler. Ona göre Haçlı seferleri sırasında Hıristiyanlar Mezdeki fikirlerle tanışarak bunları Avrupa'ya taşıdılar (Cevdet Paşa'nın makalesinin metni için bk. *a.g.e.*, s. 99-103). 1876 sonrasında Osmanlı aydınları tarafından sosyalizm-komünizm ayrımı yapılarak her ikisine karşı farklı tavırlar geliştirildiği görülür. Şemseddin Sâmî, 1876'da *Tercüman-ı Şark*'ta Alman Sosyalist Partisi'nin tüzüğünün ilân edildiği Gotha programının şeriata uygun olduğunu ifade eder. Ancak *Kâmûs-ı Fransevî*'nin dördüncü baskısında (İstanbul 1312) sosyalizmi "silk-i sakim-i iştirâkiyyûn" diye tarif eder (Meriç, s. 161-162). Şemseddin Sâmî'nin bir süre mühürdarlığını yaptığı Sava Paşa da sosyalizmin İslâm'la bağdaşabileceğini ileri sürdü. Tanzimat ve Meşrutiyet döneminin önde gelen edebiyatçılarından Ahmed Mithat Efendi derinlemesine bilgi sahibi olmamakla birlikte materyalizm, nihilizm, anarşizm, sosyalizm, radikalizm gibi Batılı doktrinleri temeli dinsizliğe dayanan olumsuz "izm"ler oldukları gerekçesiyle eleştirir (Okay, s. 268-271).

Cemâleddin-i Efgânî'nin düşüncesinde sosyalizm konusu çok açık değildir. Sosyalist (içtimâiyyûn), nihilist (ademîyyûn) ve komünist (iştirâkiyyûn) kavramlarını kullandığı *er-Red 'ale'd-dehriyyin*'de bu öğre-

tilerin dehrî olduğunu, görüntüde zayıf, miskin ve fakir kesimlerin haklarını savun-duklarını iddia etmekle birlikte aslında kan döktüklerini, fitne ve fesat çıkardıklarını ileri sürer (s. 57-58). Mahzûmî Paşa'nın hazırladığı *Hâtırât*'ta ise Batı'da ortaya çıkan sosyalizmi dinî bir temeli olmadığı gerekçesiyle eleştirir ve buna alternatif olarak İslâm sosyalizmini ortaya koyar. Böylece Efgâni XX. yüzyılda çok tartışılan bir kavramın fikir babalığını yapar. İslâm sosyalizminin ilk defa Hulefâ-yi Râşidîn döneminde uygulandığını ileri süren Efgâni sahâbenin uygulamalarından örnekler verir. Ebû Zer el-Gıfârî'nin fikir ve davranışlarını bu bağlamda zikretmesi daha sonraki tartışmalar açısından yol gösterici bir nitelik kazanmıştır (*Hâtırât*, s. 177-190; Hanna, LVII/1 [1967], s. 24-32; aş. bk.). II. Meşrutiyet'in ilânıyla birlikte Selânik'te yayın hayatına başlayan *İttihad ve Terakkî* gazetesinin ilk sayısında "sosyalizm detad devlet sosyalizmi" ile "komünizm deta-devlet komünizmi" ayrımı yapılarak ilkinin faydaları, ikincisinin kötülükleri sıralanır (Cerrahoğlu [Kerim Sadi], *Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı*, s. 176-180). Bu ayrıştırma ve yapılan değerlendirmeler ileriki yıllarda İslâm âleminde yapılan sosyalizm-komünizm ayrımının öncüsü olması açısından önemlidir.

1900'lü yılların başlarında sosyalist-komünist görüşlerin müslümanlar arasında dikkate değer bir şekilde tartışılıp yaygınlaşmaya başlaması üzerine ulemânın bu gelişmelere karşı tavır alma ihtiyacı hissettiği görülür. 1917 Bolşevik İhtilâli'nin müslümanlar arasında yankı bulmasından sonra buna karşı ilk fetvayı verenlerden biri Mısır Müftüsü Muhammed Bahîr oldu. Bahîr, 1919'da yayımladığı fetvada bolşevizmi bütün dinler gibi İslâm'ın hükümlerini de çiğnediği, Allah'ın yasakladıklarını, kan dökmeyi, başkalarının malını izinsiz ele geçirmeyi emrettiği, namus ve ırza saygısı olmadığı vb. gerekçelerle bu öğretileri kabul edenleri kâfir ilân etti (Görgün, s. 177). İsmail Hakkı İzmirli'nin de 1920'de benzer gerekçelerle sosyalizm ve komünizmi reddettiği görülür (*el-Cevâbü's-sedid*, s. 203). Emperyalizmi de doktriner sosyalizmi de tenkit eden Muhammed İkbâl'e göre Marx'ın *Das Kapital*'inde hürâfeler arasına gizlenmiş bazı hakikatler bulunmakla birlikte yazar midede eşitlik üzerinde ısrar etmekte, beyninde küfrü taşımaktadır. Emperyalizm de mide ve beden çevresinde yükselmektedir; ikisi de Allah'ı tanımaz, insanı aldatır (*Dîa*, XXII, 21).

Seyyid Kutub ve Mevdûdî gibi İslâmî hareketin önde gelen pek çok fikir adamı, İslâm'ın sosyal adaletin tesisinde Batı ideolojilerinden alacağı herhangi bir şeyin olmadığı kanaatindedir. Mevdûdî'ye göre sosyalizm fakirlerin kininin ve muhtaçların intikamının bir neticesidir (*İslâm ve Muasır Nizamlara Göre İktisat Prensipleri*, s. 49). Sezai Karakoç da İslâm ve sosyalizmi bağdaştırmaya çalışanları eleştiren yazarlardandır. Karakoç'a göre İslâm sosyalizmi diye bir şey olamayacağı gibi sosyalizm ve liberalizm de ne bir ekonomik yapı şeması ne bir ekonomik sistem, hatta ne de bir ekonomik doktrindir. Tarih içinde oluşan İslâmî ekonomi sosyalizm, liberalizm, komünizm ve kapitalizmle açıklanamaz. Çünkü İslâm insanı ekonomiye değil ekonomiye insana bağlamıştır. Karakoç ilk baskısı 1967'de yapılan *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü* adlı eserinde (s. 18-25) kapitalizm gibi sosyalizmin de bir süre denenip terkedileceğini söyler.

İslâm dünyasındaki ikinci bir grup düşünür de sosyalizm ve komünizm arasında bir ayrım yaparak buna göre tavır belirledi. Farklı coğrafyalardan çıkan Mustafa es-Sibâî, Nurettin Topçu ve Ali Şerîatî gibi fikir adamları sosyalist düşüncelerden istifadeyle müslüman toplumlarda sosyal adalet, mülkiyet vb. konuları tartıştılar. Mustafa es-Sibâî, fikir babalığını 1890'lı yıllarda Cemâleddîn-i Efgâni'nin yaptığı (Hanna, LVII/1 [1967], s. 24-32) İslâm sosyalizmi düşüncesini geliştirerek bu konudaki görüşlerini bir kitapta topladı (*İştirâkiyyetü'l-İslâm*, Dımaşk 1959). Burada komünizm, sosyalizm ve kapitalizm gibi kavramları inceledi. Sosyal güvenlik ve adaleti vurgulayan bir görüş olarak düşündüğü sosyalizmin insanî bir duygunun ürünü olduğunu ve bütün resullerin tebliğinde yeri bulunduğunu ileri sürdü. İslâm sosyalizmini İslâm akidesinin bir parçası olarak gören Sibâî insan hak ve özgürlükleri, eşitlik, sosyal adalet gibi kavramlar üzerinde genişçe durur. Herkesin mülk edinme hakkını kabul etmekle birlikte mülkiyete kamu yararına sınır konulabileceğini, İslâm hukuku açısından bunun câiz olduğunu, hatta vakfın bir tür devletleştirme sayıldığını, komünizmin ise ruhu ve madde ötesini reddettiği için kabul edilebilir bir öğreti olmadığını ifade eder (*İştirâkiyyetü'l-İslâm*, s. 237-243). Şerîatî'ye göre ise Protestanlık, kapitalizm, Marksizm ve Faşizm, her ne kadar farklı yolları takip etseler de Batı denilen aynı evde yetişen ve aynı materyalizmden doğma kardeşlerdir (*Man, Marxism and Islam*, s. 43). Ezher rektörle-

rinden Mahmûd Şeltût, 1959'da neşrettiği fetvalarında komünizmi vahiy ve Tanrı'yı inkâr eden maddeci bir öğreti olduğu gerekçesiyle reddederken 1960'lı yıllarda İslâm sosyalizmini meşrulaştıracak makaleler kaleme aldı. Ezher Üniversitesi Rektörü Abdülhalîm Mahmûd, Haseneyn Muhammed Mahlûf, Muhammed el-Gazzâlî ve Yûsuf el-Kardâvî gibi âlimler ise sosyalizm ve komünizmin İslâm'la bağdaşamayacağını belirten fetvalar verdiler (Görgün, s. 182 vd.). Abbas Mahmûd el-Akkâd, Marksizm-komünizmi hem teorik hem pratik açıdan eleştirir. "eş-Şüyû'iyeye ve'l-kavmiyye" başlıklı makalesinde komünistlerin sosyalizmlerini ilmî sosyalizm diye adlandırarak kendilerini evrenin ve maddenin esrarını bütün yönleriyle açıklayabilecek konumda gördüklerini, bunun ise bilimsel yönden mümkün olmadığını belirtir. Komünizmin uygulamalarını da eleştiren Akkâd, Sovyetler Birliği'nde müslümanlara uygulanan çeşitli baskı ve zulümlere geniş bir şekilde değinir; uygulamaları anlatırken "komünist krallık, kızıl sömürgeciler" gibi tabirler kullanır (*eş-Şüyû'iyeye el-yevm*, s. 35-60).

Bütün Arap dünyasında tenkit edildiği kadar pek çok taraftar da bulan İslâm sosyalizmi kavramı Türkiye'den cılız bir yankı buldu. Nurettin Topçu 1960 ve 1970'li yıllarda *Fikir ve Sanatta Hareket* dergisinde Sibâî'ninkinden farklı olsa da İslâm sosyalizmi, müslüman Anadolu sosyalizmi, ruhçu sosyalizm gibi terimler etrafında Anadolu milliyetçiliğine bağlı bir sosyalizm teorisi geliştirmeye çalıştı. Ona göre sosyalizm bir hak ve adalet davası olup İslâm'daki iktisadî sistem halkın bütün ihtiyaçlarını karşılayan, her ferdi iş ahlâkıyla seferber eden, ruhçu sosyalist bir sistemdir. Sefalet, işsizlik, haksızlık ve kurtuluşa götürecektir bir otoritenin yokluğu ruhçu bir sosyalist düzene olan ihtiyacı gösterir. Topçu buna "Anadolu'nun bütün ruhuyla bağlanabileceği İslâm sosyalizmi" adını verir (*Ahlak Nizamı*, s. 164 vd., 169 vd.). Bu anlamda sosyalizmi ideal sistem sayarken komünizmi, özellikle de Rus komünizmini karşı durulması gereken bir doktrin olarak görür ve komünistleri felsefî ve hukukî açıdan eleştirir (*a.g.e.*, s. 234-237).

Sosyalist-komünist fikirlerin müslüman toplumlarda yaygınlaşmasını isteyen bazı Marksist-sosyalist yazarlar da bu ideolojinin kökenlerini İslâm tarihinde göstermeye çalıştılar. Bu çizginin ilk isimlerinden Hüseyin Hilmi *İştirâk* dergisinde *Şûrâ-yı Ümmet* yazarı Alâeddin Cemil ile girdiği

polemikte sosyalizmi savunurken Kur'an ve hadislerle dayanma ihtiyacını hissetti ve dinin emirlerini işçi davasına yardımcı olarak kullandı. Hüseyin Hilmi ayrıca zekâtı sosyalizmin pratiğe geçmiş bir şekli olarak ele aldı, tefecilik ve finans sermayesine çatarak de İslâmiyet'in antikapitalist cephesiyle birleşip şeriatın emrine uyarak işçileri birlikte hareket etmeye çağırıldı (Cerrahoğlu, *İslâmiyet*, s. 4-6). İslâmiyet ve sosyalizmi bağdaştırmaya çalışan gayri müslim yazarlar da vardır. Filistin kökenli Marksist tarihçi Bendelî el-Cevzî ideolojik bir tarih okuması sonucu yazdığı eserinde İslâm tarihinde ortaya çıkan bazı fırkaların sosyalist olduğunu ileri sürdü (*Min târihi'l-harekâti'l-fikriyye fi'l-İslâm*, Beyrut 1928). Roger Garaudy müslüman olmadan önce yazdığı *Sosyalizm ve İslâmiyet* adlı eserinde sosyalist sisteme geçen İslâm ülkelerinde yaşayanların aslında kendilerine yabancı bir sistemi ithal etmediklerini, böyle bir şeyin esasen kendi kültürlerinde mevcut olduğunu göstermeye çalıştı. Eseri Türkçe'ye tercüme eden Doğan Avcıoğlu ve E. Tüfekçi önsözde sosyalizmin Türk-İslâm kültüründeki kökenlerini ortaya çıkarmak gerektiğinden bahsederler (s. 5-8). Sosyalizmi dinî ve tarihî olarak meşrulaştırmak isteyen Marksist yazarlar genellikle İslâm tarihinde ortaya çıkan bazı aşırı fırkaları ve isyan hareketlerini halk hareketi diye görüp sosyalizmin yerli öncülerini gösterdiler. Özellikle din âlimi ve sûfî Şeyh Bedreddin Simâvî sosyalist hareketin öncüsü diye takdim edildi. Bu meşrulaştırma gayretlerine Mısır'da, özellikle Abdünnâsır'ın politikalarından vazgeçtiği yıllarda daha çok rastlanır. *Roz el-Yûsuf* dergisinin bu dönemde yayımlanan pek çok sayısı buna ayrılan yazılarla doludur (Görgün, s. 180-181). Konuyla ilgili çalışmaların bazılarında, bilhassa Batı literatüründe İslâm sosyalizmi ve Arap sosyalizmi ibareleri birbirinin yerine kullanılarak mevcut kavram kargaşasına bir yenisi daha eklenmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

J. W. Redhouse, "Socialism", *Lexicon of English and Turkish*, London 1861, s. 695; M. Farlane, *Turkey and its Destiny*, London 1850, II, 430; İsmail Hakkı [İzmirli], *el-Cevâbü's-sedî fi beyânî dini't-tevhîd*, Ankara 1339-41, s. 200-206; Cemâleddin el-Efgânî, *er-Red 'ale'd-dehriyyin* (trc. Muhammed Abduh), Kahire 1354/1935; Muhammed el-Gazzâlî, *el-İslâm ve'l-menâhicü'l-iştirâkiyye*, Kahire 1951; Mustafa es-Sibâî, *İştirâkiyyetü'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1379/1960; a.mlf., *İslâm Sosyaliizmi* (trc. A. Niyazioğlu), İstanbul 1974; A. Cerrahoğlu [Kerim Sadi], *İslâmiyet ve Osmanlı Sosyaliistleri, İslâmiyet ve Yöncü Sosyaliistler*, İstanbul 1964; a.mlf., *Türkiye'de Sosyaliizmin*

*Tarihine Katkı*, İstanbul 1994, tür.yer.; Roger Garaudy, *Sosyaliizim ve İslâmiyet* (trc. Doğan Avcıoğlu – E. Tüfekçi), İstanbul 1965, ayrıca bk. tercüme edenlerin önsözü, s. 5-8; M. Ma'rûf ed-Devâlibî, *Nazarât İslâmiyye fi'l-iştirâkiyyeti's-sevriyye*, Beyrut 1965; Mete Tunçay, *Türkiye'de Sol Akımlar: 1908-1925*, Ankara 1967; a.mlf. – E. J. Zürcher, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyaliizim ve Milliyetçilik: 1876-1923*, İstanbul 1995; Fethi Tevetoğlu, *Türkiye'de Sosyaliist ve Komünist Faliyetler (1910-1960)*, Ankara 1967; Mevdûdî, *İslâm ve Muasır Nizamlara Göre İktisat Prensipleri* (trc. İhsan Toksarı), İstanbul 1968, s. 49 vd.; Kemal H. Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, London 1968, tür.yer.; M. Beer, *Sosyaliizmin ve Sosyal Mücadelelerin Tarihi* (trc. Galip Üstün), İstanbul 1969, tür.yer.; Abbas Mahmûd el-Akkâd, *eş-Şüyû'iyye ve'l-insâniyye fi şer'ati'l-İslâm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî); a.mlf., "eş-Şüyû'iyye ve'l-kavmiyye", *eş-Şüyû'iyye el-yevm ve gâden*, Kahire, ts. (Mektebetü Misr li't-tibâa), s. 35-60; Aliyüddin Hilâl, *et-Tecdid fi'l-fikri's-siyâsiyyi'l-Mısrıyyi'l-hadis: Uşûlü'l-fikri'l-iştirâkiyye (1882-1922)*, Kahire 1975, tür.yer.; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İktisat Sosyoloji Bakımından Sosyaliizim*, İstanbul 1976, I-II, tür.yer.; Abdülhalim Mahmûd, *Fetâvâ 'ani's-şüyû'iyye*, Kahire 1976; a.mlf., *Ma'kâlât fi'l-İslâm ve's-şüyû'iyye*, Kahire 1976; a.mlf., *Ebü Zer el-Gıfârî ve's-şüyû'iyye*, Kahire 1976; Abdülmün'im en-Nemr, *İslâm lâ şüyû'iyye*, Kahire 1976; M. Bâşâ el-Mahzûmî, *Hâtırât Cemâleddin el-Efgânî el-Hüseynî*, Beyrut 1980, s. 177-190; Abdülcefill eş-Şelebî, *eş-Şüyû'iyye ve's-şüyû'iyyün fi mizânî'l-İslâm*, Kahire 1986; Serol Teber, *Paris Komünü'nde Üç Yurtsever Türk: Mehmet, Reşat ve Nuri Beyler*, İstanbul 1986; Ali Shariati, *Man, Marxism and Islam*, [baskı yeri yok] 1987 (al-Hoda Publishers); Tareq Ismael – Rif'at el-Said, *The Communist Movement in Egypt 1920-1988*, New York 1990; Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, İstanbul 1991, s. 268-271; *Marksist Düşünce Sözlüğü* (trc. Mete Tunçay v.dğr.), İstanbul 1993, tür.yer.; Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul 1993, s. 161-163; Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, İstanbul 1997, s. 160-180, 227-304; a.mlf., "Sosyaliizim Devrimizin Şeriatıdır", *İslâmiyat*, V/2, Ankara 2002, s. 134-135; Hilal Görgün, *Die Politische Rolle der Azhar in der Sadat-Ära (1970-1981)*, İstanbul 1998, s. 177-185; Sezai Karakoç, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, İstanbul 2003, s. 18-25; "Fesâdü mezhebi'l-iştirâkiyyîn", *el-Muktefâ*, VI, Kahire 1307/1890, s. 361-364; "el-İştirâkiyyün ve'l-fevziyyün", a.e., XI (1312/1894), s. 721-728; XII (1894), s. 801-808; "el-İştirâkiyyün", *el-Hilâl*, IX, Kahire 1900, s. 20-21; G. H. Gardner – Sami A. Hanna, "Islamic Socialism", *MW*, LVI/2 (1966), s. 71-86; Sami A. Hanna, "Al-Afghânî: A Pioneer of Islamic Socialism", a.e., LVII/1 (1967), s. 24-32; Tamara Sonn, "al-Jawzi's Min Tarih al-Harakat al-Fikriyyat fi'l-Islâm: The First Marxist Interpretation of Islam", *IJMES*, XVII/1 (1985), s. 89-107; Mourad Magdi Wahba, "The Meaning of İştirâkiyah: Arab Perceptions of Socialism in the Nineteenth Century", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, özel sayı, X, Cairo 1990, s. 42-55; M. Nuri el-Amin, "The Role of International Communism in the Muslim World and in Egypt and the Sudan", *British Journal of Middle Eastern Studies*, XXIII/1, London 1996, s. 29-53; Bustânî, *DM*, X, 227-231; G. S. Harris, "İştirâkiyya", *El<sup>2</sup>* (İng.), IV, 123-

125; P. J. Vatikiotis, "İştirâkiyya", a.e., IV, 125-126; J. Couland, "Şüyû'iyya", a.e., IX, 517-522; Ziba Moshaver, "Şüyû'iyya", a.e., IX, 522-524; D. Bell, "Socialism", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968, XIV, 506-534; Mehmet S. Aydın, "İkbal, Muhammed", *DİA*, XXII, 21; Cosroe Chaqueri, "Communism", *Elr.*, VI, 95-102; Sepehr Zabih, "Communism", a.e., VI, 102-105; Torâb Haqşenâs, "Communism", a.e., VI, 105-112; Anthony Arnold, "Communism", a.e., VI, 112-118; "Sosyaliizim", *ABr.*, XIX, 532-536; P. Thomas, "Socialism", *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Amsterdam 2001, s. 14485-14488; F. Andreucci, "Socialism", a.e., s. 14488-14492.



HİLAL GÖRGÜN

### SOVYETLER BİRLİĞİ

Avrupa ve Asya kıtası üzerinde Rusya'nın hâkimiyetinde 1922-1991 yılları arasında varlığını sürdüren sosyalist cumhuriyetler birliği (bk. RUSYA).

### SOYURGAL

Toprağa dayalı, vergi muafiyeti bulunan ve vârislere geçebilen bir tür bağış.

Altın Orda Hanlığı gibi Cengiz Han sonrası Moğol devletlerinde, özellikle de İran, Azerbaycan ve Anadolu'nun doğusunda kurulan Türkmen beylikleriyle Bâbürlüler'de başarılı kumandanlara, ele geçirilen yerlerde mukavemet göstermeden merkezî otoriteye bağlılık gösteren yöneticilere, hıristiyan ruhbanları dahil din adamlarına, sanatkâr ve ediplere verilen bir ihşanın ve belgesinin adıdır. Türkçe'de ilk defa IX-X. yüzyıllara ait Eski Uygurca metinlerde ve Moğolca'da XIII. yüzyılda kaleme alınmış olan *Moğolların Gizli Tarihi*'nde görülen kelimenin etimolojisi kesin bir çözüme kavuşturulamamıştır. Ancak genelde, Çince ci- "şefkat, merhamet" kökünden türetilen eski Türkçe *soyurka/soyurga-* (acımak, şefkat ve merhamet etmek) masdarından geldiği ve "lutuf, hediye, bağış, ihşan, ödül" anlamlarını taşıdığı kabul edilmektedir (Doerfer, I, 351-353).

Spuler, İlhanlılar'da soyurgal kurumunu anlatırken bu tür arazilerin Anadolu, Ermenistan, Gürcistan, Şirvan, el-Cezire, Kazvin, Şuşter ve Horasan'da bulunduğunu ve yalnız bağış olarak dul ve yetimlere değil öncelikle ücret ve ödül olarak devlet memurlarına, kumandanlara ve askerlere (ir-sî) verildiğini söylemekte ve maliye vezirli-

ğine bağlı özel bir dairenin bu işle ilgilen-  
diğini bildirmektedir (*İran Moğolları*, s. 356-  
359). Soyurgalı ayrıntılı biçimde ele alan  
ilk inceleme Petruşevskiy'in çalışmasıdır  
(bk. bibl.). Araştırmacı konuyu Karakoyunlu  
ve Akkoyunlu yönetimlerinden başlayarak  
incelemiş ve özellikle soyurgalın mü-  
sellemden olan farkı üzerinde durmuştur.  
Bu konuda yapılan bir başka ayrıntılı in-  
celeme de Murakami'ye aittir. Müellif bu  
tür timarlar için Batı Avrupa'da "fief ve  
lehen", Doğu İslâm dünyasında iktâ ter-  
rimlerinin kullanıldığını söyler (*Tōyō Gaku-  
hō*, s. 1). Ortaylı'ya göre soyurgal eski yöne-  
tici sınıfa ve toprak sahiplerine bolca bah-  
şedilen bir imtiyazdır. Bunun sebebi ise  
açıktır. Gücsüz bir bürokratik mekanizma-  
ya sahip olan geleneksel devlet taşrada  
kendisi bölgelerinde idarî, malî, adlî işleri  
yürüten eski zümreyi yok edip bir otorite  
boşluğu yaratmaktansa onlarla ittifakı ter-  
cih etmiştir (*Toplum ve Bilim*, sy. 4 [1978],  
s. 73). Böyle bir ihsana kavuşan kimse ay-  
nı zamanda "tarhan" unvanını elde etmiş  
sayılıyordu (*a.g.e.*, sy. 4 [1978], s. 74). Ka-  
rakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinde so-  
yurgalın yanı sıra "tuyul" da görülür; ara-  
daki fark ise tuyulun irsî olmayıp göreve /  
zamana bağlı bir vergi muafiyeti içerme-  
sidir (*a.g.e.*, sy. 4 [1978], s. 74; Herrmann,  
CXXXIX [1989], s. 108). İnalçık'a göre Os-  
manlılar'daki temliknâme özetle soyurga-  
lın dengidir. İslâm devletlerinde yönetimin  
dağılımı temlik, soyurgal, yurtluk-ocaklık  
ve mâlikâne-mukâtaa şeklinde görülmek-  
tedir (*History and Historiography*, s. 114,  
116). Yine İnalçık'a göre Türk lehçelerinde  
yaygın biçimde kullanılan "soyurkamak"  
masdarı Moğol hükümdarlarının hizmet-  
inde bulunan Uygur kâtipleri aracılığıyla  
Farsça'ya girmiş olmalıdır (*a.g.e.*, s. 119).

Menşeye itibarıyla soyurgalın iktâ sisteminin  
değiştirilmiş bir biçimi olduğu anlaşıl-  
makta, ancak onun yalnız hizmet karşılığı  
değil daha çok bir bağış şeklinde verildiği  
görülmektedir. Bunun yanı sıra soyurgal,  
sahibine ayrıca hem dokunulmazlık hem  
de idarî ve hukukî haklar kazandırmaktay-  
dı. İlk defa XIII. yüzyılın sonlarında İran'da  
ortaya çıkan bu sistem İlhanlı Devleti'nin  
parçalanmasından sonra Celâyirîliler,  
Karakoyunlular, Akkoyunlular, Timurîlular  
ve Safevîler tarafından yaygın biçimde uy-  
gulanmış, özellikle günümüze Safevîler dev-  
rine ait pek çok belge ulaşmıştır. Türkmenler'e  
ve Safevîler'e ait soyurgallar ve iktâlar  
üzerine sistemli bir çalışma yayımlayan  
Busse bunların belgelerini içerik, iç  
düzen, tarih ve dönem gibi farklı yönlerden  
incelemiştir. Her belgenin başında hü-

kümdarın adı, unvanı ve arkasından "sö-  
zümüz" ifadesi yer alır (*Untersuchungen*, s.  
25). Röhrborn'a göre bu ifadeyi "bizim ...  
fermanımız / ... emrimiz" şeklinde anlamak  
gerekmektedir (*ZDMG*, CXXVII [1977], s.  
334). Genelde kâğıt üzerine yazılmış olan  
belgelerde çoğunlukla damga bulunur; ilk  
bölümden sonra belirli kalıplar halinde söz-  
ler, daha sonra tarih ve bitiş dileği gelir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Doerfer, *TMEN*, I, 351-354; Clauson, *Dictionary*,  
s. 556; Zerahşeri, *Mukaddimetü'l-edebe* (haz. Nu-  
ri Yüce), Ankara 1988, s. 177; *Türkçe İlk Kur'an  
Tercümesi (Rylands Nüshası) Karahanlı Türk-  
çesi: Giriş-Metin-Notlar-Dizin* (haz. Aysu Ata), An-  
kara 2004, s. 628; H. Busse, *Untersuchungen  
zum Islamischen Kanzleiwesen*, Kairo 1959, s.  
25, 27, 98; Spuler, *İran Moğolları*, s. 356-359; İsmail  
Aka, *Timur ve Devleti*, Ankara 1991, s. 52,  
112; A. D. Khan, *Diplomatics of the Soyurghal  
Farman of the Great Mughals, 1556-1707*, Alla-  
habad 1994; P. Pelliot, *Uygur Yazısıyla Yazılmış  
Uğuz Han Destanı* (trc. Vedat Köken), Ankara  
1995, s. 56-57; Halil İnalçık, "Autonomous En-  
claves in Islamic States: Temliks, Soyurghals,  
Yurdluk-Ocaklıks, Mâlikâne-Mukâta'as and  
Awqâf", *History and Historiography of Post-Mongol  
Central Asia and the Middle East: Studies in  
Honor of John E. Woods* (ed. J. Pfeiffer - Sholeh  
A. Quinn), Wiesbaden 2006, s. 111-134; V. Mi-  
norskiy, "A Soyurghal of Qasim b. Jahangir Aq-  
qoyunlu", *BSOAS*, IX (1938), s. 927-960; İ. P.  
Petruşevskiy, "K istorii instituta soyurgala", *SV*,  
VI (1949), s. 227-246; M. Murakami, "Mongoru  
chika no hooyuusei no kigen tokuni Soyurghal  
to Qubi to Emèu tonu kanren nitsuite", *Tōyō  
Gakuhō*, XLIV, Tokyo 1961, s. 1-35; K. Röhrborn,  
"Staatskanzlei und Absolutismus im safawidi-  
schen Persien", *ZDMG*, CXXVII (1977), s. 313-  
343; İlber Ortaylı, "Osmanlı Toprak Düzeninin  
Kaynakları", *Toplum ve Bilim*, sy. 4, İstanbul  
1978, s. 72-77; G. Hermann, "Ein Erlass Tah-  
masps I von 934/1528", *ZDMG*, CXXXIX (1989),  
s. 104-119; Osman Gazi Özgüdenli, "İlhanlı Hü-  
kümdarı Ebu Sa'id Han'a Ait Dört Yarlığ", *TTK  
Belleten*, LXIX/254 (2005), s. 65-115; Kâzım Pay-  
daş, "Moğol ve Türk-İslâm Devletlerinde Suyur-  
gal Uygulaması", *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal  
Bilimler Dergisi*, sy. 39, Ankara 2006, s. 195-218;  
A. K. S. Lambton, "Soyürghâl", *EP* (İng.), IX,  
731-734.



MEHMET ÖLMEZ

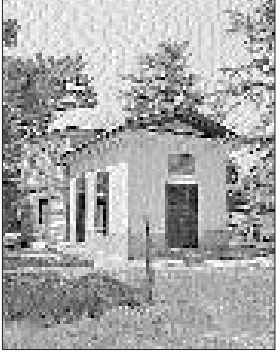
## SÖĞÜT

**Osmanlı Devleti'nin  
ilk kurulduğu yer olarak bilinen,  
bugün Bilecik'e bağlı  
ilçe merkezi.**

Sakarya Irmağının güneyinde etrafı te-  
pelerle çevrili çok derin ve dar bir boğazın  
(Söğüt deresi) ağzında, denizden yaklaşık  
650 m. yükseklikte yer alır. Bilecik ile Es-  
kişehir arasındaki ana yolun dışında kalır,  
ancak tâli yollarla güneyde Bozüyük ve do-  
ğuda orta Sakarya vadisi üzerindeki yerle-

şim yerlerine bağlanır. Kasabanın adı muh-  
temelen söğütgiller ailesinden olan ve ge-  
nellikle su kenarlarında yetişen bir ağaç-  
tan gelir. Söğüd / Söğüt'ün Sagouados ad-  
lı bir eski yerleşme yeri olduğu iddiaları is-  
pat edilememiştir. Bununla birlikte bura-  
nın Bilecik gibi İznik-Eskişehir-Kütahya yo-  
lu üzerinde teşekkül etmiş bir kasaba ola-  
bileceği belirtilir. XV ve XVI. yüzyıl kaynak-  
larında Bey Söğüdü, Söğüdü, Söğüdcük ve  
Söğütcük gibi adlara rastlanması (*166 Nu-  
maralı Muhâsebe-i Vilayet-i Anadolu Def-  
teri*, s. 55; *Hüdavendigâr Livası*, s. 267-  
269) yer isminin menşesi hakkında belirle-  
yicidir.

Söğüt'ün tarihî süreç içinde bir yerleş-  
me yeri halinde ne zaman ortaya çıktığı  
kesin olarak bilinmemektedir. Eskiçağ'da  
orduların geçtiği güzergâh üzerinde oldu-  
ğu belirtilen Söğüt yöresinin tarihi, Bilecik'i  
de kapsayacak biçimde Bitinya (Bithynia)  
bölgesinin genel tarihi içinde yer alır. Fa-  
kat buranın bir yerleşme yeri olarak orta-  
ya çıkışı, Osmanlı Beyliği'nin kurulma aş-  
masının yaşandığı XIII. yüzyılın ikinci yarısı-  
nda gerçekleşmiş olmalıdır. Bu hususta  
ilk Osmanlı tarihçilerinin müsterek rivaye-  
tlerinden biri, Kayı aşiretinin beyi olan  
Ertuğrul Gazi'nin Karacahisar'ın kuşatma-  
sı sırasındaki başarısı ile Selçuklu Sultanı  
Alâeddin'i etkilemesi, bunun üzerine Sul-  
tan Alâeddin'in Ertuğrul Gazi'ye kışlak ola-  
rak Bilecik ve Eskişehir arasında verimli  
bir dere yatağını içine alan Söğüt vadisini  
ve yaylak olarak da Domaniç dağlarını ver-  
mesidir. Bir diğer rivayet ise Ertuğrul Ga-  
zi'nin Selçuklu Devleti sınır boylarına uç be-  
yi olarak yerleşmesi sırasında buraya gel-  
mesi ve mahallî Bizans güçleriyle savaşım  
Bilecik'i alması olayıdır. Söğüt'te Ertuğrul  
Gazi'nin türbesinin bulunması, Şeyh Ede-  
bâî ile Sultan Osman, Orhan ve Murad Hu-  
dâvendigâr'ın vakıflarına gelir olarak tah-  
sis edilen yerlerin mevcudiyeti, ayrıca XVI.  
yüzyıl tahrir verilerine göre burada Kayı  
aşiretinin yerleşmiş olması, Osmanlılar'ın  
tarih sahnesine çıktığı ilk dönemlerde Sö-  
ğüt'ün belirleyici önemini ortaya koyar. Bu  
durumda Söğüt'ün, Ertuğrul Gazi'nin aşi-  
retinin başında olduğu sıralarda bir uç yer-  
leşmesi ve ardından oğlu Osman Gazi'nin  
ilk idarî merkezi şeklinde öne çıktığı söy-  
lenebilir. Osman Gazi'nin XIV. yüzyıl baş-  
larında batıda Bizanslılar üzerine yapılan  
gazâ hareketini yayması ve süratle Mar-  
mara bölgesine doğru genişlemesi, arka-  
sından oğlu Orhan Bey döneminde Bur-  
sa'nın fethi (726/1326) gibi sebepler, Sö-  
ğüt ve yöresinin giderek idarî ve siyasî ba-  
kımdan arka planda kalmasına yol açmış



Ertuğrul  
Gazi  
Türbesi –  
Söğüt / Bilecik

olmalıdır. İstanbul'un fethinden sonra ise İstanbul'dan Anadolu'ya doğru "sağ kol" veya "hac yolu" olarak bilinen meşhur yolun üzerinde bulunduğundan hacca giden hacıların konakladığı yerlerden biri haline gelmiştir.

Osmanlı döneminde Söğüt, idarî bakımdan Anadolu eyaletine bağlı Bursa (Hüdâvendigâr) sancağının kaza veya nahiyeleri arasında yer alıyordu. 892'de (1487) nahiyeye merkezi muhtemelen bugünkü kasabanın ilk nüvesini oluşturan Bey Söğütü / Söğüt adlı köydü. Burada yaklaşık elili beş kişi yaşıyordu (dört ellici, iki kesimci, iki bağban, bir haraçgüzâr ve iki kötürüm olmak üzere on bir hâne). Bu tarihte şehirleşmenin işareti olacak şekilde bir merkez konumunda değildi (a.g.e., s. 267, 269, 276). Söz konusu tahrir kayıtlarından buranın bir "ellici yeri" olduğu, yani devlet tarafından toprak işçiliği statüsü tanınmış küçük bir grup tarafından (ortakçı kullar) iskân edildiği anlaşılır. 1530'da bu köyün nüfusu yirmi hâne, dört mücerret (bekâr erkek) olmak üzere yaklaşık 100 kişiye yükseldi (166 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri, s. 55-58, 202). Bu nüfus içinde "cemâat-i ehl-i vezâif" adı altında kaydedilenler de vardı (üç hâne, bir imam ve bir müezzin). Söz konusu vazifelilerin nerede görevli olduklarına dair bir işaret olmamasına rağmen bunların köyde başta Ertuğrul Gazi Türbesi olmak üzere köyde mevcut mescidde vazifeli oldukları söylenebilir. Bu tahrir kayıtları, Osmanlılar'ın erken dönemlerinde Söğüt'ün esasında bir köy yeri olduğunu ve konar göçer gruplarının geçici (kışlak) iskân birimi halinde bulunduğunu gösterir. Daha sonra buraya toprağı işlemek üzere kul asıllı ortakçılardan oluşan küçük bir grubun yerleştirildiği anlaşılmaktadır.

981'de (1573) Söğüt idarî durumunu korudu. 936'da (1530) otuz sekiz köy, dört konar göçer grubun bulunduğu nahiyede 1573'te otuz yedi köy ve on mezraa kayıtlıydı. Bu tarihte Söğüt yine bir köy statüsündeydi. Fakat merkezin "nefs-i Söğüt" diye geçmesi buranın yavaş yavaş bir kasaba olma sürecine girdiğini gösterir. Bu süreç içinde 1573'te Söğüt'ün vergi veren erkek nüfusu 124'e ulaşmıştı. Bunun 113'ü müslüman (altmış dokuz hâne, kırk dört mücerret), on biri gayri müslimdi. Burada müslüman nüfusun on bir hâne ve on mücerred muhtemelen Söğüt'teki türbe ve mescidde vazifeliydi. On dört kişiye sipahi ve sipahizâde statüsünde bulunmaktaydı. Bu nüfus yapılanması içinde Söğüt'ün 1573'te 450-500 arasında nüfusu vardı. Cizye vergisi ödemekle mükellef olan gayri müslimler arasında Karaca, Karagöz ve Kurd gibi Türkçe adları taşıyanların varlığı bunların gayri müslim Türkler olabileceği itibaini uyandırmaktadır (Hüdâvendigâr Livası, s. 268; Yinanç, sy. 34 [1985], s. 65-73).

XVII. yüzyıl ortalarında Söğüt'e uğrayan Evliya Çelebi, buranın Bursa sancağında Lefke (bugünkü Osmaneli) kazasına bağlı nahiyeler arasında yer aldığını, bağlı bağçeli, havası ve suyu latif, "... yedi yüz kiremitle mestür Etrâk hâneli" küçük bir kasaba olduğunu belirtir. Bu durum, Celâli hareketlerinden sonra Söğüt'ün hızlı bir nüfus artışı sürecine girdiğine işaret eder. Bu artışın normal bir artıştan ziyade daha çok dışarıdan alınan göçlerden ileri geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim XVII. yüzyıl ortalarında Söğüt yöresine yakın, Sadra-

zam Köprülü Mehmed Paşa'nın Hân-ı Cedîd adıyla bilinen bugünkü Vezirhan beldesindeki kervansarayına toplam 126 nefer müslüman ve gayri müslim halkın ormanda yer açmak üzere yerleştirilmesi dikkat çekicidir (Hüdâvendigâr Livası, s. 268). 1736'da Söğüt'ün dört mahallesinin olması da bu nüfus artışının bir göstergesi olarak nitelendirilebilir. Söğüt, XIX. yüzyılın ilk yarısında Hudâvendigâr (Bursa) vilâyetine bağlı Ertuğrul (Bilecik) sancağının bir kazası oldu. Tanzimat'tan sonra düzenlenen temettuât kayıtlarına göre 1840'lı yıllarda burada altı müslüman mahallesi bulunuyordu (Câmi-i Kebîr, Hacı Hüseyin, Çora Bey, Hüseyin, Balaban, Çimenlik). Gayri müslim nüfus da ayrı bir mahalle teşkil etmişti. Toplam erkek nüfus 1500 dolayındaydı. Gayri müslimler 434 erkek nüfusa sahipti. Bu durumda kasabanın toplam nüfusunun 5-6000 dolayında olduğu anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılın sonlarında kasabanın nüfusu yine 6000 civarındaydı. Bu nüfusun önemli bir kısmını Türkler teşkil ediyordu. Genel nüfusun üçte birinden az olan gayri müslimler Rum ve Ermeniler'den oluşuyordu. V. Cuiet ise Söğüt'te toplam nüfusun 17.845 olduğunu, bunun 14.838'ini Türkler, 1488'ini Ortodoks Rumlar, 1472'sini Gregoryen Ermeniler ve 47'sini yahudilerin teşkil ettiğini yazar. Bu tarihten sonra merkez kasabanın nüfusunda düşme görüldü. Millî Mücadele yıllarında burası iki defa Yunan saldırısına uğradı. İlki İkinci İnönü Savaşı sırasında oldu. Fakat Yunanlılar burada ancak altı gün kalabildi (26 Mart – 1 Nisan 1921). Aynı yılın temmuzunda ikinci işgal dönemi on üç ay sürdü. 4 Eylül 1922'de tahrip edilmiş bir şekilde işgalden kurtarıldı.

Ertuğrul Gazi Camii – Söğüt / Bilecik



Osmanlı Beyliği'nin ilk dönemlerine beşiklik etmiş olan Söğüt kuruluş döneminin izlerini yansıtan bazı tarihî ve kültürel eserlere sahiptir. Bu eserlerin başında Söğüt ile âdeta bütünleşmiş olan Ertuğrul Gazi Türbesi gelir. Muhtemelen Orhan Gazi döneminde inşa edilen ve XVI. yüzyılda görevli olarak birer türbedarla muslukçunun bulunduğu bu türbe XVIII ve XIX. yüzyıllarda onarım gördü. Geleneğe göre türbeyi çevreleyen avlu içinde Osman Gazi'nin kardeşlerinden Saruyatu veya Savcı Bey'in babası Ertuğrul Gazi'nin yanında medfun olduğu söylenir. Hatta Osman Gazi vefat ettiğinde önce bu türbeye, sonra da Bursa'ya nakledildiği hâkim bir görüş olarak ileri sürülür. Bugün türbenin önünde tarih boyunca kurulan on altı büyük Türk devletinin ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ku-

rucularının büstleri yer almaktadır. Ayrıca Söğüt'ün güneybatısında çevreye hâkim bir tepede Ertuğrul Gazi adıyla bir mescid vardır. Ertuğrul Gazi'nin vefatından sonra inşa edildiği anlaşılan bu mescidin XIX. yüzyıl sonlarında yeniden yapıldığı bilinmektedir (bk. ERTUĞRUL GAZİ CAMİİ ve TÜRBESİ). Bu eserlerden başka Söğüt'ün merkezinde Çelebi Mehmed adıyla bilinen bir cami yer alır. Bu caminin masraflarının Orhan Gazi vakfınca karşılanmasından dolayı esasında Orhan Gazi'ye ait olduğu ve Çelebi Mehmed tarafından yeniden inşa edilmesi sebebiyle onun adını taşıdığı ileri sürülür (bk. ÇELEBİ SULTAN MEHMED CAMİİ).

Osmanlılar'ın kuruluş döneminden sonra imara ve kültürel faaliyetlere pek sahne olmayan ve uzun süre gözlerden uzak kalan Söğüt'ün, XIX. yüzyıl sonlarında II. Abdülhamid'in imparatorluğu ayakta tutabilmek için pratiğe dayalı çok yönlü siyaseti çerçevesinde Osmanlı Devleti'nin kuruluş noktası olarak yeniden yorumlanmaya ve ön plana çıkarılmaya başlandığı görülmektedir. II. Abdülhamid döneminde iki önemli tarihî eser inşa edilmiştir. Bunlardan biri 1889'da yaptırılan Hamidiye Camii, diğeri 1901'de inşa edilen idâdîdir. İdâdînin yanında 1919 yılında yapılan bir de yetimhane mevcuttur. Bundan başka kasabada Çelebi Mehmed Camii'nin önündeki küçük meydanda Kaymakam Said Bey tarafından inşa ettirilen bir de çeşme vardır. Bu eserlerin dışında XIX. yüzyıl sonlarında Söğüt'te eğitim ve öğretim alanında iki kütüphane, iki medrese, bir rüşdiye ve ibtidâî mektebin olduğu dikkati çekmektedir.

Ertuğrul Gazi Türbesi'nin Söğüt'te olmasından dolayı Ertuğrul Gazi'ye mensup olduklarına inanılan Poyrazlı, Tolazlı, Özbek-

Söğüt Hamidiye Camii – Bilecik



Kaymakam Said Bey tarafından yaptırılan çeşme



li, Sazlı, Akçini (Akçainli), Hacı Halil obası, Veliler, Karabağlı, Softalı ve Akçakoyunlu adlarıyla bilinen yörük gruplarının zamanla burasını bir ziyaret ve tören yeri haline getirdikleri, ancak 1863'te Ahmed Vefik Efendi'nin (Paşa) Anadolu'nun sağ kol müfettişliği döneminde bunlar iskân edildikten sonra yavaş yavaş bu geleneği unutmaya başladıkları, II. Abdülhamid döneminde ise zayıflayan aidiyet bağının tekrar kuvvetlendirilmesi düşüncesiyle bunun yeniden canlandırıldığı bilinmektedir. Bu geleneksel ziyaret ve törenler çerçevesinde yörük beyleri erkek evlâtları dünyaya geldiğinde, çocuklarını Ertuğrul Gazi Türbesi'ne götürüp kurban keserek isim veriler, yılda iki defa 300 atlı ile türbeyi ziyarette gelerek üç dört gün kalırlar, yine kurban keserler ve cirit oynarlardı. Ziyaret ve törenlerde geleneksel kıyafet olarak başlarına keçe külah giyerler ve ihtiyarları külahın etrafına ağabani denen sarık, gençleri ise kırmızı Trablus sarık sararlardı (BA, Yıldız, ts., Kısım nr. 18, Evrak, nr. 553/368, Zarf nr. 93, Karton nr. 36). Bugün yörük bayramı kapsamında yapılan bu törenler dolayısıyla kendilerini Ertuğrul Gazi'ye nisbet eden Karakeçili aşireti mensupları her yıl eylül ayının ikinci haftasının cumartesi ve pazar günleri Söğüt'e gelmekte ve mahallî kıyafetleriyle törenlerini icra etmektedir. Bu gelenek her yıl düzenlenen resmî bir organizasyona dönüşmüş bulunmaktadır.

1927'de 2446 kişilik nüfusuyla geçirdiği işgal yıllarının izini taşıyan Söğüt ancak 1975 sayımında 5000 nüfusu aşabildi (5329 nüfus). 1980'li yıllardan sonra ciddi bir gelişme gösterdi, bazı yeni sanayi tesisleri kuruldu. 1990'da nüfusu 10.000'e yaklaştı (9470), 2000 sayımında 10.000'i (12.644 nüfus) ve 2007 sayımında 15.000'i (15.761) geçti. Önceleri pamuk üretimi ve ipek dokumacılığı ön planda iken bugün seramik ve mermercilik başlıca endüstri alanını oluşturur. Günümüzde Söğüt'te beş

mahalle bulunmaktadır (Orta, Kayhan, Cumhuriyet, Balaban, Türkmenbaşı).

#### BİBLİYOGRAFYA :

166 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri: 937-1530 (nşr. BA Dairesi), Ankara 1995, s. 55-59, 202; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (Dağlı), III, 10; Cuinet, IV, 176-179; *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri* (haz. Ömer Lütfi Barkan – Enver Meriçli), Ankara 1988, s. 267-291; İbrahim Hakkı Konyalı, *Söğüt'de Ertuğrul Gazi Türbesi ve İhtifali*, İstanbul 1959; Taylan Akkayan – Mehmet H. Aydın, *Ertuğrul Gazi'den Bugüne Söğüt*, İstanbul 1983; Sait Öztürk, "Ondokuzuncu Yüzyılda Söğüt Kazası'nın Sosyal ve Ekonomik Özellikleri", *Söğüt: VIII. Osmanlı Sempozyumu*, İstanbul 1995, s. 51-64; I. Beldiceanu-Steinherr, "Bitinya'da Gayrimüslim Nüfus (14. Yüzyılın İkinci Yarısı – 15. Yüzyılın İlk Yarısı)", *Osmanlı Beyliği: 1300-1389* (trc. Gül Çağalı Güven v.dğr.), İstanbul 1997, s. 10-13; R. P. Lindner, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar* (trc. Müfit Günay), İstanbul 2000, s. 52-53; Filiz Yenişehirlioğlu, "Söğüt: Osmanlı Beyliği'nin Kuruluşu ve Tarihi Coğrafyanın Çevre Düzenlemesi", *Tarih Yazımında Yeni Yaklaşımlar, Küreselleşme ve Yerelleşme*, İstanbul 2000, s. 92-112; Refet Yınanç, "XVI. Yüzyılda Söğüt ve Köyleri", *TDA*, sy. 34 (1985), s. 65-73; *Kâmûsü'l-a'lâm*, IV, 2587-2588; Besim Darkot, "Söğüt", *İA*, X, 761-763; J. H. Kramers, "Söğüt", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 706.



İLAN ŞAHİN

#### SÖKMEN, Tayfur

(1892-1980)

Hatay Cumhuriyeti'nin ilk ve tek cumhurbaşkanı.

Tam adı Tayfur Ata'dır. Antep'te doğdu; çocukluk ve gençlik yılları Hatay'ın Kırıkhan ilçesi Alaybeyli köyünün yanında Bâyezîd-i Bistâmî Ziyareti'ndeki konakta geçti. İlk mektebi ve rüşdiyeyi burada okudu; İ. Hakkı Konyalı'dan özel dersler aldı. 1915-1916 yıllarında ordu emrine girerek Kırıkhan-Hassa arasında askerî sevkîyat ve top nakli için yapılmakta olan yolda görev aldı. Daha sonra Halep'te ordu kumandanı Nihad Paşa'nın maiyetinde istihbarat görevlisi olarak çalıştı. Savaşın Osmanlı Devleti'nin yenilgisiyle sonuçlanması üzerine buradan ayrıldı. 14 Kasım 1918 tarihinde İskenderun Limanı'na asker çıkarıp Aralık 1918'de Türk bölgeleri olan Antakya, İskenderun, Belen, Reyhaniye, Ordu ve Bayır-Bucak bölgelerini işgal eden Fransızlar'a karşı direniş hareketinin örgütlenmesine ön ayak oldu.

Son Osmanlı Mebusan Meclisi'nin 28 Ocak 1920'de yaptığı gizli oturumda Mîsâk-ı Millî'yi kabul etmesi üzerine 31 Mayıs'ta Mustafa Kemal Paşa'ya bir telgraf çeken Tayfur Bey, Antakya, İskenderun ve

yöresinin Mısâk-ı Millî'ye dahil olup olmadığını sordu. Paşadan dahil olduğu cevabını alınca Maraş'ta kolordu kumandanı Selâhaddin Âdil Paşa ile görüşerek yardım vaadi aldı ve Reyhaniye'ye dönüp Reyhaniye Kuvâ-yi Milliye Çetesi'ni kurdu (Eylül 1920). Eylül 1921 tarihinde bir heyetle Ankara'ya giderek Mustafa Kemal ve Fevzi (Çakmak) paşalarla görüştü ve onlardan yardım sözü aldı. Reyhaniye'ye döndüğünde Mürselzâde Hakkı Bey'in kızı Medine Hanım'la evlendi. 20 Ekim 1921'de Türkiye ile Fransa arasında imzalanan Ankara İtilâfnâmesi Antakya, İskenderun ve yöresini (İskenderun sancağı) Türkiye dışında bıraktı, ancak burada özerk ve Türkler'e ayrıcalık tanıyan bir idare kurulmasını öngördü. Tayfur Bey bu dönemde Hilâl-i Ahmer'in (Kızılay) Reyhaniye Komitesi'ni kurdu, fakat kendisi komitede yer almadı. Fransızlar'ın bölgede itilâfnâme hükümlerini yerine getirmemeleri ve idareyi sertleştirmeleri üzerine Tayfur Bey mücadeleyi örgütlemeyi hızlandırdı ve çok geçmeden arkadaşlarıyla birlikte Reyhaniye'yi terk edip Türkiye'ye geçmek zorunda kaldı. Gıyabında ölüm cezasına çarptırıldı. 1922 yılı ortalarında Adana'ya taşındı ve burada Antakya, İskenderun ve Havalisi Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'ni kurarak mücadelesini sürdürdü. Bu yoğun faaliyetleri yüzünden sağlığı bozuldu. Kasım 1924'te tedavi için Viyana'ya gitti. 1926'da Türkiye'ye döndü. Hariciye Vekâleti'nin girişimiyle Fransa'dan İskenderun sancağına giriş izni alan Tayfur Bey gördüğü baskı yüzünden 1927'den sonra Gaziantep, Adana ve İstanbul'da yaşamak zorunda kaldı. 1935'te Antalya bağımsız milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdi. Mazbatasını aldıktan sonra Dolmabahçe Sarayı'na gidip Atatürk'e şükran ve tâzimlerini arzetti. Atatürk Tayfur Bey'e "Sökmen" soynadını verdi.

9 Eylül 1936'da Fransa ile Suriye arasında manda idaresine son vermeyi ve iki taraf arasında ittifak kurmayı amaçlayan bir anlaşma imzalandı. Bununla Ankara İtilâfnâmesi hükümleri hiçe sayılarak İskenderun sancağı Suriye'nin bir vilâyeti haline getirilmek isteniyordu. Adı geçen anlaşmada Antakya-İskenderun'la ilgili olarak, "Bu çevredeki muhtar idare, Suriye hükümetinin kurulmasından sonra Fransız mandasındaki aynı hukuk ve yetkilerle bağımsız Suriye'ye geçecektir" ifadesi yer alıyordu. Bu düşüncenin uygulamaya konulmasıyla İskenderun sancağı orada yaşayan Türkler'in haklarını garanti altına alan özel hukukî statüsünü kaybedecek,



Tayfur Sökmen

dolayısıyla Türkiye'nin söz hakkı da kalmayacaktı.

1 Kasım 1936'da Atatürk meclisi açış konuşmasında Sancak (İskenderun) konusunun Türkiye için önemini vurguladı. 2 Kasım'da Tayfur Sökmen'le görüşen Atatürk, davaya resmen el koyduğunu ve Antakya-İskenderun yöresine Hatay adını verdiğini söyleyerek teşkilatlanma konusunda tâlimat verdi. Ocak 1937'de varılan anlaşmaya göre Sancak iç işlerinde bağımsız, fakat dış işlerinde bazı şartlarda Suriye'ye bağımlı "ayrı bir varlık" olacaktı. 29 Mayıs 1937'de Milletler Cemiyeti, Hatay için ayrı bir statü ve anayasa kabul etti. Yapılan seçimlerde Fransızlar, Türkler aleyhinde propaganda yaptılar. Türkiye bu duruma sert tepki gösterdi. Nihayet Hatay sorununun Türkiye ile Fransa arasında yapılacak görüşmelerle çözülmesine karar verildi.

Fransa, Avrupa'da giderek tehlikeli bir hal alan konjonktürü dikkate alarak Hatay konusunda uyuşmazlığa son vermek amacıyla Türkiye ile ikili görüşmelere razı oldu. Haziran 1938'de Antakya'da başlayan görüşmeler sonucunda 3 Temmuz 1938'de Türk-Fransız Askerî Antlaşması, 4 Temmuz'da da Türk-Fransız Dostluk Antlaşması imzalandı, seçimler tamamlandı. Nihayet 2 Eylül 1938'de Hatay Meclisi açıldı ve Hatay Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilân edildi. Tayfur Sökmen cumhurbaşkanlığına seçildi. Hatay Devleti Meclisi 23 Haziran 1939'da Türkiye'ye ilhak kararı aldı ve Hatay Devleti'ne son verdi. Cumhurbaşkanlığı görevi sona eren Tayfur Sökmen 1950'ye kadar Antalya, 1950-1954'te Hatay milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yer aldı. 7 Haziran 1968'de kontenjan senatörlüğüne seçildi. Bu görevi 2 Haziran 1974 tarihine kadar devam etti, ardından siyasi hayatı sona erdi. 3 Mart 1980'de vefat etti ve İstanbul'da Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi. *Hatay'ın Kurtuluşu İçin Harcanan Çabalar* adlı bir kitabı vardır (Ankara 1978).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Hamdi Selçuk, *Bütün Yönleriyle Hatay'ın O Günleri*, İstanbul 1972, tür.yer.; Mehmet Tekin, *Hatay Basın Tarihi*, Antakya 1985, tür.yer.; a.mlf., *Hatay Devlet Reisi Tayfur Sökmen*, Antakya 2002.

ŞERAFETTİN CAN ERDEM

#### SÖKMEN b. ARTUK

(ö. 498/1104)

Artuklular'ın  
Hısnıkeyfâ kolunun kurucusu  
(1102-1104).

Artuklu Beyliği'nin atası Artuk b. Eksük'ün oğludur. Artuk Bey'in Kudüs Selçuklu valisi iken ölümü üzerine (484/1091) Suriye ve Filistin Selçuklu Devleti Hükümdarı Tutuş onun yerine iki oğlu Sökmen ile Necmeddin İlgazi'yi tayin etti. Sökmen ve İlgazi, Suriye ve el-Cezîre'de meydana gelen siyasi ve askerî olaylar sebebiyle devamlı olarak Kudüs'te kalamadıklarından şehri nâibleri vasıtasıyla idare ettiler.

Tutuş'un ölümünün (488/1095) ardından yerine geçen oğlu Rıdvân, daha önce babasının hâkimiyetinde olan Diyarbakir bölgesini ele geçirmek için yola çıkıp Tutuş'un 486'da (1093) Sökmen'e iktâ etmiş olduğu Suruç'a (Serûç) yönelince Sökmen ondan önce şehre gidip savunma önlemleri aldı. Bunun üzerine Rıdvân Halep'e döndü ve bu defa Dimaşk'ta kendisinden ayrı bir Selçuklu Melikliği kuran kardeşi Dukak'a karşı savaş hazırlıklarına başladı. Bu sırada Suruç'ta bulunan ve kalabalık bir Türkmen kuvvetine sahip olan Sökmen'i kendisine yardım için Halep'e davet etti. Sökmen de emrindeki kuvvetlerle Fırat'ı geçtikten sonra yolda rastladığı Rakka Emiri Yüsun b. Abak'la beraber Halep'e yöneldi. Sökmen ve Yüsun'un kendisine saldıracakları endişesine kapılan Rıdvân onları Mercidâbık yakınlarında karşıladı. Sökmen, Rıdvân'la savaşmak niyetinde olan Yüsun'tan ayrılıp Rıdvân'la birlikte Halep'e geldi. Rıdvân gösterdiği bu sadakatten dolayı Maarretünnu'mân'ı Sökmen'e verdi. Dukak'a karşı Dimaşk'a saldırıya geçen Rıdvân'ın yanında yer alan Sökmen, bu sırada kardeşi İlgazi'nin Dukak tarafından hapsedildiğini öğrenince Kudüs'e giderek kardeşinin nâiblerini bertaraf edip şehrin yönetimine tek başına hâkim oldu (489/1096). Suriye ve Filistin Selçuklu Devleti'nin Halep ve Dimaşk merkez olmak üzere ikiye ayrılmasıyla zayıf duruma düşmesini fırsat bilen Mısır Fâtîmî Halifesi Müsta'îl-Billâh, Efdal b. Bedr el-Cemâli kumandasında bir ordu göndererek Kudüs'ü işgal



etti (Şâban 491 / Temmuz 1098). Sökmen, daha sonra buraya geldiği anlaşılan kardeşi İlgazi ve bütün Artuklu ailesi mensuplarıyla beraber Kudüs'ten ayrılıp Halep'e Melik Rıdvân'ın yanına gitti (Muharrem 490 / Aralık 1096 – Ocak 1097). Bu sırada Dukak Halep çevresini yağmalamaya başlayınca Rıdvân, Sökmen ve diğer müttetikleriyle birlikte kardeşinin üzerine yürüdü. Sökmen, Kuvayk çayı kıyısında yapılan savaşta (5 Rebûlâhir 490 / 22 Mart 1097) büyük cesaret ve kahramanlık gösterdi (İbnü'l-Adîm, II, 126). Aynı yıl Müsta'fî-Billâh Rıdvân'a haber gönderip Fâtîmîler adına hutbe okutursa Dukak'a karşı kendisini destekleyeceğini bildirdi. Rıdvân'ın bu teklifi kabul edip Fâtîmîler adına hutbe okutması Sünnî İslâm dünyasında büyük tepkiyle karşılandı. Bu uygulamaya karşı çıkan emirlerin başında yer alan Sökmen hutbenin tekrar Abbâsîler adına okunmasında önemli rol oynadı.

Haçlılar'ın Antakya yönüne harekete geçmeleri üzerine Vali Yağısyan, başta Büyük Selçuklu Sultanı Berkyaruk olmak üzere Musul Selçuklu Valisi Kürboğa, Dımaşk ve Halep Selçuklu melikleri Dukak ve Rıdvân, Humus Emîri Cenâhüddeve Hüseyin, Sincar Emîri Arslantaş ve Suruç Emîri Sökmen'e haber göndererek Antakya'ya yardıma gelmelerini istedi. Adı geçen emirler arasında yapılan toplantıda Sökmen, önce Diyarbekir bölgesine gidilip burayı hâkimiyet altına aldıktan sonra buradan sağlanacak kuvvetlerle Haçlılar'a karşı savaşılmasını teklif etti. Teklifinin kabul edilmesine kızan Sökmen, Rıdvân'ın safından ayrılıp Dukak'ın tarafına geçti. Haçlılar'ın Antakya'yı işgali üzerine (491/1098) Selçuklu ordusu Musul Valisi Kürboğa kumandasında harekete geçti. Bu orduya diğer emir ve meliklerle birlikte Sökmen de katıldı. Kürboğa'nın isabetsiz kararları yüzünden beraberinde bulunan emirler Selçuklu ordusundan ayrılırken Sökmen de bir süre daha savaştıktan sonra çekilmek zorunda kaldı.

Sökmen, yönetimini yeğeni Belek b. Behrâm'a bıraktığı Suruç'un Urfa kontu I. Baudouin tarafından işgal edilmesi yüzünden (Temmuz-Ağustos 1098) şehri geri almak için harekete geçti. Şehrin senyörü Foulque de Chartres ve yeni Urfa kontu II. Baudouin beraberlerindeki Ermeni askerleriyle birlikte Suruç'u savunmaya başladılar. Yapılan şiddetli savaş sonunda Haçlı ve Ermeni kuvvetleri ağır bir yenilgiye uğratıldı. Ölümler arasında Foulque de Chartres de bulunuyordu. II. Baudouin güçlkle Urfa'ya kaçtı (Rebûlevvel 494 / Ocak 1101).

Hayatlarından endişeye kapılan hıristiyan halkı, Latin Piskoposu Benedict ile birlikte iç kaleye çekilerek Sökmen'in kuvvetlerine karşı direnişi sürdürdüler. Bunun üzerine Sökmen iç kaleyi kuşatıp şiddetle sıkıştırmaya başladı. Öte yandan Urfa'ya kaçmış olan II. Baudouin, Antakya'ya giderek oradan sağladığı yeni kuvvetlerle Suruç'a yönelip savaşa katılınca Sökmen iç kaleyi kuşatmaktan vazgeçip II. Baudouin ile savaşa girişti. Urfa kontunun Suruç'a gelip savaştığını haber alan iç kaledeki halk aşağı inip Türk kuvvetleriyle yeniden savaşa başladı. Sökmen düşman kuvvetlerini bozguna uğratmak üzereyken bir bölüm Türkmen'in kendisinden ayrılıp savaş meydanını terketmesi yüzünden Suruç'tan çekilmek zorunda kaldı. Böylece Suruç yeniden Haçlılar'ın işgaline uğramış oldu.

Musul Selçuklu Valisi Kürboğa, İmâdüddin Zengî b. Aksungur ile birlikte İnalöğulları'nın elinde bulunan Âmid'i kuşatmaya başlayınca (494/1101) şehrin emîri İbrâhim b. İnal bu sırada Suruç'u terketmiş bulunan Sökmen'den yardım istedi. Sökmen yeğeni Yâkütî ile birlikte İbrâhim'in yardımına gitti. Çarpışmalar sırasında Yâkütî, Kürboğa kuvvetleri tarafından esir alındı ve Mardin Kalesi'ne hapsedildi. Kürboğa, savaşı kazanmasına rağmen sağlam surlara sahip olan Âmid'i ele geçiremeyeceğini anlayıp buradan ayrıldı.

Bu olayın ardından Cezîre-i İbn Ömer hâkimi Çökürmüş'ün saldırısına uğrayan Musul hâkimi Türkmen Mûsâ, Diyarbekir bölgesinde bulunan Sökmen'e haber gönderip kendisine hâkimiyetinde bulunan Hisnikeyfâ (Hasankeyf) ile birlikte 10.000 dinar vereceğini, buna karşılık Musul'a yardımına gelmesini bildirdi. Sökmen'in Türkmen Mûsâ'nın yardımına gittiğini öğrenen Çökürmüş hemen kuşatmayı kaldırıp Musul'dan ayrıldı. Türkmen Mûsâ, Sökmen'i karşılamaya giderken bir suikast sonucu öldürüldü. Sökmen, Mûsâ'nın kendisine veremeyi vaad ettiği Hisnikeyfâ kalesini Mûsâ'nın buradaki nâiblerinden teslim aldı (495/1102). Böylece Hisnikeyfâ'ya hâkim olan Sökmen burada ilk Artuklu Beyliği'ni kurdu.

Necmeddin İlgazi, Büyük Selçuklu Devleti tahtında hak iddia eden Melik Muhammed Tapar'ın Bağdat şahnesi idi. Selçuklu Sultanı Berkyaruk'un Gümüştegin el-Kaysarı'yı Bağdat şahneliğine tayin etmesi üzerine İlgazi bu sırada Hisnikeyfâ'da bulunan Sökmen'e haber gönderip yardım istedi. Bağdat'a hareket eden Sökmen, yo- lu üzerinde bulunan Tikrit'i işgal ettikten

sonra Bağdat yakınlarındaki Remle'de karargâh kurdu. Kendisine katılan İlgazi ve Hille Emîri Seyfûddeve Sadaka ile birlikte Bağdat civarında bulunan Düceyl ırmağı yöresindeki bütün köyleri yağmaladı. Çevrede şiddetli bir yivecek sıkıntısının başlaması ve halkın güç duruma düşmesi üzerine Halife Müstazhir-Billâh şahne Gümüştegin'i Bağdat'tan uzaklaştırdı ve İlgazi şahnelik görevine iade edildi.

Sökmen, yeğeni Ali'nin Mardin'i Çökürmüş'e teslim etmek istediğini öğrenince Mardin'e yürüyüp şehri onun elinden aldı. Buna karşılık kendisine Cebelcûr'u (Çapakçur) verdi (496/1103). Aynı yıl yeğeni Yâkütî'nin öldürülmesinden sonra Re'sül'ayn da Sökmen'in hâkimiyetine girdi. Böylece Sökmen askerî ve iktisadî açıdan Diyarbekir bölgesinin Hisnikeyfâ ve Mardin gibi iki büyük merkezini egemenliği altına almış oldu. Ancak Diyarbekir bölgesi sadece iki yıl (1102-1104) Sökmen'in idaresinde kaldı. Onun 498'de (1104) ölümüyle beylik Mardin ve Hisnikeyfâ Artukluları olmak üzere iki kola ayrıldı.

Urfa Kontu II. Baudouin ve kardeşi Joscelin'in çok sayıda Türkmen'in bulunduğu Diyarbekir bölgesiyle Suriye'nin bağlantısını kesmek amacıyla iç karışıklıkların hüküm sürdüğü Harran'ı kuşattıklarını haber alan Sökmen, Çökürmüş'le aralarındaki düşmanlığı bir tarafa bırakarak harekete geçti ve 10.000 kişilik bir kuvvetle Re'sül'ayn'a geldi. Sökmen ile Çökürmüş, 9 Şâban 497'de (7 Mayıs 1104) II. Baudouin ve Joscelin'in kuvvetleriyle savaşa tutuştular. Sökmen ve Çökürmüş, Haçlılar'ı Belih çayı yöresinde pusuya düşürüp büyük bir kısmını kılıçtan geçirdiler. II. Baudouin ve Tel Bâşir Senyörü Joscelin de Courtenay esir alınarak Sökmen'in çadırına götürüldü. Antakya Prinkepsi Bohemund ve Tankred âni bir saldırıya geçmek üzere bir tepenin arkasında bekliyorlardı. Haçlı ordusunun bozguna uğradığını görünce geceleyin gizlice kaçmak zorunda kaldılar. Böylece Haçlılar'a ilk büyük darbeyi vuran Sökmen düşmanları bir süre takip edip geri döndü. Haçlı Kontu II. Baudouin'in Çökürmüş'ün adamları tarafından fide amacıyla kaçırıldığını gören askerlerinin öfkelerini de, "Müslümanların bu gazâdan duydukları sevinç bizim aramızdaki karışıklıktan dolayı kedere dönmecin" diyerek yatıştırdı. Daha sonra esir alınan veya öldürülen Frank askerlerinin elbiselerini askerlerine giydirerek başta Şabahtan (Şeyhan) bölgesindeki bazı kaleler olmak üzere civardaki birçok Haçlı kalesini kolayca ele geçirdi. Ardından Hisnikey-

fâ'ya dönen Sökmen'in yiğitliği ve savaş kabiliyeti bütün İslâm dünyasına yayıldı.

498 (1104) yılında Haçlı saldırıları karşısında çok güç duruma düşen Trablusşam Emîri Fahrülmülk İbn Ammâr, Sökmen'i yardımına çağırdı ve kendisine istediği kadar para ve asker vereceğini bildirdi. Sökmen, Trablusşam'a sefer hazırlıklarına başladığı sırada Dimaşk Emîri Tuğtegin, Sökmen'e bir mektup göndererek ölmek üzere olduğunu, ölümünden sonra Dimaşk'ı koruyacak bir kimsenin bulunmadığını, Haçlılar'ın şehri kolayca işgal edebileceklerini bildirdi ve Dimaşk'a hâkim olmasını vasiyet etti. Sökmen de Dimaşk'ın korunmasının İslâm âlemi için daha önemli olduğunu düşünüp Dimaşk'a hareket etti. Bu arada Tuğtegin'in vasiyetini ve Sökmen'in şehri teslim almak için gelmekte olduğunu öğrenen maiyeti endişeye kapılıp Tuğtegin'e bu teklifin isabetli olmadığını söylediler ve Sökmen'i şehre sokmamak için bazı tedbirler aldılar. Dimaşk yakınlarındaki Karyeteyn'e gelmiş olan Sökmen difteri hastalığına yakalandı. Durumunun ağırlaştığını gören yakın adamları Hisnikeyfâ'ya geri dönmesi tavsiyesinde bulundularsa da o kabul etmedi. Bir süre sonra hastalığı daha da arttı, 1 Safer 498'de (23 Ekim 1104) Karyeteyn'de öldü ve Hisnikeyfâ'ya götürülüp orada defnedildi (İbnü'l-Kalânîsî, s. 147; İbnü'l-Esir, X, 390). Hisnikeyfâ'da ilk Artuklu Beyliği'ni kuran Muînüdevle Sökmen çok zeki, kabiliyetli, ileri görüşlü, iyilik yapmayı seven, dindar bir Türkmen beyi idi. Babası Artuk Bey gibi savaş yöntem ve tekniğini iyi biliyordu. İslâm topraklarında devamlı olarak ilerleyen ve hâkimiyet sahalarını genişleten Haçlılar'a karşı kazandığı Belih çayı zaferiyle müslümanların Haçlılar karşısındaki gerileyişini durdurmayı ilk defa o başarmış, böylece İslâm âleminde Haçlılar'a karşı direnme, savunma ve hücum enerjisinin doğmasına sebep olmuştur. Ölümünden sonra Hisnikeyfâ ve Mardin'de oğlu İbrâhim hüküm sürmüştür.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (Amedroz), s. 32, 132, 133, 135, 138, 143, 147; İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu Meyyâfârikin ve Âmid* (nşr. Bedevî Abdüllatif Avad), Kahire 1959, s. 269, 271, 272-274, 277, 279, 283; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 390; ayrıca bk. İndeks; a.m.f., *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevşil* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, s. 30; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, II, 123, 124, 125, 126, 127, 129; İbn Müeyesser, *Ahbâru Mişr* (nşr. H. Massé), Kahire 1919, II, 37, 38; Bedreddin el-Aynî, *İkdu'l-cümân*, TSMK, III, Ahmed, nr. 2911/a 12, III, vr. 211<sup>a-b</sup>, 213<sup>a</sup>, 221<sup>b</sup>, 223<sup>a</sup>, 225<sup>b</sup>, 231<sup>a</sup>; *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*

(952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 234, 251; *el-Hurûbü's-Salibiyye fi âşâri's-Süryâniyye* (trc. İshak Ermele es-Süryânî), Beyrut 1929, s. 36, 37; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973, s. 139-145; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II, 30, 33, 34, 36, 52, 89, 91; İmâdüddin Halîl, *el-İmâratü'l-Artukîyye fi'l-Cezîre ve's-Şâm*, Beyrut 1400/1980, s. 65-92; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1098'den 1118'e Kadar*, Ankara 1990, I, 47, 50, 77-80, 86, 90, 92, 93, 95-96, 98-102, 112-115; Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçuklular Tarihi*, Ankara 2000, s. 163-164, 166-169, 171-172, 175-176, 183-184, 188, 197, 245-249; a.m.f., "Artukoğlu Sökmen'in Siyasî Faaliyetleri", *TTK Belleteri*, XXVI/103 (1962), s. 501-520; a.m.f., "Sökmen", *İA*, X, 463-466.



ALİ SEVİM

## SÖKMENLİLER

(bk. AHLATŞAHLAR).

## SÖMÜRGEÇİLİK

"Bir devletin kendi sınırları dışında kalan genelde deniz aşırı toprakları askerî müdahale başta olmak üzere çeşitli yollarla ele geçirmesi ve orada hâkimiyet kurup yerli toplumlar üzerinde siyasî, iktisadî ve kültürel alanlarda üstünlük sağlayarak bunların her türlü imkânlarını kendi menfaati için yağmalaması" şeklinde tarif edilebilen sömürgeçilik, Antikçağ'dan modern zamanlara kadar gelen bir süreç içinde farklı şekillerde uygulanmış ve uluslararası ilişkilerin en kapsamlı anlaşmazlık ve çatışma konularından biri haline dönüşerek insanlık tarihini utanç verici sayfalarla doldurmuştur. Tarzını ve görüntüsünü değiştirmiş olmakla birlikte günümüzde de devam eden sömürgeçiliğin bütün yönleriyle sistemli bir şekilde uygulanması XVI. yüzyılın başlarına rastlamaktadır.

Antikçağ'dan itibaren kendi bölgelerinde güçlenen pek çok devlet, hâkimiyet alanları dışındaki yerlere vatandaşlarından oluşturdukları küçük toplulukları gönüllü veya zorunlu olarak yerleştirmiştir. Başlangıçta bu yerleşmelere işaret etmek üzere Latince **colonus** ve **colonia** kelimeleri ortaya çıkmıştır. Bunlardan colonia (bir yere göçüp yerleşme) Roma İmparatorluğu döneminden itibaren "sömürge" anlamında kullanılmış ve daha sonra bundan **coloniser** (sömürgeleştirmek) ve **colonisation** (sömürgeleştirme) gibi kelimeler türetilmiştir. Özellikle modern dönemde sömürgeleştirmeye ve sömürgeçiliğe Arapça'da **isti'mâr**, sömürgeleştirilen yere **müs-**

**ta'mere**, Türkçe'de ise **müstemleke** denilmiş ve sömürmek fiilinden sömürge ve sömürgeçilik kelimeleri türetilmiştir.

XIX. yüzyılın ortalarında giderek yaygınlaşan ve XX. yüzyılın başında yeryüzünün birkaç ülkesi hariç tamamını işgal ederek sömürgeleştiren Avrupalı büyük güçler, tarihte en fazla Roma dönemindeki sömürgeci teşkilatlanma ve askerî güç kullanımını usulünden etkilenmiştir. Romalılar da modern Avrupa sömürgeçiliğinde olduğu gibi yerlilerin imkânlarına el koymakla yetinmeyip onlara köle muamelesi yapmıştır. Milâttan sonra V. yüzyılın ikinci yarısında Batı Roma'nın özellikle Kuzey Afrika'daki sömürgelerinde Vandallar tarafından yenilgiye uğratılmasıyla birlikte büyük bir çöküntü yaşaması, böylece Eskiçağ'ın sona erip Ortaçağ'ın başlamasıyla birlikte Akdeniz havzasında Bizans hâkimiyeti üstünlük kazanmış, Roma döneminin benzeri olan uygulamalar bu dönemde de devam etmiştir.

Yeni bir çağın başlamasıyla oluşan dönüşüm, İslâmîyet'in Arap yarımadası sınırlarını aşarak Asya, Afrika ve İber yarımadasından Avrupa'nın batı bölgelerine kadar yapılan fetih hareketleriyle hız kazanmıştır. Bu yayılma yeryüzünün en uzun ömürlü imparatorluğu olarak kabul edilen Roma hâkimiyetine göre çok ciddi farklılık arz etmekteydi. Çünkü ilk defa Medine'de şekillenen İslâm devletinden başlayarak Osmanlı Devleti'nin sona ermesine kadar Asya, Afrika ve Endülüs'te kurulan, sayıları 200'ü geçen müslümanların idaresindeki devlet yapılanmalarında Antikçağ, Ortaçağ, Yeniçağ ve özellikle modern çağdaki Avrupalılar'ın başlattığı sömürgeleştirme faaliyetlerinin temel gerekçeleri ne ve hedeflerine rastlanmamaktadır. Avrupa sömürgeçiliğinde öne çıkan şey gücünün oluşturduğu hukukun geçerli olması anlayışı İslâm idarelerinde bunun yanında hukuk gücünün de yer alması ilkesine dönüşmüş ve bu ikisinin birlikte yürütülmesiyle farklı bir adalet anlayışı ortaya çıkmıştır. İslâm fetihleri tek bir milletin yönetiminde devam etmeyerek Araplar'dan İranlılar'a, Türkler'e, Berberiler'e, zenci toplumlara, hatta Güney Asya toplumlarına kadar yaygınlık kazanmış ve fetih edilen ülkelerin insanları kısa zamanda fatihler arasında yer almıştır.

İslâmîyet'in hızlı yayılışı karşısında hıristiyan dünyası özellikle Avrupa kıtasının içine kapanmak zorunda kaldı ve Akdeniz havzasıyla irtibatını müslümanlarla iş birliğine dayalı olarak yürütebildi. Bu durum-

dan büyük rahatsızlık duyan papalık Avrupa'daki iktidarları devamlı şekilde tahrik ederek bir taraftan İber yarımadasındaki Endülüs'ü müslüman hâkimiyetinden kurtarmaya gayret etmekte ve daha önemlisi Kudüs'ün de içinde bulunduğu Ortadoğu, Mısır, Kuzey Afrika ve Anadolu'daki İslâmî idareleri ortadan kaldırmak için her yolu denemekteydi. Nihayet dünya tarihinin en önemli olaylarından biri olarak kabul edilen Haçlı seferleriyle birlikte doğrudan müslümanların yaşadığı ülkeler hedef alındı, böylece buraları eskiden olduğu gibi yeniden sömürgeleştirme mücadelesi başlatıldı. XI. yüzyılın sonlarından XV. yüzyılın sonunda Endülüs'teki son müslüman hânedanı olan Nasrîler'in yıkılışına kadar uzanan üç asırda İslâm devletleriyle papalık merkezli hıristiyan güçler arasında büyük savaşlar cereyan etti. Bu anlamda Papa II. Urban'ın çağrısıyla başlatılan Haçlı seferlerinden ilki 1099 yılında Kudüs'ün ele geçirilmesiyle sonuçlandı. Bu seferlerin başarılı olduğu dönemlerde hıristiyan güçleri Güneydoğu Anadolu'dan Suriye ve Lübnan dahil Filistin'e kadar yayılarak İslâm hâkimiyetindeki toprakların belli bir kısmını işgal ettiler.

IX. (XV.) yüzyılın sonlarında yoğunlaşan coğrafi keşifler neticesinde ele geçirilen yerler yüzünden birbirleriyle büyük bir rekabete girişen Portekiz ve İspanya arasında papanın da aracılığıyla Tordesillas Antlaşması imzalandı (7 Haziran 1494). Buna göre Batı Afrika açıklarındaki Yeşilburun adasının (Cabo Verde Island) 370 deniz mili batısından geçen bir meridyen çizildi ve Avrupa dışındaki kara parçalarından batı yarımkürede kalanlardan ele geçirilecek olanlar İspanya'ya, doğu yarımkürede kalanlar ise Portekiz'e ait olacaktı. Bu antlaşma modern sömürgeçilik yolundaki ilk uluslararası antlaşmadır. Böylece modern sömürgeçiliğin iki öncü ülkesi aralarındaki rekabete son verip yeni topraklar ele geçirmekte gecikmedi. İspanya, Kristof Kolumb kumandasında Yeni Dünya olarak adlandırılan Amerika kıtasını sömürgeleştirmeye girişirken Portekiz, Vasco da Gama öncülüğünde 1498 yılında Afrika'nın batı kıyılarını dolaşıp Ümitburnu'na ulaştı ve buradan Hindistan'a kadar uzanan bölgede geniş bir hâkimiyet alanı oluşturdu. Alman imparatorluk tacına da sahip olan İspanya Kralı Karlos (V. Karl), Akdeniz havzasını da idaresine almak istiyordu. Nitekim Fas'tan başlayarak 1510 yılına kadar geçen sürede bugünkü Libya'nın başşehri Trablusgarp dahil bölgedeki bütün mahallî müslüman idarelerine son verdi veya

kendisine tâbi kıldı, yerleşim yerlerinin tamamına yakını tahrip edildi. Benzeri istilâ ve yıkım hareketlerini Portekiz de 1505'te Mozambik'te başlattı. 1517 yılında Cidde önüne kadar ulaşan donanmasıyla Hint Okyanusu sahillerinde ve Kızıldeniz çevresinde müslümanların hâkimiyetinde bulunan kırk civarındaki şehir devletini yakıp yıktı ve müslüman ahalinin çoğunu katletti. Dönemin iki güçlü İslâm devletinden biri olan Memlûkler, Hint Okyanusu ve Kızıldeniz havzasında Portekizliler'e engel olamadılar ve yenik düştüler. Daha ziyade Avrupa'da hıristiyan güçleriyle mücadele eden Osmanlı Devleti, Afrikalı müslümanların yardım taleplerine cevap vererek 1516 yılından 1574 yılında Tunus'un kesin biçimde Osmanlı idaresine alındığı döneme kadar Kuzey Afrika bölgesini İspanyol istilâsından ve buna dayalı sömürgeleştirilme tehlikesinden kurtardı. Yine Cidde önüne gelen Portekiz donanması, 1517'de Kahire'deki Memlûk hâkimiyetine son veren Yavuz Sultan Selim'in gönderdiği bir donanmayla Kızıldeniz havzasından Hint Okyanusu'na püskürtüldü. Burada Pîrfî Reis'in kumandasında Hint Kaptanlığı adıyla bir deniz gücü kurularak Basra körfezi, Arap yarımadası ve Kenya'ya kadar uzanan Doğu Afrika sahillerindeki müslüman idareleri Portekiz istilâsından kurtararak uzun müddet sömürgeleştirilmeleri engellendi. XVI. yüzyılın başından itibaren yaşanan bu süreçte Osmanlı Devleti, Afrika kıtasının batı sahilleri hariç büyük bir kısmını, Arap yarımadasının Yemen dahil tamamına yakını sömürgeci girişimlere karşı muhafaza altına aldı ve bu durum XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etti. Bunun dışında Hindistan ve Açe dahil Endonezya'daki müslümanlara da yardım eli uzatılarak sömürgeci Portekiz ve Hollanda donanmalarının onlara daha fazla zarar vermelerinin önüne geçildi.

Amerika kıtası yerlilerinin yardımına koşacak herhangi bir devlet bulunmadığı için onların ülkeleri kısa zamanda istilâ edildi, toprakları ellerinden alındı, büyük bir çoğunluğu soy kırımı derecesinde katliama mâruz bırakıldı ve kültür varlıkları tamamen tahrip edildi. Yeni sömürgelerde büyük ölçüde yok edilen insan gücünün yerine geçmek üzere Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet ve nüfuz alanı dışında kalan Batı ve Güney Afrika sahillerinden XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam eden dört asırlık zaman içinde başta Portekizliler olmak üzere İspanyollar, Hollandalılar, Fransızlar, İngilizler ve diğer Avrupa devletleri ne mensup tüccarlar tarafından 100 mil-

yon civarında insan köleleştirilip götürüldü. Tarihte benzerine rastlanmayan şekilde yürütülen köle ticaretinde Afrika'nın hür insanları bir ticaret malı haline getirilerek kıtalar arası kurulan köle pazarlarında satıldı.

Modern çağda Avrupalılar'ın başlattığı sömürgeleştirme faaliyetlerini haklı gösterme düşüncesi XIX. yüzyılda kuvvet kazandı ve II. Dünya Savaşı sonrasına kadar devam etti. Savaşın bitmesiyle birlikte sömürgeçilik farklı toplumların bir arada yaşamasına engel bir durum olarak görülmeye başlandı. Öte yandan sömürgelerde bağımsızlık mücadeleleri yaygınlaştı. Bu mücadeleler sonunda bazı ülkeler bağımsızlıklarına kavuşmalarına rağmen ekonomik anlamda eski sömürgeci devletlerin denetimi altında tutuldu. Sömürgeçiliğin Avrupa toplumlarınca benimsenmesinde veya sömürgeleştirme adına yapılanların insan haklarını ihlâl ettiği ileri sürülerek karşı çıkılmasında din adamları, filozoflar, siyaset bilimciler ve devlet adamlarının önemli payı oldu. İspanyol asıllı ilâhiyatçı ve siyaset teorisyeni Francisco de Vitoria (ö. 1546), Avrupalılar'ın sömürgeleştirdikleri yerlerdeki toplumların hukukî ve ahlâkî hakları olduğunu savunanların başında gelmekteydi. F. de Vitoria, insanın temel haklarından olan hayat ve hürriyet hakkına saygı gösteren bir sömürgeçiliği ve hıristiyanlaştırma hareketini övmekteydi. Hollandalı hukukçu Hugo de Groot (ö. 1645), Avrupa'da mezhep kavgalarının ve sömürgeçilik rekabetinin en fazla yaşandığı dönemde özellikle sömürgelerde yerlilere karşı takınılan tavır karşısında her insanın sahip olması gereken tabii haklarını savunarak uluslararası hukuk alanının öncülerinden oldu.

Avrupa devletlerini sömürgeçiliğe sevkeden önemli etkenlerden biri ekonomik istismar yanında stratejik gerekçeler olup (monopolitik ticaret sistemi) birbirlerine rakip konumundaki ülkeler, ortaya yeni sömürgeçilerin çıkmasını engellemek ve ticareti başkalarını karıştırmadan anavatan-koloni ikilemiyle sürdürmek istemekteydi. Bu anlamda merkantilist önlemler alınır, mal taşımacılığının anavatan bandırasıyla yapılmasına, ucuz ham madde temini ve işlenmiş malların ihracına önem verilir, anavatan pazarı sömürgelerin aksine yüksek gümrük duvarlarıyla korunurdu. Öte yandan yeryüzünün önemli noktaları ele geçirilerek diğer devletlerin girişimleri kontrol altında tutulmaktaydı. Yine köle ticaretindeki tekel mümkün merete korunup belli şirketlerin yararı gö-

zetilmektedir. Akdeniz'de Cebelitârik Boğazi, Basra körfezinin Arap yarımadası kıyıları, Kızıldeniz'de Bâbülmendep Boğazi, Hint Okyanusu adaları bu açıdan son derece önemli stratejik yerler arasındaydı. XIX. yüzyılda sanayileşme ve teknolojik gelişmenin de verdiği imkânlarla kendi din ve kültürlerini üstün gösterip sömürülen ülkelerdeki insanların alt tabakadan olduğunu iddia ederek onları "medenileştirme" hakkını kendilerinde görmekteydiler. Bununla beraber bu zihniyet değişikliği, daha önceki yüzyılda kitleleri köleleştirmekle kalmayıp insandan dahi saymayan sömürgecilere göre özverili bir davranış sayılır.

Sömürgecilerin en önemli faaliyetlerinden biri, Hıristiyanlığı sömürülen ülkelerin yerlilerine kabul ettirmeleridir. Bu anlamda en büyük desteği başta Katolik ve Protestan kiliseleri verirken Anglikan kiliseleri ve diğerlerinin de bu konuya büyük katkıları oldu. Böylece Latin Amerika, Güney Asya ve Sahrâaltı Afrikası'nda misyonerler vasıtasıyla geniş kampanyalar yürütülerek Hıristiyanlık büyük bir hızla yayıldı. Cizvitler Çin, Hindistan ve Japonya'da hep ön planda olurken Protestan papazları özellikle Madagaskar, Çin ve Havai'de etkili oldular. Hz. İsa'nın mesajını yayma bahanesiyle oralara giderken devletleri de onları ordularıyla tehlikelere karşı koruyordu. Amerika'da XVI. yüzyıl öncesinde hiç hıristiyan nüfus yokken bugün 1 milyara yaklaşan nüfusuyla kıtada yaşayanların tamamına yakını hıristiyanlar oluşturmaktadır. Yine 1900'lerin başında Afrika kıtasında toplam 10 milyon civarında tahmin edilen hıristiyanların sayısı bugün 1 milyarı aşmakta olan nüfus içinde 350 milyon civarındadır. Asya'da yine misyonerlik faaliyetleri neticesinde hıristiyan olanların sayısı 300 milyondan fazladır. XV. yüzyılda başlayıp XX. yüzyılın ikinci yarısında sona eren modern Avrupa sömürgeçiliği dört aşamalı bir süreç takip etmiştir. Bunlardan birincisi 1763 Paris Antlaşması'na kadar devam ederken ikinci dönem 1875 yılına, üçüncü dönem I. Dünya Savaşı'nın başladığı 1914 yılına ve sonuncusu II. Dünya Savaşı'nın bittiği 1945 yılına kadar sürdü. Bundan sonrası 1970'li yılların ortalarına kadar bütün sömürgelerin bağımsızlıklarını elde ettikleri dönem olarak kabul edilmektedir.

XVI. yüzyılda büyük bir sömürge imparatorluğu kuran Portekiz ve İspanya'yı Hollanda ve İngiltere takip etti. Özellikle Kraliçe Elizabeth zamanında İngiltere dikkatini deniz aşırı ülkelere verip yeni sömür-

geler elde etmeye yöneldi. XIX. yüzyılın başında bütün sömürgecilerin önüne geçerek büyük bir üstünlük sağladı. Yaşanan sonu gelmez savaşlar kıta Avrupa'sını parçalanmaya sürüklerken İngiltere elde ettiği refah düzeyi, nüfusunun hareketliliği ve ekonomisinin yayılmasıyla dünyayı sömürgeleştirme faaliyetinde öne çıktı ve bu alandaki başarılarıyla diğer Avrupalı sömürge idarecilerine örnek oldu. İngiltere'nin bu yüzyılda sömürgeleştirdiği ülkelerin toplam yüzölçümü 35 milyon km<sup>2</sup>'yi bulurken bu ülkeyi 12,5 milyon km<sup>2</sup> ile Fransa takip ediyordu.

Giderek güçlenen Almanya'da sömürgecilik konusu XIX. yüzyılın ikinci yarısında ciddi tartışmalara yol açtı. XVI. yüzyılın büyük Alman tüccar ailesi Welslerler tarafından Venezuela'da elde edilen ticaret kolonisi ve XVII. yüzyılda Brandenburg / Prusya Dukalığı'nın Batı Afrika'daki kolonisi kalıcı olmadı. XIX. yüzyılın başlarından itibaren Alman sömürgeçiliğinin fikir babaları, sömürgeçiliği refah kaynağı ve artan nüfusun başka yerlere dağıtılması için önemli bir fırsat olarak görmekteydi. Böylece Almanya, Güneybatı Afrika'da bugünkü Namibya'yı, Doğu Afrika'da Zengibar Sultanlığı'nın hâkimiyetinde olan Tanzanya ve çevresini, Batı Afrika'da Togo ve Kamerun'u, Okyanusya bölgesinde kısmen de olsa Yeni Gine'yi sömürgeleştirdi. Ancak uzak yerlerdeki yerleşimlerin bir iki nesil içinde Almanlık'tan uzaklaşılmasına yol açtığı gerçeğinden hareketle bilhassa asrın son çeyreğine doğru ekonomik bir değer arzeden başlıca parçaları çoktan paylaşmış olan dünyada kendilerine pek de yer kalmadığını görerek gözlerini coğrafyalarının uzantısında yer alan Osmanlı Devleti'nin zengin ve bâkir topraklarına diktiler (Drang nach Osten politikası).

Almanya'dan sonra Avrupalı devletler içinde sömürgecilik faaliyetlerine en son katılan devletler arasında Belçika ve İtalya gelmektedir. Sömürgeci devletler Afrika'yı paylaşmak, sömürge meselelerini modern hukuk kurallarına bağlamak ve aralarındaki sürtüşmeleri ortadan kaldırmak amacıyla Almanya'da bir araya gelerek bir antlaşma imzaladılar (Kasım 1884). Belçika Kralı II. Leopold, 1870 yılından itibaren sömürge haline getirmek üzere bugünkü Kongo Demokratik Cumhuriyeti ile şahsen ilgilendi. Bu amaçla 1884'te bir tür sömürge örgütü olan Uluslararası Kongo Derneği'ni kurdu ve daha sonra burası Bağımsız Kongo Devleti adıyla sömürge haline getirildi (15 Kasım 1908). İtalya da XIX. yüzyıl sonunda sömürge edinme siyaseti-

ne katıldı. Güçsüzlüğü sebebiyle anavatanına yakın yerleri tercih etmek zorunda kaldı ve Afrika'da henüz istilâ edilmeyen yerler üzerinde yoğunlaştı. Bugünkü Eritre ve Etiyopya topraklarını içine alan Habeşistan'ı, Somali ve Osmanlı Devleti'nin bir vilâyeti olan Trablusgarp'ı (Libya) ele geçirdi (1912).

Avrupa sömürgeçiliğinin XV. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar yaklaşık beş asır devam etmesinde ilk iki asırdan sonra kurulan ticarî şirketlerin büyük rolü oldu. Fransa'da Compagnie des Indes'in kurulması ve İngilizler'in 1607-1732 yılları arasında oluşturdukları sömürge şirketleri vasıtasıyla sistem gittikçe gelişti. Özellikle Afrika ve Güney Asya'nın sömürgeleştirilmesinde United African Compagny, Royal Niger Compagny, British East African Compagny ve British South Asia Compagny önemli rol oynadı. Almanlar'ın Deutsche Kolonial Gesellschaft, Belçikalılar'ın Association Internationale du Congo ve İtalyanlar'ın Filonardi şirketlerinin her biri birer sömürgeci devlet gibi faaliyet göstererek ele geçirilen ülkelerde kendi bütçelerine, kanunlarına, güvenlik güçlerine sahip oldular ve diplomatik ilişkilerde bulundular.

Sömürgecilik büyük nüfus hareketlerine yol açmış, böylece dünyanın pek çok yerinde nüfus değişimlerine sebep olmuştur. Anavatanlardan sömürgelere yapılan gönüllü göçler, köleleştirilerek Afrika'dan Amerika'ya 100 milyona yakın insanın taşınması, bir sömürgeci diğerine göçlerin yaptırılması, Burkina Fasolular'ın Fildişi Sahili'ne, Bengladeşliler'in Birmanya'ya, Hindistanlılar'ın İngilizler'in Hint Okyanusu adaları Karayip denizindeki ada sömürgelerine, Lübnanlılar'ın Fransız Afrikası'na taşınması bunun en ciddi örnekleri oldu. Avrupa ve özellikle İngiltere'den gelen çok sayıda insanın yerleştiği ülkelerde yerli halklar imha edildi.

Avrupalılar tarafından geliştirilen sömürgeci sistemde kurulan yeni şehirler, yapılan kara ve demir yolları, inşa edilen limanlar, hastahaneler ve okullar tamamen oralarda bulunan sömürgeciler için olup bunlardan yerliler hiçbir şekilde istifade edemiyordu. Avrupa'dan gelenlerle yerlilere bulaşan hastalıklar büyük kitlelerin ölümüne sebep olunca mecburen yerlileri de tedavi etmeye başladılar. Eğitim konusunda sadece kendilerine yardımcı olabilecek kimselere belli seviyeye kadar eğitim verdiler. Öyle ki Afrika sömürgelerinde geleneksel eğitim kurumları yok edilip

yerlerine açılan okullarda en çok orta eğitim seviyesinde eğitim verildiği için kıtanın tamamında üniversite mezunu olanların sayısı 1950'li yıllarda bile birkaç yüz kişiyi geçmiyordu.

#### BİBLİYOGRAFYA :

M. Abdul Aziz, *Japan's Colonialism and Indonesia*, The Hague 1955, tür.yer.; R. Emerson, *Sömürgelelerin Üllüşması: Asya ve Afrika Halklarının Ortaya Çıkışları* (trc. Türkkiye Ataöv), Ankara 1965, s. 62-90; G. de Bosschère, "Le néo-colonialisme: essai de définition", *De l'impérialisme à la décolonisation* (ed. J. Berque - J.-P. Charnay), Paris 1965, s. 415-432; A. Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, Boston 1967, s. 90-111; J. Suret-Canale, *French Colonialism in Tropical Africa: 1900-1945* (trc. T. Gottheiner), London 1971, tür.yer.; Cemâl Hamdân, *İstrâtiçiyetü'l-İsti'mâr ve't-tahrîr*, Beyrut 1403/1983, s. 49-54, 105-108; J.-P. Biondi, *Les anticolonialistes: 1881-1962*, Paris 1992, s. 14-15, 28, 31, 39; M. A. Klein, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, Cambridge 1998, tür.yer.; C. M. Cipolla, *Silahlar ve Avrupa Sömürgeciliği* (trc. Taşkın Temiz), İstanbul 1998, s. 9, 46-53; M. Ferro, *Sömürgecilik Tarihi: Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine Kadar, 13. Yüzyıl-20. Yüzyıl* (trc. Muna Cedden), İstanbul 2002, s. 48-50, 74-80, 94, 133-140, 169-172; Ahmet Kavas, "Afrika'da Fransız Sömürgeciliği", *Sömürgecilik Hareketlerinde Fransa ve Anadolu'da Fransız-Ermeni İşbirliği* (ed. Orhan Kılıç - Mehmet Çevik), Elazığ 2003, s. 69-78; a.mlf., "Yeni Sömürgeciliğin Afrika Toplumlarını Sosyoekonomik, Dinî, Siyasî Alanlarda Birlişe Zorlaması", *İslâmiyât*, VIII/2, Ankara 2005, s. 25-38; J.-P. Sartre, *Colonialism and Neocolonialism* (trc. A. Haddour v.dğr.), London 2006, s. 37-54; Orhan Yüksel, "Sömürge ve Sömürgecilik", *TA*, XXIX, 356-359; Christopher Edens, "Colonization", *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, New York 1997, II, 52-55; Şit Tufan Buzpınar, "Fransa", *DİA*, XIII, 184-187; İsmail Hakkı Göksoy, "Hollanda", a.e., XVIII, 226-227; Azmi Özcan, "İngiltere", a.e., XXII, 299-302; Şerafettin Turan, "İtalya", a.e., XXIII, 448-452; Refik Cüycâti, "el-İsti'mâr", *el-Meusû'âtü'l-'Arabiyye*, Dimaşk 2000, II, 187-196; Jamal Malik, "Colonialism", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (ed. R. C. Martin), New York 2004, I, 152-155.



AHMET KAVAS

## SÖVME

Türkçe'de "ağır ve kötü söz söyleme, ırza ve namusa dokunan ayıp ve çirkin ifadeler kullanma, küfredme" anlamına gelen sövme ile ilgili olarak Arapça'da (sebb ve şetm), yanında ta'n, la'net, hakâret gibi kelimeler kullanılmaktadır. Sövme ahlâken kınanan bir davranış olduğu gibi genellikle suç sayılan bir fiil olması yönüyle ceza hukukunda özel şekilde incelenir. Kur'an-ı Kerim'de seb kelimesi iki defa (el-En'âm 6/108), hadislerde seb ve şetm kelimeleri yaygın biçimde sözlük anlamlarında geçer (Wensinck, *el-Mu'cem*, "sbb", "ştm" md.leri). Sözlükte "kesici veya delici aleti vücuda batırma" mânasındaki ta'n "eleştirme" yanında "sözlü saldırı ve kötüleme" anlamında da kullanılır. Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de iki yerde "dine yönelik sözlü saldırı" mânasında (en-Nisâ 4/46; et-Tevbe 9/12), hadislerde "silâhla yaralamak, başkasının soyunu küçümseyip kötülemek ve ayıplamak" anlamında yer almıştır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "ta'n" md.). Fıkıhta ayrıca davada güvenilir olmadıkları vb. sebeplerle karşı tarafın şahitlerine itiraz etmeyi ifade eder. "Allah'ın rahmetinden uzak bırakılma" anlamına gelen la'net kelimesi "bu yönde beddua etme" yanında kötü söz söyleme mânası kastedilerek de kullanılmaktadır (bk. LÂNET). Fıkıhta genellikle "kötü söz söyleme" anlamıyla ele alınmakla birlikte bazı fakihler bunun iftira, aşağılama ve kusur isnat etmeyi kapsayan bir kavram olarak düşünülmesi gerektiğini söylemişlerdir (Muhammed b. Ahmed ed-Desûki, IV, 309; *Mv.F*, XXIV, 133). Yine seb ve kâzif (zina iftirası) kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı görülür. Öte yandan hakâret, sözlükte "bir şeye veya bir kimseye yönelik küçültücü ve aşağılayıcı söz ve davranış" mânasına gelir. Kelâm ve fıkıh literatüründe dine, dinî değerlere ve insanlara sövme fiili sövülen şeyle birlikte zikredilerek seb, şetm ve ta'n kelimeleriyle ifade edilmiştir: Seb-bü'd-dehr, şetmü'r-resûl ve et-ta'n fi's-sahâbe gibi.

5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nda şerefe karşı suçlardan sayılan hakaret "bir kimseye onur, şeref ve saygınlığını rencide edebilecek nitelikte somut bir fiil veya olgu isnat etmek ya da yakıştırmalarda bulunmak yahut sövmek suretiyle bir kimsenin onur, şeref ve saygınlığına saldırmak" şeklinde tanımlanmıştır (md. 125). 765 sayılı kanunda hakaret ve sövme suçları ayrı ayrı düzenlenmişken yeni kanunda sövme hakaret suçu içinde değerlendirilmiştir. Aynı maddeye göre hakaret suçunun kişinin dinî, siyasî, içtimai, felsefi inanç, düşünce ve kanaatlerini açıklamasından, değiştirilmesinden, yaymaya çalışmasından, mensup olduğu dinin emir ve yasaklarına uygun davranmasından dolayı veya mensup bulunduğu dine göre kutsal sayılan değerlerden bahisle işlenmesi cezayı ağırlaştırıcı sebeplerdir.

Kur'an-ı Kerim'de konuşma organları olan dil ve iki dudak Allah'ın insana verdiği başlıca nimetler arasında gösterilmiş (el-Beled 90/9), birçok âyet ve hadiste konuşma yeteneğinin iyilik yolunda, din, ah-

lâk ve nezaket kurallarına uygun biçimde kullanılması istenmiş (meselâ bk. el-Bakara 2/263; en-Nisâ 4/5, 8, 9, 63, 148; el-İsrâ 17/23, 28; Tâhâ 20/44; el-Ahzâb 33/32, 70; *Müsned*, V, 225; İbn Mâce, "Fiten", 12; Tirmizî, "Birr", 53, 65; "Zühd", 63), kıyamet günü insanlara dünyada yapıp edenlerin hesabı sorulurken dillerinin de tanıklık edeceği uyarısında bulunulmuştur (en-Nûr 24/24; Taberî, XVIII, 105). İslâm ahlâkıyla ilgili eserlerde "âdâbü'l-lisân" ve "âfâtü'l-lisân" gibi başlıklar altında dilin insanın yaratılış hikmetine uygun biçimde Allah'a kulluk ve insanlara iyilik yolunda kullanılmasının gerekliliği üzerinde önemle durulmuştur. Gazzâlî konuşma ve dilin öneminden söz ederken, "Allah'ın en değerli nimetlerinden ve akıllara durgunluk veren ince sanat eserlerinden biri olan dilin cirmi küçük ise de itaati veya cürmü çok büyük olabilir. İman veya inkârın dille ifade edilmesi bu organın önemini göstermeye yeter" demektedir (*İhyâ'*, III, 108). İslâm ahlâklarının dilin âfetleri arasında saydıkları kötülüklerden biri de sövmek ve lânet içeren sözler söylemektir. Zira Kur'an'da ve hadislerde bu davranış biçiminin müslümâna yakışmayacağı bildirilmiştir. Meselâ bir âyette övgüye lâyık müminlerin nitelikleri anlatılırken, "Kendini bilmez kimseler onlara sataştığında 'selâm' deyip geçerler" buyurularak (el-Furkân 25/63) seviyesiz kişilerin kötü sözlerine benzer şekilde karşılık verme yerine, "Kem söz sahibine aittir" düşüncesiyle hareket edilmesi tavsiye edilmiştir. Bu bağlamda dinî değerlere hakaret konusunun özel bir önem taşıdığına dikkat çekilen bir âyette müşriklerin putları hakkında hakaret içeren sözler söylenmemesi istenmiş, böyle bir fiilin onları Allah hakkında yakışsız sözler söylemeye sevk edebileceği belirtilmiştir (el-En'âm 6/108). Bu âyetin, yanlışlığı açık biçimde görülse bile karşı tarafın mânevî değerlerini küçültücü sözler söylemenin gereksiz tartışmalara ve onların da hak inancı tahkir etmelerine yol açacağına, böylece bâtil inançlarını sürdürmelerine ortam hazırlanmış olacağına yönelik bir uyarı içerdiği açıktır. "Mümin, insanların şerefine saldıran, lânet okuyan, çirkin konuşan ağzı bozuk kişi değildir" buyuran (Tirmizî, "Birr", 48) Hz. Peygamber'in bu ilkeye hayatında titizlikle uyduğu ve sövgü ya da çirkin söz sayılabilecek ifadeler kullanmadığı bilinmektedir (Buhârî, "Edeb", 38, 44). Resûl-i Ekrem'in, Câhiliye döneminin kötü davranışlarından arınmaları için ashabını eğitirken bu konuyu özel olarak vurguladığı örnekler de vardır.

Nitekim İslâm'a yeni giren Câbir b. Süleym'e kimseye sövmemesi tavsiyesinde bulunmuş, o da buna uyarak hayatı boyunca hiçbir insana veya hayvana kötü söz söylememiştir (Ebû Dâvûd, "Libâs", 25). Sövmenin sosyal hayatta açtığı yaralara ve kişinin dindarlığına verdiği zararlara değişik vesilelerle dikkat çeken Hz. Peygamber (meselâ bk. Buhârî, "İmân", 36; Müslim, "Birr", 68) ölümlere sövme âdetini şiddetle eleştirmiş ve bunun hayattakileri üzeceği uyarısında bulunmuştur (Tirmizî, "Birr", 51). Yine hadislerde ana babaya, sahâbîlere, zamana, rüzgâra, hastalığa ve hayvanlara sövmek de yasaklanmıştır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "sbb" md.). Öte yandan hac ve oruç gibi ibadetleri yerine getirirken kişinin daha dikkatli olması ve kendisine kötü söz söylene bile buna kötü sözle mukabelede bulunmaması emredilmiştir (el-Bakara 2/197; Buhârî, "Şavm", 9).

Genellikle sövmenin her türü dinen hoş karşılanmamakla birlikte bu fiilin dinî hükmü sözün sahibine ve konumuna göre değerlendirilerek belirlenmeye çalışılmıştır. Allah Teâlâ, peygamberler, ilâhî kitaplar ve melekler gibi temel inanç öğelerine hakaret müslümanı dinden çıkarır. Dinden çıkmayı gerektirmeyen durumlarda insana, insanî değerlere veya canlı cansız nesneye yönelik olarak örfen sövgü sayılan bir söz söylemek kural olarak haram sayılmıştır. Kişiyi kötü söz söyleme yöneltten etkenlere göre bunun haram olmayaacağı durumlardan da söz edilmiş, meselâ kişinin yakalandığı hastalığın verdiği ıstırabın etkisiyle hastalığa sövmesi mekruh, kendisine söven kişiye -zina iftirası olmamak kaydıyla- aynı şekilde veya benzer bir ifadeyle karşılık vermesi tenzihen mekruh, hatta bazı âlimlerce câiz diye nitelenmiştir; ancak hiç karşılık vermemek daha üstün sayılmıştır. Fakihler konuyu ceza hukuku açısından da incelemişler, dinden çıkaran sövgüye irtidad, iffetli insana zina iftirası içeren sövgüye kazf hükümlerinin, diğer sövgülere ise kural olarak ta'zîr cezasının uygulanması gerektiğini belirtmişler, ancak ebeveynin evlâdına kötü söz söylemesi gibi durumları bundan istisna etmişlerdir. Sövgünün üstü kapalı şekilde yapılması da aynı sonucu doğurur. Bazı âlimlere göre dinî esaslara hakaret irtidadtan daha büyük bir suç olduğundan mürtedin tövbesi kabul edildiği halde bu suç işleyenin tövbesi kabul edilmez; bazılarına göre ise bu kişilere de diğer mürtedlerin hükümleri uygulanır ve tövbeleri kabul edilir. Fakihler, gayri müslim vatandaşın Allah'a, Hz. Muhammed'e ve pey-

gamber olduğunda ittifak bulunan bir şahsa sövmesi durumunda zimmet sözleşmesine riayetsizlik sebebiyle ta'zîr veya ölüm cezasına çarptırılacağı kanaatinde. Ölüm cezasını Hanefîler tekerrür halinde, Şâfiîler zimmet sözleşmesinde bu yönde hüküm bulunması durumunda gündeme getirir. Mâlikîler ve Hanbelîler bu davranıştan dolayı kural olarak ölüm cezası verilmesi gerektiğini, ancak müslüman olması halinde cezanın düşeceğini belirtir.

İslâm âlimleri Resûl-i Ekrem'e dil uzatılması konusuna ayrı bir duyarlılık göstermiş ve buna dair özel eserler kaleme almışlardır. Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin *es-Sârimü'l-meslûl*'ü ve Takıyyüddin es-Sübkî'nin *es-Seyfü'l-meslûl*'ü bu türün meşhur örnekleri arasında sayılabilir. Ehl-i sünnet âlimlerinin bir kısmı sahâbeye sövmenin küfrü gerektireceğini savunurken çoğunluk bu fiili işleyenin kâfir değil bid'atçı ve sapkın olarak niteleneceği kanaatinde. Ancak Kur'an'ı inkâr anlamına geleceğinden (en-Nûr 24/11) Hz. Âişe'nin iffetine iftira etmenin küfrü gerektireceğinden görüş birliği bulunmaktadır (bk. SÂBBE).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, II, 330; III, 127; *Lisânü'l-<sup>l</sup>Arab*, "sbb", "ştm", "t'an" md.leri; *Müsned*, V, 225; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XVIII, 105; *Gazzâlî, İhyâ* (Beirut), III, 108; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 157, 258; Buhûti, *Keşşâfû'l-kınâf*, VI, 171-172, 177; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir*, Kahire 1328 → Beirut, ts. (Dârü'l-fikr), IV, 309-313; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Kahire), IV, 231-238; V, 466; "Sebb", *Mv.F*, XXIV, 133-144; L. Wiederhold, "Şhatm", *El<sup>2</sup> Suppl.* (İng.), s. 725-727; Mustafa Çağrıncı, "Konuşma Âdâbı", *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, III, 1135-1136; Ahmet Saim Kılavuz, "Sebb ve Şetm", *a.e.*, IV, 1742-1743; "Sövme", *a.e.*, IV, 1810.



MEHMET BOYNUKALIN

## SÖZLÜK

Sözlüğün Arapça karşılığı olan **lugat** kelimesi "söz söylemek, boş konuşmak; kuş ötmek" anlamlarındaki **lağv** kökünden türemiş bir isim olup "toplum bireylerinin duygu ve düşüncelerini birbirine anlatmak için kullandıkları kelimelerden meydana gelen eser" demektir. IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar yazılan lugat kitapları konularına göre değişik adlar taşıdığından sözlük kavramını karşılayan ortak bir terim henüz mevcut değildi. Bu dönemde ve daha sonraki süreçte lugat kelimesi "dil, lehçe" mânasına geliyordu. "Sözlük bilimi"

anlamında **ilmü'l-luga** ve **mu'cemiyât** ile sözlük karşılığı olarak kullanılan **mu'cem** ve **kâmûs** kelimeleri sonradan terim haline gelmiştir. Mu'cem "sözün kapalı ve anlaşılmaz olması" mânasındaki **ucme** kökünden ism-i mef'ûl veya masdar olup "kapalılığı ve bilinmezliği giderilmiş söz" demektir. Sözlük âlimleri, "kelimelerin alfabetik dizimi" anlamında kullandıkları mu'cem terimini hadisçilerden almakla birlikte bunun tarihi kesin şekilde bilinmemektedir. Bu konuda bilinen husus, İbn Fâris'in (ö. 395/1004) bir sözlüğüne belki de ilk defa *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga* adını vermiş olmasıdır. Ebû Hilâl el-Askerî de (ö. 400/1009) kullanımdan kalkmış kelimelere dair sözlüğünü *Mu'cem (el-Mu'cem) fî bakâyâ (bakıyyeti)'l-eşyâ* diye adlandırmıştır. Kâmus kelimesinin "suya dalmak" anlamındaki **kamstan** türediği veya **gavstan** dönüştüğü kabul edilir. Batlamyus'a göre kâmus Grekçe **okeanustan** (okyanus) gelmiştir. Arap coğrafyacıları kelimeyi **ûküyânûs** biçiminde almışlar ve mânasını tam karşılamak üzere "Bahrü'l-ûküyânûsi'l-muhît" (arzi kuşatan deniz, Atlas Okyanusu) şeklinde kullanmışlardır. Bu terkip zamanla "el-kâmûsü'l-muhît" olmuştur. IV. (X.) yüzyılın ortalarından itibaren bazı Arap müelliflerinin lugatlarına deniz adını vermeleri gelenek halini almıştır. Nitekim Sâhib b. Abbâd sözlüğüne *el-Muhît*, İbn Sîde *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam* adını koymuştur. Bu geleneğin bir devamı olarak Firûzâbâdî yazdığı sözlüğü *el-Kâmûsü'l-muhît* diye isimlendirmiştir. Bu sözlüğün ilim muhitlerinde çok ilgi görmesiyle kâmus kelimesi "sözlük" anlamında kullanılmaya başlanmıştır.

**Tarihçe.** Bilinen en eski sözlük Sâmilîler (Asurlular / Akkadlar) tarafından milâttan önce 3000'li yılların başlarında Sumerce-Akkadca olarak kil tabletlere yazılmıştır. Bu sözlüğün bir nüshası, Asur Banibal'in (m.ö. 669-633) Ninevâ'da (Ninova) kurduğu kütüphanede bulunuyordu; günümüzde bazı parçaları British Museum'da mevcuttur. Bunu milâttan öncesine ve sonrasına ait Çince ve Yunanca bazı sözlüklere takip etmiştir. Modern sözlüklere benzer ilk örnek, İskenderiye Kütüphanesi'nin yöneticisi Bizanslı Aristophanes'in (ö. m.ö. 180) hazırladığı güncel, eski, eş anlamlı ve teknik kelimelerle atasözlerini içeren *Lexicon*'udur.

Araplar'da sözlükle ilgili bazı faaliyetler, Kur'an'da mânaları bilinmeyen (garîb) kelimeler hakkında sahâbîlerin sorduğu sorulara Hz. Peygamber'in verdiği cevaplarla başlamıştır. Bu tür faaliyetler ashap dev-

rinde artarak devam etmiş, dönemin ileri gelen âlimleri bu soruları cevaplandırmıştır. İbn Abbas'tan nakledilen, Kur'an'da anlamı bilinmeyen kelimelerin hangi kabilelere ait olduğuna ve ne anlama geldiğine dair rivayetlerin Atâ b. Ebû Rebâh tarafından derlendiği *Ğarîbû'l-Kur'ân*, yine İbn Abbas'ın Kur'an'da Kureyş dışındaki Arap kabilelerinin lehçelerinden veya başka dillerden gelen kelimeleri açıkladığı *el-Luğât fi'l-Kur'ân*, Hâricî liderleri Nâfi' b. Ezrak ile Necde b. Âmir'in, Kur'an'daki 200 kadar garîb kelimeyle ilgili olarak kendisine sordukları soruları eski Arap şiirinden örnekler zikrederek cevapladığı *Mesâ'ilü Nâfi' b. el-Ezrak* adlı eserlerle ona ait rivayetlerden derlenmiş tefsiri Arap sözlükçülüğüne dair en eski çalışmalarıdır (eserler için bk. *DİA*, I, 79). II-III. (VIII-IX.) ve daha sonraki yüzyıllarda kaleme alınan garîbû'l-Kur'ân ve garîbû'l-hadîse ilgili eserler de sözlük niteliğinde kabul edilmiştir (bk. **GARİBÜ'L-HADİS; GARİBÜ'L-KUR'ÂN**). Ticarî münasebetler ve fetihler sebebiyle yabancı unsurların Araplar'la karışması neticesinde Arap dilinde hatalı konuşma ve kullanımların yaygınlaşması üzerine başta Halîl b. Ahmed, Halef el-Ahmer, Kisâi, Nadr b. Şümeyl, Asmaî, Ebû Zeyd el-Ensârî, İbn Düreyd, Ezherî ve Cevherî gibi dilciler olmak üzere âlimler doğru ve yanlış olan sözlük malzemesini derlemeye başlamışlardır. Derlemeyi, doğruluğuna güvendikleri Câhiliye ve sadr-ı İslâm devirlerinde (150 [767] yılına kadar) oluşmuş edebî metinlere ve özellikle şiire, ayrıca bedevîlere hasrederek yabancılarla karışık dillerinin bozulduğunu kabul ettikleri kabileleri bunun dışında tutmuşlardır (Abdullah el-Bustânî, I, 34; Attâr, *eş-Şihâh*, s. 41-43). İlk aşamada belli bir tasnif düşüncesi olmadan işitme ve kayıt sırasına göre derlemeler yapılmış, ikinci aşamada anlamların birbirine karışmasını önlemek amacıyla derlenen malzeme konularına göre tasnif edilmiş, böylece tek konuyla ilgili kelimelerin bir araya toplandığı yüzlerce sözlük risâlesi meydana getirilmiştir. Tek konulu sözlüklerin çoğu II. (VIII.) yüzyılda yazılmış olup bu tür eserlere ait ortak isimlerin bir kısmı şöyledir: *Kitâbü'n-Nevâdir*, *Lahnû'l-Âmm*, *Halkû'l-insân*, *Kitâbü'l-Ĥayl*, *Kitâbü'l-Haşerât*, *Kitâbü'l-Esmâ*, *Kitâbü'l-Ef'âl*. Sözlük telifinin üçüncü aşamasında dilin bütün kelimelerinin alınması amaçlanmış ve belli bir dizim sistemine göre tam sözlükler hazırlanmıştır. Bunların ilki, Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı *Kitâbü'l-Âyn*'dir. Halîl'in Arap dilinin bütün

kelimelerini kapsamasını hedeflediği bir sözlük yazmaya karar vermesi o zamana kadar sözlük malzeme ve dokümanlarının, birçok konu sözlüğünün hazır durumda olduğunu göstermektedir.

**Çeşitleri.** Arap sözlükçülüğünde mahreç ve alfabe sırasına, konulara, kalıplara göre olmak üzere dört temel dizim şekli görülür. Bunlardan birinin esas alınarak uygulanan özel yöntemlerle çığır açan ve başkalarını etkilemek suretiyle ekol oluşturan sözlüklerle onları izleyen eserlerin özellikleri şöylece sıralanabilir: 1. Ses ve taklîb sistemleri ekolü. *Kitâbü'l-Âyn*'de uygulanan bu sisteme göre (nşr. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmerrâî, I-VIII, Beyrut 1408/1988) kelime köklerini oluşturan harflerin arasında ilk harflerin mahreçleri sırası esas alınmış, mahrecin en alt kesimi olan boğaz harflerinden (ح, خ, ع, غ, ه) başlayıp dudak harfleriyle (ب, ف, م) devam eden ve mahreci olmayan (havâ) harflerle (ا, و, ی) sona eren bir dizim uygulanmıştır. Her harfin ayrı bir bölüm (kitab) teşkil ettiği sözlükte boğazın en alt kısmından çıkmalarına rağmen düzensiz ve değişken olmaları yüzünden hemze ve he bölümleriyle değil onları izleyen, daha istikrarlı ve daha sıhhatli olan, daha fazla kelime birleşiminde yer alan ayn harfinin oluşturduğu bölümle (*Kitâbü'l-Âyn*) başlanmıştır. Ayrıca sözlükte taklîb sistemi uygulanmıştır. Buna göre bir kökü meydana getiren harflerin yerlerinin değiştirilmesiyle oluşturulan düzenlenmiş kökler de mahreci en önde geçen harfin bölümünde yer almıştır. Her harfe tahsis edilen temel bölüm iki (muzaaf üçlü), üç, dört ve beş harfli köklerin teşkil ettiği alt bölümlere (bab) ayrılmıştır. Düzenlenmiş köke dahil olup Arap dilinde kullanılan bir kelimenin bulunmaması veya tesbit edilememesi durumunda o kök için "mühmel" (kullanılmıyor) kaydı konulmuştur. Böylece derin bir anlayış ve matematiksel bir yaklaşımla Arap dilinin bütün kelimelerinin kapsanması ve tekrarların önlenmesi amaçlanmıştır. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin *Tehzîbü'l-luğâ'sı*, Ebû Ali el-Kâfî'nin *el-Bârî'* adlı hacimli sözlüğü, Seleme b. Âsım el-Küffî'nin *el-Bârî' fi'l-luğâ'sı*, Sâhib b. Abbâd'ın *el-Muĥîl'* (nşr. M. H. Âl-i Yâsîn, I-XI, Beyrut 1414/1994), İbn Sîde'nin *el-Muĥkem ve'l-muĥîl'* (nşr. M. es-Sekkâ – H. Nassâr, I-XII, Kahire 1377/1958), Ebû Bekir Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî'nin *Muĥtaşarü'l-Âyn*'i ve Temmâm b. Gâlib'in *el-Mu'ab'* Halîl b. Ahmed mektebine dahildir.

2. Alfabe sırasına göre dizimi esas alan sözlükler arasında kökün ilk veya son harfine yahut bütün harflerine ya da kelimelerin söylendiği gibi ilk harfiyle diğer harflerine göre dizimi esas alan ve ekol haline gelmiş olan sözlükler vardır. a) Kökün sadece ilk harfine göre alfabetik dizimi uygulayan ilk âlim *Kitâbü'l-Cim* adlı eseriyle Ebû Amr eş-Şeybânî'dir (ö. 213/828 [?]). Ebû Amr Şemmer (Şimr) b. Hamdeveyh el-Herevî'ye de (ö. 255/869) bu isimde bir sözlük nisbet edilmektedir. İbn Düreyd'in nâdir ve garîb sözleri ayıklayarak çoğunluk tarafından kullanılan kelimeleri topladığı *Cemheretü'l-luğâ'sında* da yalnız kökün ilk harfine göre dizimle taklîb sistemi uygulanmıştır. Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî'nin *Nüzhëtü'l-kulûb* adlı garîbû'l-Kur'ân sözlüğü de bu şekilde sıralanmıştır.

b) Kökün ilk harfiyle diğer harfleri arasında baştan sona doğru alfabetik dizimi ilk uygulayan âlim İbn Fâris'tir. İbn Fâris, kullanımı yaygın olan kelimelere yer verdiği *Mücmelü'l-luğâ'sı* ile "mekâyîs" adını verdiği köklerin temel anlamlarıyla onlardan türeyen anlamları incelediği *Mu'cemü mekâyisi'l-luğâ* adlı etimolojik sözlüğünde bu sistem görülmektedir. Ebû'l-Meâlî Muhammed b. Temîm el-Bermekî, Cevherî'nin *eş-Şihâh*'ını bu sisteme göre dizmiştir. Bu yöntem, Zemahşerî'nin kelimelerin gerçek anlamlarının yanında mecazi mânalarına da yer verdiği *Esâsü'l-belâğâ'sında* titiz bir şekilde uygulanmıştır. Neşvân el-Himyerî'nin *Şemsü'l-ülûm* adını taşıyan ve kalıplar sistemine göre tertip edilen sözlüğü de bu türün en eski örneklerindedir. Son dönemlerde yazılan Arapça'dan Arapça'ya sözlüklerin çoğunda bu sistem hâkimdir: Butrus el-Bustânî'nin Fîrûzâbâdî'ye ait *el-Kâmûsü'l-muĥîl'* esas alarak hazırladığı *Muĥîl'* ve *Kuĥrû'l-Muĥîl'*, Saîd eş-Şertûnî'nin *Akrebü'l-mevârid*'i, Abdullah el-Bustânî'nin *el-Bustân* ve *Fâkîhetü'l-Bustân*'i, Ali Rızâ'nın *Metnü'l-luğâ'sı* (I-V, Beyrut 1377/1958), Kahire Arap Dil Akademisi'nin hazırladığı *el-Mu'cemü'l-kebir* ve *el-Mu'cemü'l-vasîf*'i, Luvîs Ma'lûf'un *el-Müncid*'i gibi. İlk defa 1908'de basılan *el-Müncid* günümüze kadar yaptığı ellinin üzerindeki baskısıyla en çok tutulan sözlüktür.

c) Alfabetik dizimde kökün son harfini esas alıp diğer harfler arasında da alfabetik sıraya riayet eden ve son harfi aynı olan kelimeleri bir araya toplaması sebebiyle "kafiye sistemi" adı verilen yöntemi ilk defa İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/

1009) uygulamıştır. Bununla birlikte ziyade edilen, dönüşen ve düşen (ibdâl, kalb, illet, hazf) harfler sebebiyle kökü ihtilâflı olan birçok kelime yüzünden Cevherî'ye eleştiriler yöneltilmiştir. Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-ʿArabîyye* (eş-Şihâh) adını verdiği, yalnız sahih ve yaygın kelimeleri topladığı sözlüğünde de bu sisteme göre dizmiştir. Daha önceki sözlüklerde uygulanan mahrec, taklîb, kalıp, konu ve kökün ilk harfine göre dizim sistemlerinin hiçbirini, aranan kelimeye kolayca ulaşmada Cevherî'nin eş-Şihâh'ında uyguladığı kafiye sistemi kadar başarılı olamamış, bu sebeple onun sözlüğü büyük ilgi görmüştür. Cevherî'yi eleştirmek ve eksiklerini tamamlamak için Firûzâbâdî'nin yazdığı *el-Kâmûsü'l-muḥîṭî*, Sâgânî'nin *el-ʿUbâb* ile ("bkm" md.sine kadar) *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-şıla'sı*, en geniş Arapça sözlükler olan İbn Manzûr'un *Lisânü'l-ʿArabî* ve Murtazâ ez-Zebîdî'nin *Tâcü'l-ʿarûs'u* da aynı sisteme göre tertip edilmiştir.

3. Köklere göre alfabetik dizimde aranan kelimeye ulaşmada diğer sistemlere nisbetle kısmen kolaylık sağlanmış olmakla birlikte kelimelerin köklerinin tesbiti için ziyade harflerin ayıklanması, dönüşenlerin aslının bilinmesi ve düşenlerin belirlenmesi gibi meseleler bu konularda bilgisi olmayanlara güçlük çıkarıyordu. Kökleri belirlemedeki zorluğu ilk farkedenlerden biri olan İbn Düreyd (ö. 321/933), *Cemheretü'l-luğa'sında* dişil "he"leri kök harf olarak göstermiştir. Aranan kelimenin kolayca bulunabilmesi için XX. yüzyılda Batı tarzı adı verilen, kelimelerin telaffuz edildiği şekilde ilk harften sona doğru alfabetik sıraya göre dizilmesi sistemi müslüman âlimler arasında III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren bilinmekteydi. Kürâunneml (ö. 310/922), garîb ve nâdir kelimeler sözlüğü olan *el-Mücerred*'inde (Mekke 1413/1992) kelimeleri söylendiği biçimiyle alarak sadece birinci ve ikinci harflerde alfabetik sıralamaya riayet etmiştir. Yine ona ait olup çok anlamlı kelimelere dair en eski ve kapsamlı sözlük kabul edilen *el-Münecced*'in (Kahire 1976, 1988) dördüncü bölümünde dizim bu tarzdadır. Kürâunneml'in bu eserleri kelimelerin ikinci harflerini de alfabetik sıraya göre dizen ilk sözlüklerdir. Ayrıca hadislerin delil (şevâhid) olarak kullanıldığı ilk sözlüğün Ezherî'nin *Tehzîbü'l-luğa'sı* olduğu ileri sürülüyorsa da Kürâunneml *el-Münecced*'inde on üç hadis örnek göstermiştir. Cürçânî'nin *et-Ta'rifâtı*' ve Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'nin *el-Külliyâtı*' da bu tertiptedir. Muhammed Buhârî el-Misrî'nin *Lisânü'l-*

*ʿArab* ile *el-Kâmûsü'l-muḥîṭî*'i bu sisteme göre düzenlenmiştir.

4. Arap sözlükçülüğünde kelimelerin konularına göre tasnif edildiği eserler (kavram sözlükleri) Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm'ın (ö. 224/838) *el-Garîbü'l-muşannefî* ile başlatılır. 17.000'den fazla kelimeyi kapsayan ve otuz konudan meydana gelen sözlük, II. (VIII.) yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren ortaya çıkmaya başlayan "kitâbü'l-haşerât, kitâbü'l-hayl, kitâbü'l-matar, kitâbü'l-ibil, kitâbü halki'l-insân" gibi tek konuyla ilgili kelimeleri içeren onlarca sözlük risâlesinin bir araya getirilip düzenlenmesiyle oluşturulmuştur. İbnü's-Sikkî'tin (ö. 244/858) *Kitâbü'l-Elfâz*'ı, Kürâunneml'in *el-Münecced*'i (ilk beş bölüm) ve bu tür sözlüklerin en hacimli olan İbn Sîde'nin *el-Muḥaşşas*'ı da birer konu sözlüğüdür.

5. Kelimelerin morfolojik kalıplara göre tasnif edildiği ilk sözlük İshak b. İbrâhim el-Fârâbî'nin (ö. 350/961 [?]) *Dîvânü'l-ʿedeb*'idir. Eser, isim ve fiilleri kapsayan ve temel kök kalıpları olan sâlim, muzaaf, misâl, üçlüler, dörtlüler ve hemzeliler olmak üzere altı bölüme ayrılmış, her bölümde yer alan isim ve fiiller, kök ve türemiş kalıpları ayrı ayrı ve kelime köklerinin son harfleriyle ilk harfleri kendi aralarında alfabetik olarak dizilmiş, orta harflerde bu sıraya pek riayet edilmemiştir. Daha sonra Neşvân el-Himyerî'nin *Şemsü'l-ʿulûm*'u, Ahmed b. Ali el-Beyhâkî'nin *Tâcü'l-meşâdir*'i, Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî'nin *el-Meşâdir*'i bu sisteme göre tertip edilmiştir.

İki dilli sözlükler XI. (XVII.) yüzyılın başlarından itibaren hızlanan şarkiyat çalışmalarıyla gelişme sağlamıştır. Ondandan önce IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülen iki dilli sözlük telifi Arapça, Süryânîce, Farsça ve Türkçe ile ilgili birkaç eserle sınırlı kalmıştır. Bu alandaki çalışmaların bazıları şunlardır: Hassân Ber Behlûl (ö. 375/985 civarı), *Lexicon Syriacum* (Süryânîce-Arapça); Kâşgarlı Mahmud, *Dîvânü lugâti't-Türk* (Türkçe-Arapça); Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *el-Meşâdir* (Arapça-Farsça); Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *es-Sâmî fi'l-esâmî* (Arapça-Farsça); Zemahşerî, *Muḥaddimetü'l-ʿedeb* (Arapça-Farsça); Ahmed b. Ali el-Beyhâkî, *Tâcü'l-meşâdir* (Arapça-Farsça); Cemâl-i Karşî, *eş-Şurâh mine's-Şihâh* (*Şihâh-ı Cevherî* nin muhtasarı ve Farsça'ya tercümesi); Şehâbeddin İbn Arabşah, *Tercümânü'l-mütercem bi-muntehe'l-ereb fi lugâti't-Türk ve'l-ʿAcem ve'l-ʿArab* (Arap-

ça-Farsça-Türkçe); Mustafa Aherî, *Ahterî-i kebîr* (Arapça-Türkçe); Mehmed Vankulu, *Lugat-ı Vankulî* (*Şihâh-ı Cevherî* nin tercümesi).

Şarkiyat çalışmalarına paralel olarak müsteşrikler tarafından ilk aşamada Arapça-Latince olmak üzere bilhassa XIX ve XX. yüzyıllarda Arapça ile otuz kadar farklı dilde yaklaşık 450 (1993'e kadar) sözlük yazılmıştır (krş. Gâlî, s. 41-117). İlk sözlükler William Bedwell'e (*Lexicon Arabico-Latinum*, basılmamıştır), Valentin Schindler'e (*Lexicon Pentaglotton*, İbrânîce, Keldânîce, Süryânîce, Talmud dili, Arapça, Hanovine 1612) ve François Raphéleng'e (*Lexicon Arabicum*, Arapça-Latince, Leiden 1613) ait eserlerdir. Bu çalışmalar, 1632'de Antonius Giggeius'un *el-Kâmûsü'l-muḥîṭî*'in *Thesaurus Linguae Arabicae: Kenzü'l-luğati'l-ʿArabîyye* adıyla Latince'ye tercümesiyle birlikte (I-IV, Mediolani 1632) hız kazanmıştır. Bunların yanında 1632'de J. B. Duval *Dictionarium Latino-Arabicum Davidis Regis* (Latince-Arapça, Paris 1632), 1636'da Thomas Novaria *Thesaurus Arabico-Syro-Latinus* (Arapça-Süryânîce-Latince, Roma 1636), 1653'te Jacobus Golius *Lexicon Arabico-Latinum* (Lugduni Batavorum 1653), 1669'da Edmund Castell *Lexicon heptaglotton* (İbrânîce-Keldânîce-Süryânîce-Sâmîrice-Habeşçe-Arapça-Farsça, Londini 1669), 1670'te J. F. Nicolai *Hodogeticum orientale harmonicum* (Jenae 1670, İbrânîce-Keldânîce-Süryânîce-Arapça-Habeşçe-Farsça) ve 1680-1687'de François à Mesgnien Meninski *Thesaurus linguarum orientalium / Kenzü'l-luğati's-şarkîyye* (Türkçe-Arapça-Farsça, I-IV, Viennae 1680-1687) adlı eserlerini kaleme almışlardır. Arapça'nın dahil olduğu iki ve çok dilli sözlüklerin ekserisi basının gelişmesiyle artan uluslararası ilişkilere paralel şekilde son zamanlarda yazılmıştır.

Arapça-Türkçe sözlüklerin en hacimli ve Arapça kelimelerin Türkçe karşılıkları bakımından en başarılısı, Mütercim Âsım Efendi'nin, Firûzâbâdî'ye ait *el-Kâmûsü'l-muḥîṭî*'in şerhlerinden ve başka kaynaklardan yararlanılarak tamamlanan ve açık-lamalı tercümesi olan *el-Okyânüsü'l-basîṭ fi tercemeti'l-Kâmûsü'l-muḥîṭî*'dir (Bulak 1250; İstanbul 1305). *Arapça-Türkçe Büyük Lugat* (H. Atay v.dğr., I, Ankara 1964, eksik), *Arapça-Türkçe Yeni Kamus* ile (B. Topaloğlu – H. Karaman, İstanbul 1967) başta Mevlüt Sarı olmak üzere Serdar Mutçalı ve İlyas Karslı tarafından yazılanlar da bu tür sözlüklerdir. Ayrıca Türkçe-Arapça ve Arapça-Türkçe-Farsça bir-



çok sözlük kaleme alınmıştır (Gâfî, s. 79-81).

Arapça'dan Batı dillerine veya Batı dillerinden Arapça'ya sözlük çalışması yapanların bazıları şunlardır: Arapça-Fransızca: A. B. Kazimirski, J. B. Belot, R. P. A. Dozy, Cebbûr Abdünnûr; Fransızca-Arapça: J. B. Belot, Cebbûr Abdünnûr, Süheyl İdrîs, Elious Bocthor; Arapça-İngilizce: E. W. Lane (sekiz cilt), J. Milton, Rûhî Ba'lebakkî, Münîr Ba'lebakkî, İlyâs Antûn; İngilizce-Arapça: İlyâs Antûn, Rûhî Ba'lebakkî, G. P. Badger; Arapça-Almanca: Hans Wehr, A. Fischer; Almanca-Arapça: Götz Schregle; Arapça-Fransızca-İngilizce: Régis Blachère (a.g.e., s. 51-74, 91-104).

Özel alan sözlüklerinin en eskileri Kur'an ve hadislerde yer alan garîb kelimelere dair eserlerdir (a.g.e., s. 147, 188, 199-204). Terim sözlüklerinin çoğu zamanımızda yazılmış olup daha eskileri İbn Sinâ, İbn Meymûn, İbnü'l-Haşşâ ve İbnü'l-Baytâr tarafından kaleme alınan tıp terimleri sözlükleridir (a.g.e., s. 161-169). Son dönemlerde Arap edebiyatı, belâgat, aruz, nahiv vb. alanlarda birçok terim sözlüğü yayımlanmıştır (a.g.e., s. 126, 127, 136, 171, 219-220). Kahire Arap Dil Akademisi çeşitli konularda birçok terim sözlüğü hazırlamaktadır. 1993 yılına kadar 140'a yakın alanda yazılmış 820 civarında terim sözlüğü tesbit edilmiştir (a.g.e., s. 119-226). Arap sözlük bilimine ve Arapça sözlüklere dair *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa* (Celâleddin es-Süyûtî), *el-Bülğa fi uşûli'l-luğa* (M. S. el-Kannevcî) gibi eserler yazılmış, çağımızda bu konuda birçok eser ve makale neşredilmiştir (bk. bibl.).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Tehzîbü'l-luğa*, I, 5, 28; Cevherî, *eş-Şihâh*, "acm", "kms", "lğv" md.leri; *Meķâyîsü'l-luğa*, "lğv" md.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 3-5; *Li-sânü'l-Arab*, "acm", "kms", "lğv" md.leri; Sü-yûtî, *el-Müzhir* (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), tür.yer.; Abdullah el-Bustânî, *el-Bustân*, Beyrut 1927, I, 34; Ahmed Emîn, *Duħa'l-İslâm*, Kahire 1956, s. 263-269; Abdullah Dervîş, *el-Me'âcimü'l-Arabiyye*, Kahire 1956, s. 4, 12-19, 47-89, 91, 121, 126, 133; M. Ahmed Ebü'l-Ferec, *el-Me'âcimü'l-luğavîyye fi dav'i dirâsâti 'ilmi'l-luğati'l-hadîş*, Kahire 1961, s. 27-31; Adnân el-Hatîb, *el-Mu'cemü'l-Arabî beyne'l-mâzi ve'l-hâzir*, Kahire 1967, s. 25, 37, 49, 51, 56; Hüseyin Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî: Neş'etühü ve tetavvürüh*, Kahire 1968, I, 40-45, 273, 277, 297, 311, 379; II, 434, 452, 728-731; Abdülhamîd eş-Şelkânî, *Rivâyetü'l-luğa*, Kahire 1971, s. 103, 111-132; Fethî Ali Yûnus – Mahmûd Kâmil en-Nâka, *Esâsiyyâtü ta'limi'l-luğati'l-Arabiyye*, Kahire 1977, s. 12; Ahmed Abdülgafûr Attâr, *Muķaddimetü's-Şihâh*, Beyrut 1979, s. 38, 54-76, 89, 95-96, 104-107, 121, 173-179, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., *eş-Şihâh ve medârisü'l-mu'cemâti'l-Arabiyye*, Mekke 1410/

1990, s. 40-92, ayrıca bk. tür.yer.; Emîl Bedî Ya-kûb, *el-Me'âcimü'l-luğavîyyetü'l-Arabiyye*, Beyrut 1985, tür.yer.; C. Zeydân, *Âdâb*, II, 41, 122; Abdüsselâm M. Ahmed, *el-Me'âcimü'l-Arabiyye*, [baskı yerî yok] 1984 (Dârü'l-fikri'l-Arabî), tür.yer.; Abdüalâf el-Vedgîrî, *el-Mu'cemü'l-Arabî bi'l-Endelûs*, Rabat 1404/1984, tür.yer.; Siddîk Hasan Han, *el-Bülğa fi uşûli'l-luğa* (nşr. Nezîr M. Mektebî), Beyrut 1408/1988, tür.yer.; Yûsrî Abdülganî Abdullah, *Mu'cemü'l-me'âcimi'l-Arabiyye*, Beyrut 1411/1991, tür.yer.; M. Reşad el-Hamzâvî, *el-Mu'cemü'l-Arabî: İşkâlât ve muķârebât*, Beytül-hikme 1991, tür.yer.; Vecdî Rîzk Gâfî, *Mu'cemü'l-mu'cemâti'l-Arabiyye*, Beyrut 1993, tür.yer.; Abdülmecîd el-Hur, *el-Mu'cemât ve'l-mecâmi'u'l-Arabiyye*, Beyrut 1994, tür.yer.; Hilmi Halîl, *Dirâsât fi'l-luğa ve'l-me'âcim*, Beyrut 1998, tür.yer.; İbrâhim es-Sâmerrâî, *Rihle fi'l-mu'cemi't-târîhi*, Kahire 1419/1999, tür.yer.; Hâzım Ali Kemâled-din, *Dirâse fi 'ilmi'l-me'âcim*, Kahire 1420/1999, tür.yer.; Yûsuf el-İş, "Evveliyetü tedvini'l-me'âcim ...", *MMADm*, XVI/9 (1941), s. 250, 422; XVI/10, s. 460; XVI/11, s. 512; J. A. Haywood, "Kâmûs", *EP* (Fr.), IV, 546-548; "Dictionary", *EBR.*, VII, 384-389; İsmail L. Çakan – Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", *DİA*, I, 79; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Halîl b. Ahmed", a.e., XV, 309-312; Hulûsi Kılıç, "el-Kâmûsü'l-muhîr", a.e., XXIV, 287-288; İsmail Durmuş, "Kürâunneml", a.e., XXVI, 561-562.



İSMAİL DURMUŞ

□ FARŞÇA. Farsça sözlükler İran dille-riyle ilgili olarak ilk dönemde yazılan sözlükler, Pakistan ve Hindistan'da hazırlanan sözlükler, Osmanlı döneminde kaleme alınan sözlükler ve modern dönemdeki sözlükler şeklinde dört grup halinde ele alınmaktadır.

**Farsça'dan Farsça'ya Sözlükler.** İran'da Farsça ilk sözlük, İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde adı geçen, III. (IX.) yüzyılın sonlarıyla IV. (X.) yüzyıl başlarında yaşayan Ebû İsa b. Ali b. İsa b. Dâvûd tarafından hazırlanan sözlüktür. Yine İbnü'n-Nedîm'in eserinde V. (XI.) yüzyılda şair Katrân-ı Tebrîzî'nin düzenlediği bir sözlüğün ismi geçmektedir. Bu eser, daha sonra hazırlanan Sürûrî-i Kâşânî'nin *Ferheng-i Sürûrî* (telifi 1008/1599) ve Encû-yi Şîrâzî'nin *Ferheng-i Cihângîrî* (telifi 1005-1017/1596-1608) adlı sözlüklerinin temel kaynağını teşkil etmiştir. Bu müelliflerin kaynağı olarak kullandıklarını söyledikleri *Risâle-i Ebû Hâis Soğdî* hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Farsça'da ilk kapsamlı sözlük Esedî-i Tûsî'nin (ö. 465/1073) *Luğat-ı Fûrs* (*Ferheng-i Esedî*) adlı eseridir. Sözlükte kelimeler son harflerine göre sıralanmış ve şiirlerden örnekler verilmiştir. Günümüze çok sayıda nüshası ulaşan *Luğat-ı Fûrs* Abbas İkbâl tarafından neşredilmiştir (Tahran 1319 hş./1940). İkinci kapsamlı sözlük, Muhammed Nahcuvânî'nin 728'de (1328)

hazırladığı *Şihâhu'l-Fûrs* olup Cevherî'nin *Şihâhu'l-luğa*'sında olduğu gibi kelimeler son harflerine göre sıralanmıştır. Encû-yi Şîrâzî ve Sürûrî tarafından kullanılan eseri Abdüalâf Tâitî yayımlamıştır (Tahran 1321 hş.). Daha sonraki bir çalışma Ebû'l-Alâ Abdülmü'min-i Cerûtî'nin *Mecmû'atü'l-Fûrs*'üdür. XIII. yüzyılın sonunda veya XIV. yüzyılın başlarında hazırlanan eser genelde Esedî'nin çalışmasına göre tertip edilmiş, Senâî, Süzenî, Enverî, Hâkânî-i Şîrvânî ve Sa'dî-i Şîrâzî'den örnekler verilmiştir. Şems-i Fakrî İsfahânî'nin *Mîyâr-ı Cemâlîsi Luğat-ı Fûrs* örnek alınarak düzenlenmiştir (nşr. Sâdik Kiyâ, Tahran 1337 hş.).

**Arapça-Farsça Sözlükler.** İslâmî dönemden itibaren İran kökenli âlimler Arapça sözlük çalışmalarına etkin biçimde katılmışlardır. Bu alanda ilk eser Edîb Kürdî Nişâbûrî'nin 438'de (1046) yazdığı *el-Bülğatü'l-mütercem fi'l-luğat*'tır (Münzevî, III, 1964). Ebû Abdullah Hüseyin Netanzî'ye (ö. 497/1103) nisbet edilen *Mirkât* adlı sözlükte vücudun bölümleri, hastalıklar, ilaçlar, yiyecekler ve içeceklerin isimleri yer almaktadır. Kadı Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî'nin (ö. 486/1093) *Tercemân-ı Kur'an*'ı ilk Kur'an sözlüğüdür. Hubeyş et-Tiffîsî de *Cevâmî'u'l-beyân* ve *Kitâbü Vücûhi'l-Kur'an* adıyla iki Kur'an sözlüğü hazırlamıştır. Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Beyhâkî'nin *Tâcü'l-meşâdir*'i kelime kalıplarına göre tertip edilmiş (nşr. A. Cüveynî, Tahran 1983), Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin hazırladığı *es-Sâmî fi'l-esâmî* konularına göre düzenlenmiştir. Eser din, hayvanlar, gökyüzü ile yıldızlar ve yeryüzüyle ilgili kelimeler olmak üzere dört bölümden meydana gelmektedir (nşr. M. M. Hindevî, Tahran 1967). Mahmûd b. Ömer Mahmûd Kadı Zencî tarafından kaleme alınan *Mühezzebü'l-esmâ'* yirmi sekiz bölümden oluşan hacimli bir sözlüktür (nşr. M. H. Müstevfî, Tahran 1985). Diğer Arapça-Farsça sözlükler için Münzevî'nin *Fihrist*'inin III. cildiyle Dihhudâ'nın *Luğat-nâme*'sinde (Mukaddime, s. 202-271) geniş bilgi bulunmaktadır.

**Hindistan'da Farsça Sözlük Çalışmaları.** Hint alt kıtasında Farsça'nın etkisi edebî eserlerin yanında sözlük çalışmalarına da yansımış ve bu alanda çeşitli eserler hazırlanmıştır. İlk hacimli sözlük, Halacılar sarayında yaşayan şair Fahreddin Mübârekşah Kavvâs'ın *Ferheng-i Kavvâs*'ıdır. *Luğat-ı Fûrs*'ten geniş biçimde faydalanan Kavvâs, İran ve Hindistan'da yaşamış birçok şairden örnekler vermiştir. Diğer bir sözlük Muhammed b. Kivâm Belhî'nin



Divânü lügâtî't-Türk'ün ilk sayfası (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 4189)

*Baḥrû'l-Fezâ'il fi menâfi'i'l-efâzîl*'dir. Müellif önsözde Rûdekî, Unsûrî, Nizâmî-i Gencevî gibi şairlerle *Mukaddimetü'l-edeb* ve *es-Sâmî fi'l-esâmî* gibi sözlükleri kaynak olarak kullandığını belirtmektedir (nüshaları için bk. Münzevî, III, 1921). *Şerefnâme-i Münyerî*, İbrâhim Kivâm tarafından yazılmış ve mutasavvif Şerefeddin Ahmed Münyerî'ye sunulmuştur. Eserin önsözünde bazı Türkçe eklerin açıklanması sözlüğün bir özelliğini oluşturur. Müellif birçok sözlüğü kaynak olarak kullandığını söyler. X. (XVI.) yüzyılın sonunda Mirza İbrâhim b. Şah Hüseyin bu eseri *Ferheng-i Mirzâ İbrâhim* adıyla kısaltmıştır. Daha sonra hazırlanan birçok sözlüğün kaynağı olan *Şerefnâme-i Mirzâ*'nın çeşitli nüshaları bulunmaktadır (a.g.e., III, 1995-1996). Muhammed Lâd Dihlevî'nin kaleme aldığı *Mü'eyyidü'l-Fuzûlâ*'nın ilk bölümü Arapça'dan Farsça'ya, ikinci bölüm Farsça'dan Farsça'ya, üçüncü bölüm Türkçe'den Farsça'ya bir sözlüktür (nüshaları için bk. a.g.e., III, 1957). Feyzî-i Sirhindî'nin yaklaşık 1001 (1592) yılında tamamladığı *Medârü'l-efâzîl*'de Arapça, Farsça ve Türkçe kelimeler işaretlerle gösterilmiştir. Eserin İran'da Âsitân-ı Kuds-i Rezavî Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (nr. 3678). Abdürreşid b. Abdülgafur Tettevî'nin alfabetik sıraya göre

hazırladığı *Ferheng-i Reşîdî*, *Ferheng-i Cihângîrî* ve *Ferheng-i Sürûrî*'nin kısaltılmış şeklidir (nüshaları için bk. a.g.e., II, 1936). Joseph Barretto tarafından 1805'te tertip edilen ve anonim bir sözlük olan *Şemsü'l-luğât* alfabetik sıraya göre basit kelimeleri, terimleri ve atasözlerini ihtiva eder. Eved Nevvâbî Ebû'l-Muzaffer Gâziddin Haydar'ın yazdığı *Heft Kuzüm* adlı geniş hacimli sözlük Mevlevî Kabûl Muhammed tarafından düzenlenmiştir. Yedi bölümden meydana gelen eserin ilk altı bölümü ilk ve son harflerine göre sıralanmış Farsça kelime ve deyimleri içerir. Son bölümde Farsça alfabe, dil bilgisi, aruz, kafiye gibi konular ele alınmaktadır. 1242'de (1826-27) Gıyâseddin Muhammed Râmpûrî'nin hazırladığı *Gıyâsü'l-luğât* kelimelerin ikinci harfine göre sıralanmıştır (nşr. Muhammed Debîr Siyâkî, Tahran 1337 hş.). Hindistan'da XVII. yüzyılda Muhammed Hüseyin b. Halef-i Tebrîzî tarafından kaleme alınan bir sözlük de *Burhân-ı Kâfî*'dir. Hindistan ve İran yanında diğer İslâm ülkelerinde de rağbet gören ve birçok baskısı yapılan sözlük Mütercim Âsım Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (bk. BURHÂN-ı KÂTİ').

**Osmanlı Döneminde Farsça Sözlük Çalışmaları.** Osmanlılar'da ilk Farsça sözlük çalışmaları IX. (XV.) yüzyılda başlamış ve hemen hemen bütün sözlükler Farsça-Türkçe şeklinde düzenlenmiştir. Geniş hacimli ilk sözlük olan *Ukñûm-ı 'Acemî* kelimelerin ilk ve son harflerine göre sıralanmıştır. Eserin 892 (1487) istinsah tarihli bir nüshası Bodleian Library'de mevcuttur (diğer nüshaları için bk. a.g.e., III, 1962). İran asıllı olup Osmanlı sarayında şehzadelere hocalık yapan Lutfullah b. Ebû Yûsuf Halîmî tarafından tertip edilen *Kâ'imî* adlı sözlük *Baḥrû'l-ğarâ'ib* adıyla da bilinir. İki bölümden meydana gelen eserin ilk bölümü Farsça-Türkçe bir sözlük olup ikinci bölümü aruz, kafiye, bedî' ve çeşitlerine dair bilgileri içerir (nüshaları için bk. a.g.e., III, 2012). Hasan b. Hüseyin b. İmâd Karahisârî'nin hazırlayıp II. Bayezid'e sunduğu *Şâmilü'l-luğa* iki bölümdür. İlk bölüm Farsça derî (fasih) kelimeleri, ikinci bölüm masdarları ihtiva eder. Eserin sonunda Farsça gramere dair bir bölüm yer alır. Karahisârî daha önce yazılan *Şîhâhu'l-Fürs*, *Mî'yâr-i Cemâlî*, *Kâ'imî* gibi sözlüklerden faydalanmıştır (nüshaları için bk. a.g.e., III, 1992). Hatîb Rüstem Mevlevî tarafından tertip edilen *Vesiletü'l-makâşid ilâ aḥseni'l-makâşid* üç bölüm ve bir hâtimedden meydana gelmiş olup 903 (1497-98) yılında tamamlanmış-

tır (nüshaları için bk. a.g.e., III, 2046). Münzevî diğer Farsça-Türkçe sözlükler için *Fihrist*'inin III. cildinde geniş yer ayırmıştır.

**İran'da Son Dönemde Yazılan Sözlükler.** Bu dönemde hazırlanan sözlüklerin birçoğunda büyük ölçüde Batı metodu izlenmiş, öte yandan geleneksel metotlarla yapılan sözlük çalışmaları da devam etmiştir. Ali Ekber Nefisî'nin *Ferheng-i Nefisî'si* (I-V, Tahran 1938-1955), Muhammed Ali Dâî'nin *Ferheng-i Nizâm*'ı (I-V, Haydarâbâd 1346-1358; Tahran 1985), Ali Ekber Dihhudâ'nın *Luğatnâme'si* (I-XXVII, Tahran 1373 hş.) ve Muhammed Muîn'in *Ferheng-i Fârsî'si* (I-VI, Tahran 1963-1968) bu dönemde yapılan en önemli çalışmalarlardır.

**Batı Dillerinde Farsça Sözlükler.** İran-Avrupa ilişkilerinin başladığı XVII. yüzyıldan itibaren bu konuda çalışmalar yapılmıştır. C. Ravius'un *Specimen Lexici Arabico-Persici-Latini'si* (Leyden 1645) ve Angelo de St. Joseph'in *Gazophylacium Linguae Persarum-Triplici Linguarum'u* (Amsterdam 1685) Batı dillerinde Farsça ilk sözlüklerdir. İlk Farsça-İngilizce sözlük 1777'de John Richardson tarafından hazırlanmıştır. XIX. yüzyılda Johann August Vullers'in tertip ettiği iki ciltlik *Lexicon Persico-Latinum* (Bonn 1855-1864) gelişmiş bir sözlüktür. F. Steingass'ın *Persian-English*'i (London 1892) Farsça-İngilizce en mükemmel sözlük olma özelliğini hâlâ korumaktadır (diğer Batı dilleri sözlükleri için bk. Dihhudâ, *Mukaddime*, s. 273-277).

#### BİBLİYOGRAFYA :

M. Hüseyin-i Tebrîzî, *Burhân-ı Kâfî* (nşr. M. Muîn), Tahran 1330 hş./1951, Saîd-i Nefisî'nin *Mukaddime'si*, I, 64-77; Şehriyâr-ı Nakvî, *Ferheng-nüvisî der Hind u Pâkistân*, [baskı yeri ve tarihi yok]; Münzevî, *Fihrist*, III, 1919-2046; M. Debîr-i Siyâkî, *Ferhenghâ-yi Fârsî ve Ferheng-i Günehâ*, Tahran 1368 hş.; D. N. MacKenzie, "Kâmus", *El<sup>2</sup>* (İng.), IV, 525-527; Dihhudâ, *Luğatnâme* (Muîn), *Mukaddime*, s. 135-277; Ali Âsraf Sâdiqî, "Dictionaries", *Elr.*, VII, 387-390; John R. Perrey, "Dictionaries", a.e., VII, 390-393; Hosayn Sâmî, "Dictionaries", a.e., VII, 393-397.



TAHSİN YAZICI

**Türkçe.** Türk dilinde Arapça lügat kelimesi yine Arapça olan kâmus ve Farsça ferheng ile birlikte kullanılmış, 1932 yılında Türk Dili Tedkik Cemiyeti tarafından bunlara karşılık Türkmençe'de yer alan sözlük kelimesi önerilmiştir. Bugün Türk dünyasında lügat karşılığı olarak kullanılan kelimeler şunlardır: Sözlük (sözlük, sözlük, Türkmençe), lügat (Âzerî, Özbek, Uygur), laflık (Gagauz), slovar (Çuvaş, Tuva, Hakas), tilct (Saha).

Sözlük kısaca bir dilin söz varlığını belli bir düzene göre bir araya getiren eserdir. Çeşitli tarifleri yapılan sözlük, “bir dilin ya da bir dilin bir bölümünün genel olarak veya belirli bir zamanda kullanılan kelime ve deyimlerini umumiyetle alfabe sırasına, bazan da kavram alanlarına göre ele alıp aynı dille tanımlarını yapan, örnek vererek açıklayan veya başka bir dildeki karşılıklarını yazan kitap” şeklinde tanımlanabilir. Bu açıdan sözlükler genel sözlük, özel sözlük, tek dilli sözlük (madde başları ile açıklamaları aynı dilden olan sözlük), iki / çok dilli sözlük (madde başları ile açıklamaları farklı dillerden olan sözlük) olmak üzere çeşitli gruplara ayrılır. Genel sözlükler ele alınan dönemlere ve -sözlük bilimi kurallarına uygun biçimde- yazarın görüşüne göre farklılık gösterebilir. Meselâ içerdikleri söz varlığı değişik sayılan *Kâmûs-ı Türkî, Türkçe Sözlük*'ün 1945 ve 2005 baskıları ile *Misallî Büyük Türkçe Sözlük* birer genel sözlük olduğu gibi Ahmet Caferoğlu'nun *Eski Uygun Türkçesi Sözlüğü* ile *Tarama Sözlüğü* ve *Derleme Sözlüğü*, yalnız Arapça ve Farsça kökenli kelimelere yer verilen Ferit Devellioğlu'nun Osmanlıca sözlüğü de kendi alanlarına göre birer genel sözlüktür. Özel sözlükler bir dilin belli bir alanının söz varlığını kapsayan eserlerdir. Bu sözlükler çok çeşitli olup ağız sözlükleri, argo sözlükleri, deyim sözlükleri, eş anlamlı-karşı anlamlı kelimeler sözlüğü, etimoloji sözlükleri, yeni kelimeler sözlüğü, yabancı öğeler sözlüğü ve galatat sözlükleri bunlara örnek gösterilebilir. Özel sözlüklerin en geniş grubunu ise terim sözlükleri oluşturur; dil bilgisi, edebiyat, felsefe, coğrafya, tarih, fizik, kimya ve matematik terimleri sözlüğü gibi. Kavram sözlükleri, kelimelerin anlamlarından hareketle onları kavram alanlarına göre alfabetik biçimde veya asıl kavrama yakınlığı bakımından sıralayan sözlüklerdir. Türkçe'de henüz yeterli çalışma bulunmayan bu türe bir örnek Ş. Recai Cin'in *Kavramlar Dizini*'dir (I-II, Ankara 1971). Bir diğer sözlük türü, kelimelerin aynı aileye bağlı olan çeşitli dillerden karşılıklarını veren mukayeseli sözlüklerdir. Sözlükçülük eskiden daha çok bir heves konusu, boş zamanları değerlendirme aracı olarak görülüyordu. Ancak dil biliminin gelişiminden sonra bunun bir dalı olan sözlük bilimi (leksikografi) üst seviyede dil eğitimi almayı, Türkçe'nin çeşitli dönemlerini ve bunlarla ilgili özellikleri, ayrıca belli ölçüde Arapça ve Farsça bilmeyi gerektiren bir uzmanlık alanı haline gelmiştir.

Sözlük yazımında en önemli husus sözlüğü yazılacak dilin söz varlığının tesbit edilmesi işidir. Ele alınan döneme göre dilde kullanılan veya eski metinlerde geçen bütün kelime ve deyimler sözlüğe alınırken kullanılmayan ya da kullanılıp kullanılmadığı belirlenemeyen kelime ve deyimlerle bazı yazarların eserlerinde rastlanan, ancak dilde yaygınlık kazanmamış kelime ve deyimlere yer verilmez. Daha önce yazılan sözlüklerden hareketle, çeşitli metinlerin taranması, ayrıca yazarın bilgi ve kültürünün katkısıyla ve titiz bir ayıklama ile madde başları belirlenir. Bu alanda yapılan en önemli yanlış eski sözlüklerdeki bütün kelimelerin, hatta Arapça ve Farsça sözlüklerdeki -Türkçe'ye geçmemiş- bir kısım kelimelerin madde başı olarak alınmasıdır. Bazı sözlük yazarları kullanım sıklığı çok az olan kelimelere eserlerinde yer vermezken bazıları bunların yanında kullanılmış olması muhtemel kelimeleri de sözlüklerine almışlardır. Bunun örnekleri *Kâmûs-ı Türkî* ile *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*'tir. Osmanlıca-Türkçe sözlükler de birer Türkçe sözlük sayılır. Bu bakımdan sözlük yazarı Türkçe'yi daima ön planda tutmalı, onu yabancı kelimelerin egemenliği altına girmiş öz varlığı olmayan ikinci derecede bir dil şeklinde göstermeye gayret etmemelidir. Öte yandan sözlük kelimesi niteliği taşımayan, yani özel bir anlam kazanmayan kelime ve tamlamalar da sözlükte gösterilmez. Türkçe'de -ma/-me ve -ış/-iş ekleriyle yapılan fiil isimlerinin bir kısmına bilhassa yeni kelime türetimi sırasında belli anlamlar yüklenmiştir. Bunların dışında kalan binlerce fiil isminin özel bir anlamı bulunmadığı için bunların sözlüğe alınması doğru değildir. Diğer bir husus bazı kök ve gövdelerden dilde kullanılmayan yapay kelimelerin türetilmesidir. Sayıları binleri bulan bu sözcüklerin asıl kelimelerin arısına serpiştirilmesi sözlükten yararlanmayı güçleştirmektedir. Çok karmaşık bir yapıya sahip olan dil, sözlük sayesinde bazı kalıplar içinde düzene konulduğundan kullanılmayan bir kelimeye yer verilmesi kullanılan bir kelimenin sözlüğe alınmamasından daha büyük bir yanıştır. Kısacası sözlük, eskilerin “tarif” kelimesi için söyledikleri “efrâdını câmi ayyârını mâni” (gerekenleri içerip gerekmeyenleri dışarıda bırakma) ilkesine uygun olmalıdır. Bu açıdan sözlükçülük bir seçme ve ayıklama işi olup bir harmanlama değildir. Sözlük yazarı ayrıca madde başlarının düzenlenmesinde ve anlatımda “güzel Türkçe”yi göz önünde bulundurmaya zorundadır.

Madde başı kelimelerin yanında gramerdeki türleri bir kısaltma ile gösterilirken anlamlara dikkat edilmelidir. Burada isimlerle sıfatlar ve sıfatlarla zarflar birbirine karıştırılmaktadır. Fiiller bakımından zengin sayılan Türkçe'nin bir diğer zenginliği fiil çatılarıdır, zira çatılara göre anlamlar değişmektedir. Bugüne kadar yazılmış olan Türkçe sözlüklerde çatılar tam belirtilmemiş, geçişli bir fiilin altında geçişsiz anlamlar da yazılmış veya oldurğan bir fiil geçişli gibi gösterilmiştir. Mevcut sözlüklerde Türkçe kelimeler için genellikle etimoloji yer almaz; sadece yabancı kelimelerin asılları ve bazı sözlüklerde Arapça, Farsça kelimelerin kökleri yazılmıştır. Çünkü etimoloji ayrı bir uzmanlık alanıdır. Anlamlar soyuttan somuta doğru sıralanır, daha sonra mecaz, teşmil (anlam genişlemesi) ve bir dereceye kadar halk ağzı, argo ve terim anlamları gibi özel anlamlar yazılır. Genel sözlükler bu son kelimelerin tamamını içermediğinden bunlar için ayrı sözlükler hazırlanmıştır. Sözlükçülükte bir diğer önemli konu kelimelere doğru, anlaşılabilir ve dilde kullanılan anlamların verilmesidir. Burada yapılan hatalardan biri de sözcüklerin deyim içinde kazandığı anlamların bağımsız anlam gibi gösterilmesidir. Eğer sözlük taramaya dayalı ise taranan eserlerden seçilen örnekler ait oldukları anlamdan sonra yazılır. Taramaya dayalı değilse yazar tarafından belli kalıplar halinde bazı örnekler verilebilir. Cümle şeklindeki örnekler ise daha çok fiiller için kullanılabilir. Asıl anlamlarını cümle içinde kazanan kelimeler sözlükte cansız nesnelere gibidir. Bunların canlandırılması örneklerle ve kullanıma dair notlarla mümkün olmaktadır. Daha sonra madde başı kelime ile başlayan deyimler sıralanır. Bunlardan isim veya sıfat tamlaması şeklinde olup bitişik yazılanlar madde başı yapılır. Son dönemlerde ayrı yazılan tamlamalarla bazı kalıplaşmış zarflar da madde başı olarak gösterilmektedir. Sözlüklerde atasözlerine yalnız örnek şeklinde yer verilebilir. Türkçe deyimlerden sonra Farsça ve Arapça tamlamalar, ardından Farsça eklerle veya isim-fiillerle, Arapça edatlarla oluşturulan kelimeler (teşkiller) sıralanır. Bu esasa uyulmayıp yapı bakımından birbirinden farklı olan çeşitli öğelerin alfabetik sıraya göre dizilmesi karışıklığa yol açmaktadır. Diller onları benimseyenler için âdeta kutsal birer varlık gibidir. Bu sebeple ehil olmayan kişilerin dile müdahale etmesi onu benimseyenlere karşı bir saygısızlıktır.

Eski Türkçe. Türkçe'de bilinen ilk sözlük Kâşgarlı Mahmud'un *Dîvânü lugâti't-Türk*'üdür. Eser Araplar'a Türkçe'yi öğretmek amacıyla kaleme alınmış, madde başları Türkçe, açıklamaları Arapça olan bir sözlüktür. *Dîvânü lugâti't-Türk* aynı zamanda çeşitli Türk boylarından derlenmiş bir ağızlar sözlüğü; Türkçe'nin XI. yüzyıldaki dil özelliklerini belirten bir gramer kitabı; kişi, boy ve yer adları kaynağı; Türk tarihine, coğrafyasına ve halk edebiyatına dair bilgiler içeren ansiklopedik bir eserdir. Sözlük, Ali Emîrî Efendi tarafından bulunduktan sonra Kilisli Rifat (Bilge) tarafından yayımlanmış (İstanbul 1333-1335), ardından Besim Atalay eseri Türkçe'ye çevirmiş ve bir dizin ilâvesiyle neşretmiştir (Ankara 1940-1943). *Dîvânü lugâti't-Türk* yayımlandığı tarihten itibaren bütün dillerin dikkatini çekmiş, başka neşirleri değerleştirilmiştir, Türk ve yabancı birçok bilim adamı eser üzerinde çalışmalar yapmıştır (ayrıca bk. DÎVÂNÜ LUGÂTİ-TÜRK). Eski Türkçe'nin söz varlığıyla ilgili araştırmalar Orhon yazıtlarının söz varlığı ile Uygur harfli metinlere ait söz varlığı şeklinde ayrı ayrı ele alınmıştır. Orhon yazıtlarının ilk sözlüğünü F. W. Radloff 1894'te yayımlamıştır. Yazıtlar üzerinde çalışmalar yapan Hüseyin Namık Orkun, Annemarie von Gabain, S. Y. Malov, Talat Tekin ve René Giraud gibi araştırmacılar bunların sözlüğünü de neşretmiştir (bk. ORHON YAZITLARI; ayrıca bk. Ölmez, sy. 6 [1998], s. 119-121).

**Hârizm Türkçesi.** Hârizm Türkçesi'nin müstakil bir sözlüğü bulunmamakla birlikte sözlüğünde XIII. yüzyıl öncesi metinlerini esas alan Sir Gerard Clauson bu döneme ait eserleri taradığı için sözlüğü Hârizmce söz varlığını da içermektedir. Bunun dışında *Muḳaddimetü'l-edeb* (Zemahşerî), *Kısasü'l-enbiyâ* (Rabgûzî) ve *Nehcü'l-ferâdis* (Mahmûd b. Ali) gibi devrin diğer eserleriyle ilgili yayınların dizinleri de söz varlığı açısından başvuru kaynağı niteliğindedir (Kalsın, sy. 6 [1998], s. 131-133).

**Çağatay Türkçesi.** 1. Ali Şîr Nevâî, *Muhâkemetü'l-lugateyn*. Klasik Çağatay Türkçesi'nin kurucusu Ali Şîr Nevâî'nin Türkçe'nin Farsça'dan üstün olduğunu kanıtlamak amacıyla yazdığı bir eserdir (bk. MUHÂKEMETÜ'L-LUGATEYN). 2. *Abuşka*. Müellifi bilinmeyen sözlüğün asıl adı *eL-Lugatü'n-Nevâiyye ve'l-istişhâdâtü'l-Çağatâiyye* olup Çağatayca'dan Türkiye Türkçesi'ne bir sözlüktür ve Ali Şîr Nevâî'nin eserleri başta olmak üzere Çağatayca metinlere dayanmaktadır. Yaklaşık 2250

kelime içeren sözlükle ilgili başlıca çalışmalar şunlardır: **a) Abuska:** *Csagatajtörök szógyűjtemény. Török kéziratból fordította Vámbéry Ármin. Előbeszédél és jegyzetekkel kísérté Budenz József* (haz. Ármin Vámbéry, önsöz ve notlar József Budenz, Pest 1862). **b) V. V. Veljaminev-Zernov,** *Slovar çağataysko-turetskiy* (Sanktpetersburg 1868, Rusça bir önsözle birlikte; *Dictionnaire djaghataï-turc* [Saint Petersburg 1869], Fransızca bir önsözle birlikte). Bu eser mevcutlar içerisinde başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır. **c) Pavet de Courteille,** *eL-Lugatü'n-Nevâiyye ve'l-istişhâdâtü'l-Çağatâiyye-Dictionnaire turk-oriental* (Paris 1870). 5493 madde başı içermektedir. **d) Besim Atalay,** *Abuşka Lugati veya Çağatay Sözlüğü* (Ankara 1970; bk. ABUŞKA LUGATI). 3. *Bedâiyü'l-lugat.* Çağatayca-Farsça bir sözlük olup Çağatayca metinlerden hareketle yazılmıştır (bk. BEDÂİYÜ'L-LUGAT). 4. Muhammed Mehdi Han, *Senglâh*. 1758-1760 yıllarında yazılan eser 7000 dolayında madde başı içermektedir. Bilinen altı nüshasından dördü British Museum'da (MS, Or., nr. 2892), Oxford'da Bodleian (MS, Elliott, nr. 341), Süleymaniye (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1922) ve Tahran Millî (nr. F 1141) kütüphanelerinde kayıtlıdır. *Senglâh*'ın British Museum'daki yazması ilk defa Rieu tarafından 1888'de çıkarılan katalogda bilim dünyasına tanıtılmıştır. Eserin Süleymaniye nüshasını Besim Atalay (*Seng-lâh: Lûgat-i Nevâî*, İstanbul 1950), British Museum nüshasını Clauson (*Sanglâx: A Persian Guide to the Turkish Language*, London 1960) tıpkıbasım halinde yayımlamıştır. Ayrıca Mirza Mehdi Esterâbâdî, Tahran nüshasını esas alarak bir neşir gerçekleştirmiştir (ed. Rüşen Hiyâvî, *Ferheng-i Türkî be-Fârsî ez Sene-i Duvâzdehüm-i Hicri*, Tahran 1374). *Senglâh*'ın "Mebâni'l-lugat" kısmı E. Denison Ross tarafından British Museum yazmasına dayanılarak neşredilmiştir (*The Mabâni'l-Lughat being a Grammar of the Turki Language in Persian by Mirzâ Mehdi Khân*, Calcutta 1910). 5. Şeyh Süleyman Efendi, *Lugat-ı Çağatay ve Türkî-i Osmânî* (İstanbul 1298 r.). 6750 madde başı ihtiva eden sözlük Çağatay Türkçesi sözlükleri içerisinde en güvenilir olanıdır. Eser, Pavet de Courteille'in sözlüğünün tanıklarıyla birlikte büyük ölçüde aktarılmasıyla *Senglâh*'ın serbest bir çevirisinden meydana gelmiştir. Ancak müellif aktarma sırasında birçok hata yapmış, F. W. Radloff da Çağatayca kelimelerde Şeyh Süleyman'a dayandığı için (*Ver-*

*such eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*, I-IV, St. Petersburg 1893-1911) bu yanlışları tekrarlamıştır. Eser Kúnos tarafından kısaltılarak Almanca'ya çevrilmiştir (Şejx Sulejman Efendi's *Çagataj-Osmanisches Wörterbuch*, Budapest 1902). 6. Abbas, *Hulâsa-i Abbâsî. Senglâh'a dayanmaktadır*. Bunlardan başka Ármin Vámbéry (*Çagataische Sprachstudien*, Leipzig 1867, sonunda 160 sayfalık bir sözlük), Muhammed Yâkub Çingî (*Kelür-name*, nşr. A. İbragimov, Taşkent 1982) ve L. Budagov'un (*Sravnitelnyy Slovar Tyuretsko-Tatarskih Nareçiy*, I-II, Sanktpetersburg 1869-1871) Çağatayca sözlükleri bulunmaktadır (ayrıca bk. Eren, VIII/1-2 [1950], s. 145-163; Borovkov, X [1961], s. 1357-1362).

**Kıpçak Türkçesi.** Kıpçakça sözlüklerden *Codex Cumanicus* dışındakiler Kıpçaklar'ın yerleştiği Mısır ve çevresinde yazılmıştır. 1. *Codex Cumanicus*. 1294 yılında hazırlanmış tahmin edilen eserin 1303 tarihli tek yazma nüshası Venedik'te Saint Marcus Kütüphanesi'ndedir. İki ayrı defterden oluşan eserin İtalyanca bölümünde kelimeler Latince, Farsça ve Kıpçakça olmak üzere üç sütun halinde sıralanmıştır. Daha sonra kelimelerin anlamlarına göre dizildiği ikinci bir sözlük gelmektedir. Almanca bölümü ise Almanca-Kıpçakça ve Latince-Kıpçakça'dır. *Codex Cumanicus*'un bazı parçaları ilk defa M. J. Klaproth tarafından 1828'de yayımlanmıştır. Daha sonraki yayın Geza Kuun'a aittir (*Codex Cumanicus bibliothecæ ad templum divi Marci Venetiarum*, Budapest 1880). K. Grønbech, eserin bir cildi tıpkı basım (*Codex Cumanicus*, Kopenhagen 1936), bir cildi sözlük (*Komanisches Wörterbuch*, Einar Munkegaard, Kopenhagen 1942) olmak üzere kolayca yararlanılabilecek bir neşirini gerçekleştirmiştir. W. Radloff, W. Bang Kaup, T. Kowalski gibi Türkologlar da *Codex Cumanicus* üzerine makaleler yazmışlardır (*DİA*, XXV, 422). 2. *Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî*. 1343'te Mısır'da yazılan eser kelime türlerine göre düzenlenmiş olup biri Arapça-Türkçe, diğeri Moğolca-Farsça sözlük olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Eserin M. T. Houtsma (*Ein türkisch-arabisches Glossar*, Leiden 1894), A. Kurisjanov (*İssledovaniye po leksike starokipçakskogo pis mennogo pamyatnika XIII v., "tyurksko-arabskogo slovary"*, Alma Ata 1970) ve Recep Toparlı – Sadi Çoğenli – Nevzat H. Yanık (*Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî*, Ankara 2000) tarafından neşirleri gerçekleştirilmiştir. 3. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-Et-*

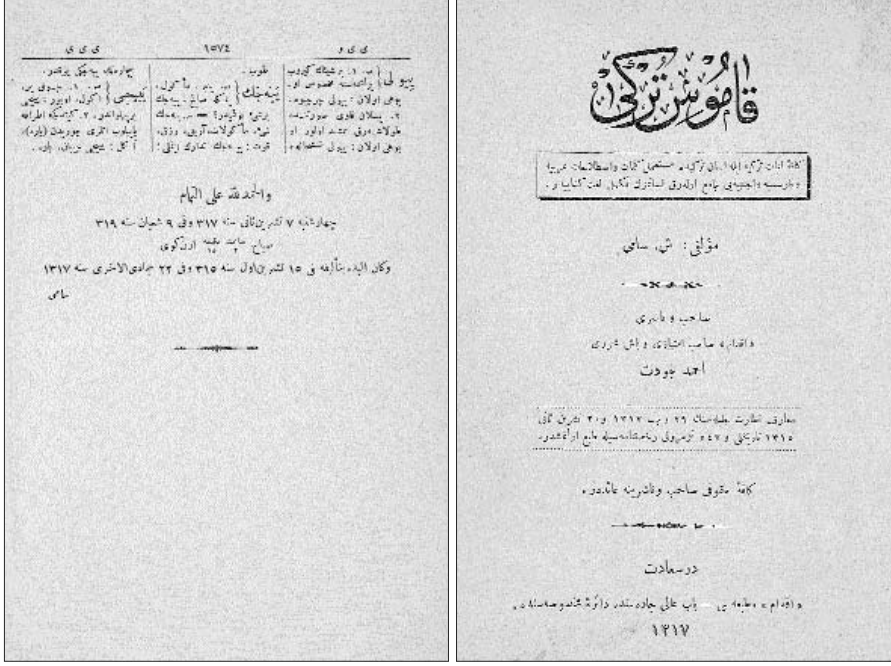
*râk*. Türkçe'yi öğretmek amacıyla hazırlanmış bir lugat ve gramer kitabıdır (bk. *KİTÂBÜ'İ-İDRÂK*). **4.** *Kitâbü't-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-lugati't-Türkiyye*. Müellifi bilinmeyen sözlüğün Mısır'da 1425'ten önce yazıldığı tahmin edilmektedir. Gramerle sözlük olmak üzere iki bölümden oluşan eserin otuz dokuz yapraklık ilk bölümü Arapça-Türkçe bir sözlüktür ve tek nüshası İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesinde kayıtlıdır (Veliyyüddin Efendi, nr. 3092). T. Halasi-Kun tarafından tıpkıbasımı yapılan eseri (Budapeşte 1942) Besim Atalay Türkiye Türkçesi'ne aktararak neşretmiştir (İstanbul 1945). **5.** Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah et-Türkî, *Kitâbü Bulgati'l-müşâkâ fî lugati't-Türk ve'l-Kıçak*. Memlükler döneminde yapılan en değerli çalışmalardan biridir. 1451 yılından önce yazıldığı tahmin edilen eserin tek nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı olup (Suppl., Turcs, nr. 293) A. Zajaczkowski tarafından birincisi isimler, ikincisi fiiller olmak üzere iki cilt halinde yayımlanmıştır (Warszawa 1938, 1954). **6.** *ed-Dürretü'l-mudîa fi'l-lugati'l-Arabîyye ve't-Türkiyye*. Araplar'a Türkçe'yi öğretmek amacıyla hazırlanan sözlüklerdendir. Yazarı belli olmayan ve iki nüshası bilinen eseri A. Zajaczkowski 1963 yılında ilim âlemine tanıtmış ve üç makale halinde yayımlamıştır (RO, XXIX/1 [Warszawa 1965], s. 39-98; XXIX/2 [1965], s. 67-116; XXXII/1 [1969], s. 19-49). **7.** Molla Sâlih, *eş-Şüzürü'z-zehebîyye ve'l-kıtau'l-Ahmedîyye fi'l-lugati't-Türkiyye*. 1619'da Mısır'da kaleme alınan eseri Besim Atalay neşretmiştir (İstanbul 1949; Kıpçak Türkçesi sözlükleri için ayrıca Demirci, sy. 6 [1998], s. 145-151; bk. *DİA*, XXV, 422-423).

**Türkiye Türkçesi.** Osmanlılar döneminde XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar Türkçe kelimelerin madde başı olarak alındığı sözlüklere pek rastlanmamaktadır. Bu devirde hazırlanan sözlükler Arapça-Türkçe ve Farsça-Türkçe olup çoğu eğitim amacıyla yazılmıştır. Bunların en meşhuru Afyonkarahisarlı Muslihüddin Mustafa'nın Arapça-Türkçe *Ahterî-i Kebîr*'idir. Diğer sözlüklerin başlıcaları şunlardır: Afyonkarahisarlı Hüseyin İmâdüddin oğlu Hasan, *Şâmilü'l-luga* (Farsça-Türkçe, 1505'te yazılmıştır); Sofyalı Ni'metullah Efendi, *Lugat-ı Ni'metullah* (Farsça-Türkçe, 1540 yılında hazırlanmıştır); Amasyalı Değişî Mehmed Efendi, *et-Tuhfetü's-seniyye ilâ Hazreti'l-Haseniyye* (Farsça-Türkçe, 1580'de Mısır Beylerbeyi Hasan Paşa adına kaleme alınmıştır); Akhisarlı Muhyiddin Münşî, *Cinânü'l-cinâs* (*Ravzatü'l-ci-*

*nâs*; 1584'te Farsça'daki cinaslı sözleri açıklamak amacıyla yazılmıştır); *Câmiu'l-Fâris* (Farsça-Türkçe, I. Ahmed [1603-1617] adına ismi bilinmeyen bir müellif tarafından hazırlanmıştır); *Gencî Pîr Mehmed*, *Genc-i Leâl* (1631'de kaleme alınan manzum bir sözlük olup birinci bölüm Arapça-Türkçe, ikinci bölüm Farsça-Türkçe'dir); *Antepli Şeyh Ahmed*, *Nazmü'l-leâl* (Arapça-Türkçe, 1641'de *Tuhfe-i Şâhidî*'ye [Farsça-Türkçe] yazılmış bir nazîredir); *Abdülkâdir el-Bağdâdî*, *Lugat-ı Şâhnâme* (Farsça-Türkçe, Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sinde kullanılan kelimeler esas alınarak 1659'da kaleme alınmıştır); *Vankulu Mehmed Efendi*, *Lugat-ı Vankulu* (Arapça-Türkçe, Cevherî'nin *eş-Şıhağ*'ının tercümesi olan eser, Osmanlılar döneminde matbaada basılan [1729] ilk kitap olması bakımından ayrı bir önem taşır); *Mütercim Âsım Efendi*, *Burhân-ı Kâtu' Tercümesi* (Farsça-Türkçe; Muhammed Hüseyin b. Halef-i Tebrîzî'nin Farsça sözlüğünün tercümesi olup 1797'de tamamlanmıştır. Kaynak niteliği taşıyan eser Mürsel Öztürk ve Derya Örs tarafından Latin harflerine çevrilmiş, sonuna kavramlar dizini, arkaik kelimeler dizini ve Farsça-Türkçe dizin eklenmiştir [Ankara 2000]) *Tercüme-i Kânûnü'l-edeb* (Hubeyş et-Tiflîsî'nin *Kânûnü'l-edeb fî zabti kelimâti'l-Arab* adlı Arapça-Farsça sözlüğüne Türkçe karşılıkların ilâvesiyle hazırlanmış ansiklopedik bir sözlüktür); *Kâmûs Tercümesi* (Arapça-Türkçe; Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-muhtâ* adlı sözlüğünün tercümesi olup kaynak olma niteliğini hâlâ sürdürmektedir); *Tuhfe-i Âsım* (Arapça-Türkçe [Bulak 1255]; Mütercim Âsım Efendi'nin Arapça öğretimi için hazırladığı 1251 beyitten oluşan bir sözlüktür ve tarif edilen eşyanın anlamlarına göre bölümlere ayrılmıştır); *Tuhfe-i Vehbî* (Sünbülzâde Vehbî'nin Farsça-Türkçe elli sekiz kitalık sözlüğüdür; ilk baskısı 1213'te [1798] yapılan ve medreselerde ders kitabı olarak okutulan eser Latin harfleriyle yayımlanmıştır [haz. Numan Külekçi – Turgut Karabey, Erzurum 1990]); *Nuhbe-i Vehbî* (Sünbülzâde Vehbî'nin Arapça-Türkçe manzum sözlüğüdür, İstanbul 1220). *Muhyî-i Gülşenî*'nin 1574'te yazdığı *Bâleybelen* adlı eser, yapma dil çalışmalarının bilinen ilk örneği olup Osmanlılar dönemi sözlükleri arasında ayrı bir yere sahiptir; eser Latin harfleriyle neşredilmiştir (haz. Mustafa Koç, İstanbul 2005; ayrıca bk. *DİA*, XXXI, 80).

**Türkçe'den Türkçe'ye Sözlükler.** Burada ele alınan sözlüklerin bir kısmı aynı zamanda Osmanlı Türkçesi sözlüğüdür. Türk-

çe'den Türkçe'ye sözlüklerin başlıcaları şöylece sıralanabilir: **1.** Şeyhülislâm Ebûîshakzâde Esad Efendi, *Lehçetü'l-lugât* (İstanbul 1210). 3700 Türkçe veya Türkçeleşmiş kelimenin Arapça ve Farsça'daki eş anlamlılarını içeren eserde yer yer Türkçe karşılıklara da rastlanmaktadır. Esad Efendi'nin muhtemelen Arapça ve Farsça'daki hünerini ortaya koymak amacıyla hazırladığı eser madde başları Türkçe olduğu için önem kazanmıştır. Bizzat müellifi tarafından *Behçetü'l-lugât* adıyla ihtisar edilen eserin başka muhtasarları da vardır (*DİA*, XI, 339). Sözlük Ahmet Kırkılıç tarafından Latin harfleriyle yayımlanmıştır (Ankara 1999); ancak bu yayımda birçok okuma hatası bulunmaktadır. **2.** Ahmed Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmânî* (I-II, İstanbul 1293, 1306). Türkçe kelimelerin alındığı ilk sözlük olup birinci baskısında Türkçe, Arapça ve Farsça kelimeler sıralanmıştır. İkinci baskının I. cildinde Türkçe kelimelerle müellifin Türkçeleşmiş kabul ettiği Arapça, Farsça sözcükler ve Batı dillerinden Türkçe'ye giren kelimeler mevcuttur. II. ciltte ise sadece yazı dilinde kullanılan Arapça ve Farsça kelimelere yer verilmiştir. *Lehçe-i Osmânî* yayımlandığı tarihten itibaren Türkiye'de ve yabancı ülkelerde bilim adamlarının dikkatini çekmiştir. Fakat çok karışık olan ve yazı dilinde kullanılmayan kelimeler içeren eserde sözcüklerin bazı köklere veya kavramlara göre sıralanması sözlüğü daha karmaşık hale getirmiştir. Genellikle kelimelere tanım şeklinde mâna verilmemiş, çeşitli dillerden eş anlamlı karşılıklarının sıralanmasıyla yetinilmiştir. Anlam olarak yazılan bazı kelimeler bilinmemekte, bunların bir kısmı sözlüğün madde başları arasında yer almamaktadır. Bir sözlük şeklinde faydalanılacak nitelikte olmayan eser bugün sadece bazı araştırmalara konu teşkil edebilir. *Lehçe-i Osmânî*, ikinci basımı esas alınarak herhangi bir inceleme yapılmadan Recep Toparlı tarafından Latin harflerine çevrilmiş, her iki cilt için Arap harflerine göre birer dizin ilâvesiyle yayımlanmıştır (Ankara 2000; ayrıca bk. **LEHÇE-İ OSMÂNİ**). **3.** Ebüzziyâ Tefvik, *Lugat-ı Ebüzziyâ* (I-II, İstanbul 1306-1307; "Türkçe'de mütedâvil elfaz ve istilâhattan 25.000 kelimenin suver-i isti'mâlini muarrif ve şevâhid ve emsâli şâmil ve 1000 kelime-i fenîyi ve 2500 resmi hâvîdir"). "Öd" (عود) kelimesine kadar yazılabilmıştır. Ebüzziyâ Tefvik sürgüne gönderildikten sonra matbaası talan edildiğinden burada bulunan eserin formaları da yok edilmiştir. *Lugat-ı Ebüzziyâ* Türkçe, Arapça, Farsça ve Batı



Semseddin Sâmî'nin *Kāmûs-ı Türkî*'sinin iç kapak sayfası ile ferağ kaydının bulunduğu son sayfa (İstanbul 1317)

kaynaklı kelimeleri içeren başarılı bir çalışma olup eserde kelimelerin türleri, hangi dilden alındıkları, fiillerin çatıları gösterilmiş, madde başlarının altında Türkçe deyimlere de yer verilmiştir. Arapça ve Farsça kelimelerin seçilerek alındığı eserde yer yer imzalı örnekler yazılmıştır. Ebüzziyâ Tevfik'in Şemseddin Sâmî'ye yakın bir başarı sağladığı söylenebilir. 4. Şemseddin Sâmî, *Kāmûs-ı Türkî* (I-II, İstanbul 1317-1318). Taşındığı isimden başlayıp yeni bir zihniyetle ve sözlükçülük kurallarına uygun biçimde hazırlanan eser Türk lugatçılığında bir merhale teşkil eder. Fransızca'dan Türkçe'ye ve Türkçe'den Fransızca'ya iki sözlük çalışmasıyla çağdaşlarına göre sözlük yazımında daha ileri bir seviyede olan Şemseddin Sâmî dönemine göre bütün Türkçe ve Batı kaynaklı kelimelere yer vermiş, ancak daha önceki sözlüklerde bulunan Arapça ve Farsça kaynaklı kelimeleri kullanımlarına göre seçerek eserine almış, bir kısmı için "nâdirü'l-isti'mâl" ve "lüzumsuz" gibi notlar koymuş, bazılarını için de eski Türkçe'den ve Çağatayca'dan karşılıklar teklif etmiştir. Tam alfabetik olan sözlükte bazı birleşik kelimeler madde başı alınmış, gerekli kısaltmalar kullanılmış, fiil çatıları gösterilmiş, deyimlere yer verilmiş, müellif tarafından yer yer örnek sözler ve cümleler yazılmıştır. Arapça ve Farsça kelimelerin kökleri ve türleri gös-

terilmiş, bir kısım Türkçe kelimeler için etimoloji denemeleri yapılmıştır. Dönemine göre çok başarılı bir çalışma ortaya koyan Şemseddin Sâmî galat konusunda devrinin diğer sözlüklerine uymuş, Türkçe'de anlamları değişen veya farklı şekillerde söylenen kelimelere karşı çıkmış, bunların asıllarının (fasih) kullanılmasını istemiştir; ancak sözü edilen kelimelerin aynı biçimde kullanılmasına devam edilmiştir. *Kāmûs-ı Türkî* yayımlandığı tarihten itibaren kullanılagelmiş, başta Türk Dil Kurumu'nun *Türkçe Sözlük*'ü olmak üzere birçok sözlüğün kaynağını teşkil etmiştir (ayrıca bk. İA, XI, 418-420). Eser *Hayat Büyük Türk Sözlüğü* adıyla ve bazı kelimelerin ilâvesiyle Latin harflerine çevrilmiş (İstanbul, ts. [1961]), ayrıca kısmen sadeleştirilip ilâveler yapılmak suretiyle başarılı bir çalışma olarak *Temel Türkçe Sözlük* ismiyle bir gazetenin ilâvesi şeklinde neşredilmiştir (haz. Mertol Tulum v.dğr., I-III, İstanbul 1985). Ancak günümüzde kullanılıp *Kāmûs-ı Türkî*'de yer almayan kelimeler, Türk Dil Kurumu'nun *Türkçe Sözlük*'ünden aynen alınmış, böylece oradaki yanlışlar bu sözlüğe de aktarılmıştır. Orhan Şaik Gökyay, *Hayat Büyük Türk Sözlüğü*'nün ilk fasikülleriyle ilgili bir eleştiri yazısı kaleme almıştır (bk. bibl.). 5. Ali Seydi, *Resimli Kāmûs-ı Osmânî* (I-III, İstanbul 1324, 1330). Kapak sayfasında be-

lirtildiğine göre Türkçe, Arapça, Farsça ve ecnebi 40.000 kelime, 2000 terim, 3500 kadar resim ve renkli levha içermektedir. Türkçe kelimelerde bir kısım deyimlere yer verilmekte, ayrıca madde başı kelimenin altında türevleri de alınmaktadır. Sözlükte bazı kelimelerle ilgili anlam dışı açıklamalara rastlanmaktadır; meselâ *abdest* kelimesinde abdestin farzları ve sünnetleri de yazılmıştır. Başka sözlük çalışmaları da bulunan Ali Seydi'nin daha çok Osmanlıca sözlük olarak faydalanılan eseri döneme göre başarılı bir çalışma sayılabilir. 6. (Mehmed) Bahâeddin, *Türkçe Lugat* (İstanbul 1330; *Yeni Türkçe Lugat* adıyla genişletilmiş 2. bs., İstanbul [1342]; "30.000'i mütecâviz lugât ile lisân-ı Türkî'de müsta'mel kelimât ve istilâhât-ı Arabiyye ve Fârisiyye ve ecnebiyyeyi câmidir"). Bu küçük ve basit sözlükte de Türkçe'de kullanılmayan Arapça ve Farsça kelimelere yer verilmiştir. 7. Raif Necdet (Kestelli) – Hasan Bedreddin v.dğr., *Resimli Türkçe Kâmus* (İstanbul 1927; *Yeni Resimli Türkçe Kâmus* adıyla İstanbul 1928; "Lisânımızda müsta'mel bilcümle Arabî, Fârisî kelimelerle Fransız, İngiliz, İtalyan, Yunan ve sâir lisanlardan alınan bütün elfaz ve kelimâtı şâmildir"). Türkçe kelimeleri de içeren eserin *Kāmûs-ı Türkî*'den faydalanılarak hazırlandığı anlaşılmaktadır. Arapça ve Farsça kelimelerde terkiplere pek yer verilmeyen sözlükte bazı Türkçe deyimler alınmıştır. Eser, hemen ardından Latin harfleriyle basılan ilk Türkçe sözlüklere göre daha düzenli bir sözlüktür. 8. Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lugatı: Türk Dillerinin İştikâki ve Edebî Lugatları* (I-II, İstanbul 1927, 1928; III, 1943, IV, 1945; "Uygur, Çağatay, Kazan, Âzerî ve Garp Türkçeleri ile Koybal, Yâkut, Altay, Çuvaş ve Kırgız lehçelerinin lugatlarını ve Garp Türkçesi'nde kullanılan Arap ve Acem kelimelerini şevâhidi ve emsâliyle hâvidir"). Sözlük Batı kaynaklı kelimeleri de içermektedir. Müellif önsözde belirttiğine göre, otuz beş yıllık süreli bir çalışmanın ürünü olan bu sözlüğünü Türk dillerinin bir asıldan türediğini göstermek ve ileride bir dil birliğine gidebilme imkânını hazırlamak için kaleme almıştır. Ancak eser, Hüseyin Kâzım'ın bu kadar lehçeyi kapsayacak bir öğrenime ve birikime sahip olmadığı ve Türkiye'de Türkoloji çalışmalarının henüz gelişmeye başladığı bir dönemde yazıldığından başarılı olamamıştır. Sözlüğün en faydalı kısmı "Garp" kısaltmasıyla gösterilen Türkiye Türkçesi'ne ait kelimeler bölümüdür. Eserin ikinci başlığında belirtildiğine göre sözlük köklere göre sıralanmıştır (iş-

tikâki) ve birçok eser taranarak çeşitli örnekler verilmiştir (edebî). Çok sayıdaki örnekler ve deyimlerle atasözleri sözlüğe bir antoloji niteliği kazandırmıştır. Lehçelere ait kelimelerin ayrı ayrı madde başı alındığı sözlük üzerinde bugüne kadar herhangi bir çalışma yapılmamış, eser çeşitli zamanlarda neşredilmek istenmişse de bu teşebbüslerin hiçbiri gerçekleşmemiştir. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*'ün yazımı sırasında *Türk Lugatı*'nın Batı Türkçesi'yle ilgili madde başları taranmış, kısmen anlamlardan ve daha çok örneklerinden faydalanılmıştır. Dört büyük cilt halinde olması, ayrıca tam alfabetik sıralanmaması sözlükten yararlanmayı güçleştirmektedir. Hüseyin Kâzım Kadri'nin bir ömürlük çalışması bazı eserlerde sözlükten yapılan alıntılarda kalmıştır (ayrıca bk. **TÜRK LUGATI**). **9.** Ali Seydi, *Resimli Yeni Türkçe Lugat* (İstanbul 1929-1930). Harf devriminin birinci yıl dönümü münasebetiyle yeni harflerle basılmış ilk sözlük olup müellifin *Kâmûs-ı Türkî*'den ve *Resimli Kâmûs-ı Osmânî*'sinden aldığı Türkçe kelimelerden meydana gelen basit bir sözlüktür. Madde başlarının yeni harflerle yazılışında yanlışlıklara rastlanan eserde kelimelerin ve deyimlerin Fransızca karşılıkları da verilmiştir. **10.** Mithat Sadullah (Sander), *Resimli Yeni Türkçe Lugat* (İstanbul 1930). **11.** İbrahim Alâeddin (Gövsâ) v.dğr., *Yeni Türk Lugatı* (İstanbul 1930). Bu iki sözlük de ihtiyaç üzerine hazırlanmış basit çalışmalardır. **12.** Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* (Ankara 1945, 10. bs., Ankara 2005). Harf devriminden sonra yapılan çeşitli tarama ve derlemelerin, dilde sadeleşme cereyanı ile Arapça ve Farsça kelimelere karşılık olarak bulunan veya türetilen yeni kelimelerin arkasından hazırlanan ilk sözlüktür. Eser *Kâmûs-ı Türkî*'ye dayanmakla birlikte bu sözlükte mevcut Arapça ve Farsça kelimelerin çok azı alınmış, buna karşılık birçok yeni kelimeye yer verilmiştir. *Türkçe Sözlük*'ün ilk baskısında 23.000 civarında kelimenin bulunduğu belirtilmektedir. Bu ilk denemenin ardından sözlüğün çeşitli baskıları yapılmış, her baskıda yeni çalışmalarla sözlük geliştirilmiştir, 1983 baskısında birçok eserin taranmasıyla örnekler ilâve edilmiş, 1988 baskısında örneklerin bir kısmı değiştirilmiştir. Nihayet 2005 yılında, eserin başında adları anılan birçok dil âliminin altmış yıla yayılan katkılarından sonra dilcilerden oluşan bir komisyonun hazırladığı, bir başka dilcinin denetlediği onuncu baskı gerçekleştirilmiştir. Ancak bu baskıda da sözlük, altmış yıl gibi uzun bir za-

Hüseyin  
Kâzım  
Kadri'nin  
*Türk  
Lugatı*'nda  
sözlük  
kısımının  
başladığı  
ilk sayfa  
(İstanbul  
1927-1928)



mana, bunca deneyime ve katkıya rağmen istenen seviyeye ulaşamamış, 1988 baskısında oldukça güzel bir şekil almaya başlayan eser son iki baskıda -güya Türkçe'nin zengin bir söz varlığına sahip olduğunu ortaya koymak amacıyla- çok karmaşık hale getirilmiştir. Sözlükte daha önceki baskılardan başlayarak eklenen ve sözlük kelimesi niteliği taşımayan pek çok söz bulunmakta, bunların başında -mal/-me ekiyle yapılan fiil isimleri gelmektedir. Bir kısmının özel anlamları sebebiyle sözlüğe alınması gerekirse de eserde mevcut 5000'den fazla fiil isminin özel bir anlamı yoktur. Sözlükte ayrıca bazı kök ve gövdelerden türetilen, ancak dilde kullanılmayan çok sayıda yapay kelime yer almaktadır (ilk harflerden bazı örnekler olarak *aceleşmek*, *aceleleştirmek*, *acıca* "biraz acı", *açıklaşmak*, *açıklaştırmak*, *açıklayıcılık*, *adatmak*, *akışkanlaştırmak*, *alacalandırmak*, *aşırıncılık*, *barcı*, *barcılık*, *bayındırıcı*, *bayındırılacak*, *belgegeçerlemek* "fakslamak", *bilmezlemek* "bir kimseyi bir şey bilmez göstermek", *bölgelemek* "bölgelere ayırmak", *çağcıl* "çağdaş", *çağcılaştırmak*, *çağcılılık*, *çayhaneci*, *çayhanecilik*, *doğrulaşmak*, *doğrulaşmak* "dost durumuna gelmek", *düşmanlaşmak*, *gü-*

*delemek* "ardına düşmek", *güderilemek*). *Türkçe Sözlük*'ün eski baskılarında madde altında gösterilen deyimlerden tamlama şeklinde olanlarla bazı kalıplaşmış zarflar son baskılarda madde başına alınmış, bu arada deyim niteliği taşıyan bazı sözler de madde başına taşınmıştır. Öte yandan özel bir anlam kazanmayan birçok tamlama madde başı olarak gösterilmiştir (*alfabe sırası*, *ayva hoşafı*, *banyo havlusu*, *banyo kazanı*, *banyo küveti*, *başkanlık makamı*, *cuma gecesi*, *çay kaşığı*, *çaylı kek*, *çay saati*, *çay servisi*, *çay şekeri*, *dayı kızı*, *dayı oğlu*, *emekli aylığı*, *gerçeğe aykırı*, *gerçeğe uygun*, *hala kızı*, *hala oğlu*, *hamam kesesi*). Sözlüğün önceki baskılarında kullanımı yaygınlık kazanmamış yeni kelimeler ayıklanmakla birlikte bu baskıda da tutunmamış bazı yeni kelimeler kalmıştır. Bu tür yollarla *Türkçe Sözlük*'ün son baskısında madde başı sayısı -deyimler hariç- 62.000'i geçmiştir. Sözlüğün onuncu baskısında madde başı alınmaması gereken türlü yapıdaki sözlerin 15.000'den fazla olduğu tahmin edilmektedir. Bir diğer husus Arapça ve Farsça asıllı bütün kelimelerden uzatma işaretinin kaldırılmasıdır. Bu uygulama eserde oldukça fazla yer verilen, eski metinlerde kal-

miş, bugün hiç bilinmeyen kelimeleri tanınamaz hale getirmiştir. Sözlükte fiil çatı-ları gösterilmediği için çatılara göre gruplandırılması gereken anlamlar birbirine karıştırılmıştır. Bunların dışında eserde anlam yanlışlıkları, garip anlamlar, anlam yüklemeleri vb. hatalara rastlanmaktadır (abdestsiz 4. “kötü adam”; *açık mektup* 1. “zarfı yapıştirilmemiş mektup”; *aklamak* [-i] “başarılı gösterilmek”; *akşam güneşi* “yaşlılık dönemi”; *alfabe sırası* 2. “eşitlik ilkesini sağlamak için uyulan düzen”; *allah* “herhangi bir işte başarılı olmuş kimse”, *ana* 6. “alacağın veya borcun faizin dışında olan bölümü”; *araz* 1. fel. “ilinek” 2. tıp. “bulgu” [âraz olacak]; *âraz* “belirtileler”; *argolaşmak* “karşılıklı argo konuşmak”; *âşıklı* “âşığı olan”; *bacaklı yazı* “iri ve okunaklı yazı”; *ballı börek* “çok lezzetli”; *benzinci* “akaryakıt satılan yer veya akaryakıt satan kimse”, *beyyine* 1. “bir olayın doğruluğunu ortaya koyabilen yöntem”; *boy* 1. “taban ile üst nokta arasındaki yükseklik”, 7. *destan*; *deniz* 3. “aydaki düzlükler”, 4. mec. “geniş alan”, 5. mec. “sınırsız genişlik”; *doğruca* 1. “doğruya yakın”, 2. “hiçbir yere sapmadan” [1. anlam kullanılsa bile kelimenin iki anlamına göre vurgusu farklıdır ve her iki anlam için ayrı ayrı alınması gerekir]; *döner* 3. i. “döner sermaye”; *dünya evi* “evlilik”; *gümüş varak* “varak”).

**13. Mustafa Nihat Özön, Okullar İçin Yeni Türkçe Cep Sözlüğü** (İstanbul 1945). Basit bir sözlük olmakla birlikte okullarda uzun yıllar kullanılmıştır. **14. İbrahim Alâeddin Gövsa, Resimli Yeni Lügat ve Ansiklopedi (Ansiklopedik Sözlük)** (I-V, İstanbul 1947-1954; “Türkçe’de kullanılan yeni, eski bütün kelimeler ve Fransızca karşılıkları -yeni terimler, eskileri ve Fransızca-yla birlikte- Türkiye ve dünya tarihine, mitolojisine, biyografya ve coğrafyasına ait bütün adlar ve haklarında esaslı bilgiler -tarihî kelimeler- dünya âbideleri -dilimiz- ve dünya edebiyatının başlıca şaheserleri- mesel olmuş yabancı sözler ve eski mısralar- resim, fotoğraf, harita ve tablolar”). Sözlük kelimesi olarak yaklaşık 30.000 madde içeren eser *Petit Larousse* örnek alınarak hazırlanmıştır. Özel isimlerle sözlük kelimelerinin karışık sıralandığı eserin sözlük kısmının kayda değer bir önemi olmayıp eser diğer özellikleriyle dikkati çekmektedir ve Türkçe’de bu türün bilinen ilk ve son örneğidir. **15. Meydan Larousse: Büyük Lügat ve Ansiklopedi** (I-XII, 1969-1973). Bu ansiklopedinin içinde oldukça titiz bir şekilde hazırlanmış, birçok eserin taranmasıyla örnekler verilmiş, terimlerle ilgili geniş açıklamaların yer aldığı bir söz-

lük de bulunmaktadır. **16. Pars Tuğlacı, Okyanus: 20. Yüzyıl Ansiklopedik Türkçe Sözlük** (I-VI, İstanbul 1971-1972; I-X, İstanbul 1979; “Sözlükte Türk konuşma ve yazı dilinde kullanılan 200’den fazla bilim ve meslek dallarıyla ilgili yaklaşık olarak 150.000 kadar kelime ve terim, eş, karşıt ve yakın anlamlılarıyla birlikte, 20.000 deyim, 10.000 atasözü ve argo ile bunların 200.000 kadar Osmanlıca, Latince, İngilizce ve Fransızca karşılıkları yer almaktadır. Çok eskimiş olup bugün artık kullanılmayan Osmanlıca kelimelere yer verilmedi”). Bir derlemeden ibaret olan bu çok ayrıntılı ve karmaşık eserden -madde başı sayısından da anlaşılacağı üzere- fazla güvenilir olmadığı için bir sözlük olarak değil ansiklopedik bilgiler ve terimler açısından, ayrıca çeşitli konulardaki şemalarından faydalanılabilir. **17. D. Mehmet Doğan, Doğan Büyük Türkçe Sözlük** (Türkçe / Osmanlıca / yabancı dillerden Türkçe’ye geçen ve en çok kullanılan kelimeler) (Ankara 1981, son baskı 2005 -100.000 madde-). Birçok baskısı yapılan ve her baskıda geliştirilen, bazı eserlerin taranmasıyla son baskıda örnekli hale getirilen sözlükte madde başı olarak alınmış kullanılmayan kelimelere, -ma/-me ekiyle yapılmış fiil isimlerine, Türkçe’ye girmemiş Arapça ve Farsça sözlere, kullanılan Arapça ve Farsça kelimelerin Türkçe’ye geçmemiş anlamlarına (*âb* kelimesine on bir anlam verilmiş), Türkçe kelimelerde mevcut olmayan mânalara yer verilmekte, daha başka yanlışlıklara da sıkça rastlanmaktadır (meselâ ilk sayfalar-daki bazı yanlışlar olarak Türkçe’de yalnız özel isim halinde kullanılan *abdullah* sözlük kelimesi diye alınmış, buna Arapça’daki anlamı olan “Allah’ın kulu” yanında “ismi bilinmeyen kimse” ve “Hz. Peygamber” gibi nereden çıktığı anlaşılamayan iki mâna daha verilmiş; *aceleşmek*, *aceleleştirmek*, *aceleten* “acele ile”, *aceleşmek* “karşılıklı olarak şaşırarak”, *acılcık* “üzüntü”, *acumasızlaşmak*, *adâletsizleşmek* gibi kelimeler madde başı alınmış; *acımak* geçişli fiil gibi gösterilmiş, *açılmak* fiiline “edilgen” dendikten sonra dönüşlü anlamları da yazılmış, geçişli olan *açmak* fiilinin altında geçişsiz mânalar da kaydedilmiş; *adam* kelimesine “hâmi, dayı, kayıncı, torpil, yardımcısı, çıkar, işçi, herkes” gibi anlamlar yüklenmiş; *bâkir* kelimesinin yanına isim kısaltması konduktan sonra 1, 3 ve 4. anlamlar sıfat gibi gösterilmiş, 2. anlam olarak “cinsî münasebette bulunmamış erkek” diye yazılmıştır; Türkçe’de, hatta Arapça’da böyle bir anlamı bulunmayan kelimenin dilimizde “el değmemiş,

dokunulmamış” şeklinde sıfat olarak bir mânası vardır; *bâkiye* imlâsıyla yazılan kelimenin anlamları bir yana doğrusu *bakı-yedir* [*bakıyye*]; hemen altında *bakkalhane*ye rastlanmaktadır ki Türkçe’de böyle bir kelime yoktur; *bilgil* bir sözlük kelimesi olmayıp Eski Türkiye Türkçesi’nde *bil-mek* fiilinin emir kipinin tekil ikinci şahsıdır, anlamı da “bil ki” değil “bil”dir). **18. Ali Püsküllüoğlu, Türkçe Sözlük: Türkiye Türkçesi’nin En Büyük Sözlüğü** (100.000 Madde) (İstanbul 1995; 7. bs. 2008). Eser son dönem Türkçe’si sözlüğüdür. Türkiye Türkçesi XIII. yüzyıldan günümüze kadar olan dönemi kapsar; bunun içinde Eski Türkiye Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi de vardır. Bu sözlükte ise ilk döneme ait kelimelere yer verilmediği gibi Arapça ve Farsça’dan geçen kelimeler de bir ölçüde alınmıştır. “En büyük” sıfatına gelince bu, bir yazar tarafından kendi eseri için kullanılmaması gereken bir nitelemedir. *Türkçe Sözlük*’te leksikografinin en temel kuralları olan, kullanılmayan kelimelere yer verilmemesi ilkesine hiç uyulmamış, bazı kelimelerden yapay sözcükler türetilmiş, özel bir anlamı olmadığından sözlük kelimesi niteliği kazanmamış fiil isimleri de alınmış, *Derleme Sözlüğü*, argo sözlükleri, terim sözlükleri olduğu gibi esere aktarılmış, yazarın asıl uzmanlık alanı olan yeni kelimelere bol miktarda yer verilmiş, ayrıca bugüne kadar hiçbir sözlükte rastlanmayan, *bilmek*, *vermek*, *durmak* vb. yarı-yardımcı fiillerle türetilen birleşik fiiller -bu anlamları kendi maddelerinde gösterildiği halde- madde başı alınmıştır. Sözlüklerde özellikle çok anlamlı kelimelerle fiillerde nüansları belirtmek için yazar tarafından söz kalıpları biçiminde bazı örnekler verilebilir. Bu sözlükte ise -tek anlamlı ve çok bilinen kelimeler dahil- her kelime ve anlam için bir cümle yazılmış, bu cümleler yeni anlamların icat edilmesine yol açmış, böylece eser müellifin yazdığı cümlelerin bir sözlüğü haline gelmiştir. Deyimler arasında atasözlerine yer verilmişse de sözlük ögesi sayılmayan atasözleri bir sözlükte ancak örnek olarak gösterilebilir. Sözlüğün iç yapısında da çeşitli yanlışlıklara sıkça rastlanmaktadır. Bu arada fiillerin çatıları gösterilmediği için bu çatılara bağlı anlamlar birbirine karıştırılmıştır. **19. Örnekleriyle Türkçe Sözlük** (I-IV, Ankara 1995-1996). Millî Eğitim Bakanlığı tarafından çoğu edebiyat öğretmenlerinden oluşan bir komisyona hazırlanan eser amatörce bir çalışma olmakla birlikte yer yer başarılı sayılabilir. Ancak deyimlerin ayrı paragraflar halinde gösterilmesi, -bir kıs-



mı gereksiz- çok sayıda ve çok uzun örneklerin yazılması esere bir tür antoloji niteliği kazandırmışsa da hacmini genişletmiş ve sözlüğün orta dereceli okullar için yazıldığı belirtildiği halde eser bir okul sözlüğü olmaktan çıkmıştır. Öte yandan madde başlarında bazı karışıklıklara, anlamlandırma hatalarına ve bazı anlamlarda gereksiz açıklamalara rastlanmaktadır. 20. Andreas Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı Cilt I A-E* (İstanbul-Wien 2002). Müellifin ölümü (2003 yılı sonları) dolayısıyla yayımı duran ve bugüne kadar da devam etmeyen sözlük XIII. yüzyıldan günümüze kadar birçok eserin taranmasıyla meydana getirilmiştir (taranan eserlerin listesi otuz dokuz sayfayı bulmaktadır). Önsözde bu sözlükte Türkçe'nin her kelimesinin yer almadığı, sadece şekilde veya mâna gelişiminde açıklanacak bir hususun bulunduğu kelimelerin ele alındığı belirtilmektedir. Buna göre eser tam bir Türkiye Türkçesi sözlüğü değildir. Nitekim *ağız, ayak, baş, göz* gibi kelimelere ait çok sayıdaki deyimlere eserde ya hiç verilmiş ya da çok azı alınmıştır. Müellif taradığı eserlerde rastladığı her kelimeyi -yanlış veya farklı söyleyişte bile olsa- sözlüğüne alıp açıklamıştır. Kelimeler anlamlarına ve türlerine göre ayrı ayrı madde başı alınmış, eserde ayrıca çeşitli dil konularına dair notlar halinde bilgi verilmiştir. Kelimelerin etimolojisinin yapıldığı, çok sayıda örnek içeren ve farklı bir metotla hazırlanan sözlük, bir kullanım sözlüğü olmaktan çok Türk dili ve Türk sözlükçülüğü için bir kaynak niteliğindedir. 21. İlhan Ayverdi – Ahmet Topaloğlu (redaksiyon-etimoloji), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (I-III, İstanbul 2005). XIII. yüzyıldan günümüze kadar yüzlerce eser taranarak uzun bir süre içinde titiz bir çalışma ile meydana getirilen, ön hazırlıkları ve taslak şeklinde yazımı İlhan Ayverdi tarafından gerçekleştirilip son şekli Ahmet Topaloğlu ile birlikte verilen eser Türkiye Türkçesi'nin mümkün olduğunca sözlükçülük kurallarına uygun biçimde hazırlanmış tam bir sözlüğüdür. Eserde yazı dilinde geçen Türkçe kelime ve deyimler, bir ölçüde Eski Türkiye Türkçesi'ne ve halk ağzına ait sözler, Osmanlı Türkçesi'nde kullanıldığı belirlenen Arapça ve Farsça asıllı bütün kelime ve terkiplerle teşkillen, Batı kaynaklı kelimelerle diğer dillerden Türkçe'ye geçmiş sözcükler yer almaktadır. Bu sözlükte ilk defa bütün kelimeler için bir etimoloji denemesi yapılmış, yine ilk defa dil bilgisi ve etimolojiyle, ayrıca Türk tarihi ve kültürüyle ilgili açıklamalarda bulu-

lmıştır. Anlamlar özenle seçilmiş, isimler kelime türlerine, fiiller çatılarına göre gruplandırılarak mâna verilmiştir. Ancak sözlüğün anlatım dili kısmen eskimiş olup uzatma işaretleri -eseri yayımlayan kurumun isteği doğrultusunda- aşırı derecede kullanılmıştır. 22. İsmail Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (Ankara 2006). Adında "Osmanlı Türkçesi" sözü geçmekle birlikte eserde Türkçe kelimelere de yer verilmiştir. Ancak Türkçe kelimeler ve deyimler yetersiz olup Arapça ve Farsça kaynaklı kelimelerle terkip ve teşkillen bol miktarda alınmıştır. Türkçe ve Batı kaynaklı kelimeler dahil sözlükte yer alan bütün kelimeler Arap harfleriyle de yazılmış ve eserin sonuna Arap harflerine göre bir dizin eklenmiştir. Fakat özellikle Batı kaynaklı kelimelerin bu harflerle yazılmasına bir anlam verilememiştir. Yer yer örneklerle rastlanan sözlüğün bilimsel ve titiz bir çalışmanın ürünü olmadığı açıkça görülmektedir. 23. Yaşar Çağbayır, *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesi'nin Söz Varlığı: Ötügen Türkçe Sözlük* (I-V, İstanbul 2007). Her şeyden önce eserin adı yanlış olup "Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkçe'nin Söz Varlığı" şeklinde olmalıdır; zira Türkiye Türkçesi Türkiye'de ortaya çıkmıştır. Müellifin önsözde belirttiğine göre eserin en belirgin özelliği, tarihî ve etimolojik nitelik taşıması yanında ortak dille birlikte yerel kelimelere de ağırlık verilmiş olmasıdır. Öte yandan, "Sözlüğümüzde Orhun yazıtlarından günümüze ulaşan vadide Türkiye Türkçesi'nin söz varlığını sergilemeye çalıştık" denilmekte ve bu dönemler Eski Türkçe, Eski Anadolu Türkçesi, Osmanlı Türkçesi, Türkiye Türkçesi ve ağzlar şeklinde sıralanmaktadır. Türkiye Türkçesi ismi ikinci ve üçüncü dönemleri ve ağzları da kapsadığından müellif burada Türkiye Türkçesi'yle yanlış olarak Cumhuriyet dönemi Türkçe'sini kastetmiştir. Yine önsözde müellif, sözlüğünün akademik olmak gibi bir iddiası bulunmadığını ve "bir teknisyen edası ile" hazırlandığını belirtmektedir. Yayımının üzerinden fazla bir zaman geçmediği için değerlendirilmesi henüz tam yapılamayan sözlük son derece karmaşık bir yapıya sahiptir. Eski Türkçe ile Türkiye Türkçesi'ne ait kelimeler ancak tarihî bir sözlükte bir arada ele alınabilir; bu da en eski Türkçe'den günümüze kadar kelimelerin gelişiminin gösterilmesiyle mümkündür. *Ötügen Türkçe Sözlük*'te ise çeşitli dönemlere ait kelimeler o dönemle ilgili sözlüklerden aynen alınıp sıralanmakta, bu arada kelimelerin günümüzdeki anlamları

rı arasına eski anlamlar da yazılmaktadır. Öte yandan *Tarama Sözlüğü* ve *Derleme Sözlüğü*'nde mevcut bütün kelimelerin -kullanım sıklığına bakılmaksızın- sözlüğe aktarılması eseri daha karmaşık duruma getirmiştir. Bu sözlük gerçekten "bir teknisyen edası ile" hazırlanmış ve müellif otuz sekiz yıl gibi çok uzun bir zaman içinde büyük bir emekle bu öğeleri bir araya getirmiştir. Ancak literatürde böyle bir sözlük türü yoktur ve eserin bu emeği karşılayacak bir kullanım alanı bulması son derece güçtür. Zira sözlük öğrencilere hitap etmediği gibi dilciler için de hiçbir şekilde kaynak teşkil etmez. Bu arada sözlüğün oldukça başarılı bir anlatım dilinin olduğunu ve bazı maddelerin güzel yazıldığını belirtmek gerekir. 24. İlhan Ayverdi – Ahmet Topaloğlu, *Türkçe Sözlük* (İstanbul 2007). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* esas alınarak Ahmet Topaloğlu tarafından düzenlenen, Türkçe ve edebiyat öğretmenleriyle üniversite öğrencileri ve aydınlar için hazırlanmış son dönem Türkçe'sine ait bir sözlüktür. Eserde *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*'te mevcut ağır Osmanlıca kelime, terkip ve teşkillen örnekler, bazı Osmanlıca kelimelerin eski metinlerde kalmış anlamları ve uzun açıklamalar çıkarılmış, Türkçe kelimelerle Batı kaynaklı kelimeler bazı düzeltme ve ilâvelerle alınmış, sözlüğün anlatım dili kısmen sadeleştirilmiş, eski kelimelerde verilen anlamlar yeni kelimelere aktarılmıştır. Arapça ve Farsça kelimelerin etimolojisi kısaltılmış, Türkçe ve Batı kaynaklı kelimelerin etimolojisi ve bunlarla ilgili açıklama notları aynen bırakılmıştır. Ancak bu sözlükten de gereksiz uzatma işaretleri kaldırılamamıştır.

**Osmanlı Türkçesi Sözlükleri.** Yalnız Arapça ve Farsça asıllı kelimelerin yer aldığı bu sözlüklerin başlıcaları şunlardır: 1. *Müntehabât-ı Lugât-ı Osmâniyye* (İstanbul 1269). S. J. William Redhouse'un adı konulmadan basılan bu eserin müellif adı belirtilerek yapılan genişletilmiş bir baskısı daha vardır (İstanbul 1289). Yaklaşık 26.000 kelime içeren ve basit bir sözlük olan eserde anlamlar daha çok madde başlarının eş anlamlı karşılıklarından ibarettir. 2. Doktor Hüseyin Remzi, *Lugat-ı Remzî* (I-II, İstanbul 1305). Müellif mukaddimede daha önce *Lugat-ı Ecnebiyye İlâveli Lugât-ı Osmâniyye* adıyla bir sözlük yayımladığını (1297), bunun *Müntehabât-ı Lugât-ı Osmâniyye*'den daha çok kelime ihtiva ettiğini, *Lugat-ı Remzî*'nin ise bu eserin iki mislinden fazla kelime ve terim içerdiğini belirtmektedir. Buna göre

*Lugat-ı Remzî*'de 60.000 civarında madde başı bulunmaktadır. Ancak Hüseyin Remzi, âdeta bir Osmanlı Türkçesi sözlüğü hazırladığını unutarak Arapça ve Farsça'da bile nâdiren kullanılan "yakası açılmadık" birçok kelimeyi eserine doldurmuştur. Nitekim kelimelerin önce bu dillerdeki asıl anlamları yazılmış, ardından diğer mânalar sıralanmıştır. O dönemde sözlüklerin zenginliği ve "büyük"lüğü madde başlarının çokluğuyla ölçülüyordu. Daha sonra yazılan Osmanlıca sözlüklerde de -kısmen seçici davranılmakla birlikte- bu yol izlenmiş ve bu yanlış düşünce günümüze kadar sürmüştür. Eserde terkip ve teşkilere fazla yer verilmemiş, mevcut olanlar da madde başı alınmıştır. *Lugat-ı Remzî*'deki kelimeler kullanıma göre bir ayıklanmaya tâbi tutulsa madde başı sayısının yarıya kadar ineceği söylenebilir. Müellif eserinde tıp terimleriyle diğer fen bilimleri terimlerine ve tıbbî mânalara genişçe yer vermiştir. Eserde bazı şekiller de bulunmaktadır. 3. Muallim Nâci, *Lugat-ı Nâcî* (İstanbul 1308). Osmanlıca sözlüklerin gelişmiş bir örneği sayılan eserde çoğu müellife ait olmak üzere yer yer manzum örnekler rastlanmaktadır. Türkçe'ye Batı dillerinden girmiş 1000 kadar kelime de içeren sözlükte yaklaşık 18.000 madde başı mevcuttur. *Lugat-ı Nâcî*, nisbeten iyi bir çalışma kabul edilmekle birlikte Mehmed Salâhî'nin *Kâmûs-ı Osmânî*'si bundan daha iyi bir sözlük olduğu gibi eser sözlük yazımı açısından *Kâmûs-ı Türki*'den çok daha gerilerdedir. Eser 1978'de ofset usulüyle İstanbul'da basılmıştır (ayrıca bk. LUGAT-ı NÂCÎ). 4. Mehmed Salâhî, *Kâmûs-ı Osmânî* (I-IV, İstanbul 1313-1322). Dönemine göre Osmanlıca sözlüklerin en gelişmiş olup yaklaşık 15.000 madde başı içermekte, sözlükte ayrıca Batı kaynaklı kelimelere yer verilmektedir. Eserde madde başlarının altında birçok terkip ve teşkil yazılarak bunlara da anlam verilmiştir. Sözlüğün en önemli özelliği çeşitli eserlerden örnekler verilmesidir. Arap harflerinin hareke sistemine göre sıralandığından tam alfabetik olmayan *Kâmûs-ı Osmânî*'nin 1997'de Ankara'da iki cilt halinde ofset baskısı yapılmıştır. 5. Ali Nazîmâ – (Fâik) Reşad, *Mükemmel Osmanlı Lugatı* (İstanbul 1319). Bazı birleşiklerin (teşkil) madde başı olarak alındığı eserde kısa anlamlarla yetinilmiş, madde içinde tamlamalar da kaydedilmiş ve yer yer örnekler yazılmıştır. Eserde Türkçe yardımcı fiillerle yapılan deyimlere de rastlanmaktadır. Sözlük Latin harfleriyle yayımlanmış ve sonuna Arap harflerine göre bir dizin ek-

lenmiştir (haz. Necat Birinci v.dğr., Ankara 2002). 6. İbrâhim Cûdî Efendi, *Lugat-ı Cûdî* (Trabzon 1332; "Elyevm müsta'mel bulunan veyahut isti'mâlîne lüzum hissolunan Arabî ve Fârisî bir hayli lugâtı alâ vecihî's-sihha irâe eder eserdir"). Sözlükte manzum ve mensur örneklere yer verilmiştir. Bunlardan müellif ismi belirtilmeyen bazı mısra ve beyitlerle ibareler Cûdî Efendi'ye aittir. Sözlüğün bir özelliği de edebiyat terimlerinin nisbeten geniş biçimde ve örneklerle açıklanmış olmasıdır. Döneminde güvenilir bir sözlük kabul edilen eser Latin harflerine aktararak yayımlanmış (haz. İsmail Parlatır v.dğr., Ankara 2006), bu neşirde yapılan yanlışlıklarla ilgili bir makale yazılmıştır (bk. Karslı, sy. 32 [2007], s. 45-88). 7. Mustafa Nihat Özön, *Osmanlıca-Türkçe Sözlük* (İstanbul 1952, 7. bs. *Büyük Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1979). Yeni harflerle basılan ilk kapsamlı Osmanlı Türkçesi sözlüğüdür. Eserde Türkçe'ye geçmemiş kelimelere, bilhassa çok miktarda tamlamaya, bu arada bazı kelimelerde kullanılmamış anlamlara yer verilmiştir. Daha önceki Osmanlıca sözlüklere dayanılarak hazırlanan eserin en değerli yanı çeşitli eserlerden alınan örneklerdir. 8. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat (Eski ve Yeni Harflerle)* (Ankara 1962; ilâveli 2. bs., 1970; müellifin ölümünden [1995] sonra Aydın Sami Güneşal'ın yeniden düzenleyip genişlettiği 12. bs., 1995; 24. bs., 2007). Yayımdan itibaren üne kavuşan eser Mustafa Nihat Özön'ün sözlüğünden daha geniş ve biraz daha düzenli olup büyük bir ihtiyacı karşılamıştır. Müellif önsözde Nâcî, Salâhî, Ali Seydî ve Bahâeddin'in Osmanlıca sözlükleriyle *Kâmûs-ı Türki* ve *Türk Lugatı*'ndan, Redhouse sözlüğünden, ayrıca çeşitli Arapça ve Farsça lugatlardan faydalandığını belirtmektedir. Bu arada adını anmamakla birlikte *Lugat-ı Remzî*'den geniş ölçüde yararlanmıştır. Maddelerin altında tamlamalar sıralanmış, Farsça ekler ve partisiplerle, Arapça edatlarla yapılan birleşikler veya türemiş kelimeler de madde başı alınmıştır. Önsözde eserin "Osmanlıca'da kullanılan" Arapça ve Farsça asıllı kelimeleri ihtiva ettiği kaydediliyorsa da sözlükte buna hiç uyulmadığı görülmektedir. Devellioğlu, *Lugat-ı Remzî* ve Redhouse sözlüğü yanında Arapça ve Farsça sözlüklerden aldığı kelime ve terkiplerle maddelerin sayısını çoğaltmıştır. Arapça ve Farsça kelimeleri titiz bir ayıklamaya tâbi tutan Şemseddin Sâmî'nin *Kâmûs-ı Türki*'sinde 13.000'i Arapça, 3700'ü Farsça asıllı 16.700 Osmanlıca kelime bulunmakta, bun-

lara çeşitli terkiplerin eklenmesiyle rakamın 25-30.000 civarına ulaşacağı kabul edilmektedir. Devellioğlu'nun sözlüğünde ise önsözde belirtildiğine göre 60.000 kelime bulunmaktadır. Eserde madde sayısını arttıran etkenlerden biri, aslında örnek niteliğinde olan Farsça tamlamaların madde sayılıp bunlara da anlam verilmesidir. Bugün kullanılmadığı için bilinmeyen, eski metinlerde kalmış kelimelerin varlığı ancak örneklerle ortaya çıkar. Sözlükte hiçbir örnek yer almadığına göre kelimelerin ve anlamların varlığı bir esasa dayanmamakta, kelimeler bu eserde cansız nesnelere gibi durmaktadır. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*'ün hazırlanışı sırasında yalnız "A" harfi için yapılan bir karşılaştırmada 1000'den fazla kelimenin sözlük dışında kaldığı görülmüştür. Buna göre Devellioğlu'nun sözlüğünde mevcut olan, Osmanlı Türkçesi'ne geçmemiş kelime ve terkiplerin sayısının binlerle ifade edilmesi gerekir. Buna rağmen Devellioğlu Hüseyin Remzî'ye ve Redhouse'a göre nisbeten seçici davranmıştır. Öte yandan Türkçe'de belli anlamlar kazanan kelimelerin Arapça ve Farsça'daki mânaları da yazılmış, hatta birçok yerde kullanılmayan anlamlar ilk sıralarda yer almıştır. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*'ta bir kısım terimler genişçe açıklanmakta, Türk dili, Türk edebiyatı ve kültürüyle ilgili bazı kişi ve eserler hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Sözlükte kelimelerin kökleri, çoğulları, eş ve karşıt anlamlıları doğru olarak gösterilmiştir. Başka sözlükler de yazan Ferit Devellioğlu'nun bu eseri faydalı ve güvenilir yanlarına rağmen bir derleme olmaktan ileriye gidememiş ve gerçekçi olmadığından Osmanlı Türkçesi sözlüklerinin gelişimine fazla bir katkı sağlamamıştır. Eserin Aydın Sami Güneşal tarafından yeniden düzenlenen baskısında 8350'den fazla değişiklik yapıldığı, 2840 yeni madde başı kelime, 3180 terkip ve deyim, 880 yeni anlam eklendiği belirtilmektedir. 9. Mehmet Kanar, *Örneklî Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (İstanbul 2003, 2007). Eserde Türkçe yardımcı fiillerle yapılan bazı birleşik şekiller de madde başı alınmıştır. "Örneklî" denmesine rağmen esas kaynaklar taramamıştır; taranan eserlerin bir kısmı müellifin yayıma hazırladığı pek bilinmeyen eserlerden ibarettir; dolayısıyla eser taramaya dayalı bir sözlük değil önceki sözlüklerin bir kısaltması niteliğindedir. Öte yandan sözlüğün adında "etimolojik" kelimesi bulunmakla birlikte eserde hiçbir etimolojiye rastlanmamakta, sadece Arapça ve Farsça keli-

melerin yanında birer kısaltma işareti görülmektedir. Madde başları ve tamlamalar Arap harfleriyle de yazılmıştır. Eserde Osmanlı Türkçesi'ne geçmemiş kelime ve terkipler, kullanılmayan anlamlar mevcuttur. Bu sözlüğün de Osmanlı Türkçesi sözlüçülüğüne bir katkısı olmamıştır.

**Özel Sözlükler.** Çok çeşitli olan özel sözlüklerin bir kısmı şöylece sıralanabilir: **Etimoloji Sözlükleri.** Türk diline ait etimoloji sözlüklerinden önemli kabul edilenler şunlardır: Hermann Vámbéry, *Etymologisches Wörterbuch der Turko-Tatarischen Sprachen* (Leipzig 1878 → Os-nabrück 1972); Bedros Kerestecian, *Quelques matériaux pour un dictionnaire étymologique de la langue turque* (Londres 1912 → Amsterdam 1971; yanlışlarla dolu bir çalışmadır); Martti Räsänen, *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen* (Helsinki 1969; Türk dillerinin ilk bilimsel etimoloji sözlüğü sayılır); V. M. Ndelyayev – D. M. Nasilov – E. R. Tenişev – A. M. Şçerbak, *Drevnetyurkskiy slovar* (Eski ve Orta Türkçe dönemleriyle ilgilidir; Leningrad 1969); S. G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish* (Oxford 1972, farklı bir sıralanışı olan sözlükte XII. yüzyılın sonuna kadar Türkçe yazılı metinlerde geçen bütün kelimelerin etimolojik açıklamaları yapılmış, daha sonra eserin I. cildi alfabetik, II. cildi yapı bakımından sistematik olan bir dizini neşredilmiştir [Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish Index, Studia Uralo-Altaica*, sy. 14-15, Szeged 1981]); *Etimolojik slovar' tyurkskih yazıkov* (Ervand Vladimiroviç Sevortyan'ın 1974 yılında Moskova'da yayımını başlattığı eserin neşri halen sürmektedir, tanıtma yazısı için bk. Tekin, *TDAY-Beleten*, s. 274-285); Marcel Erdal, *Old Turkic Word Formation, A Functional Approach to the Lexicon* (I-II, Wiesbaden 1991) (Eski ve Orta Türkçe dönemlerine ait bir sözlüktür); Hasan Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü* (Ankara 1999, müellifin kendi teklifleri yanında daha önce yapılan etimoloji yorumlarını da içeren ve halk ağzındaki kelimelere de yer verilen önemli bir çalışmasıdır); Sevan Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü* (İstanbul 2002; gözden geçirilmiş 2. bs., 2003; genişletilmiş-gözden geçirilmiş 3. bs., 2007, eser özellikle Batı dillerinden Türkçe'ye geçen kelimelerin etimolojisi açısından yararlı bir çalışmadır); İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlü-*

*ğü* (İstanbul 1988, yanlışlarla dolu bir çalışma olup eser hakkında Hasan Eren ve Talat Tekin birer eleştiri yazmışlardır: bk. bibl.); Tuncer Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü: Etimolojik Sözlük Denemesi* (I-II, Ankara 2007). Gerhard Doerfer'in *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* adlı kapsamlı çalışması da (I-IV, Wiesbaden 1963-1975) müstakil bir etimoloji sözlüğü olmamakla birlikte bu alanda çok önemli bir kaynak sayılmaktadır.

**Tarama Sözlükleri.** Bu alandaki ilk çalışma, Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan *XIII. Asırdan Günümüze Kadar Kitaplardan Toplanmış Tanıklariyle Tarama Sözlüğü*'dür (I-IV, Ankara 1943-1957). Eski Türkiye Türkçesi döneminde yazılmış 160 eser taranarak bugünkü Türkçe'de kullanılmayan veya farklı anlamlarda geçen Türkçe ya da Türkçeleşmiş kelimelere yer verilen eserde her cilt müstakil bir sözlüktür. Bu sözlüğün altmış yedi yeni eserin taranmasıyla genişletilmiş tek sözlük halindeki neşri, *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklariyle Tarama Sözlüğü* adıyla yapılmıştır (I-VI, Ankara 1963-1972; VII, ekler; VIII, dizin). Yaklaşık 30.000 kelime içeren ve kısaca *Tarama Sözlüğü* diye bilinen eser alanında önemli bir kaynaktır. Aynı çalışmanın tanıklı tek cilt halindeki bir neşri de bulunmaktadır (*Yeni Tarama Sözlüğü*, Ankara 1983). Sözlükte örneklere göre bazı değerlendirme hataları bulunduğu gibi yayımının üzerinden yaklaşık yarım asır geçtiğinden yeni yapılan çalışmaların eklenmesiyle eserin tekrar neşredilmesi gerekmektedir.

**Derleme Sözlükleri.** Derleme sözlüklerinin ilk örneği olan F. W. Radloff'un *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte* adlı hacimli eseri (I-IV, Petersburg 1893-1911) aynı zamanda Türk lehçeleri alanında yapılan ilk kapsamlı sözlük çalışmasıdır. Hamit Zübeyr'in (Koşay) I. cildini İshak Refet (İşitman), II. cildini Orhan Aydın ile (Acıpayamlı) birlikte hazırladığı *Anadilden Derlemeler*'den sonra (Ankara 1932, 1952) derleme faaliyetleri Türk Dil Kurumu tarafından sürdürülmüştür. *Türkiye'de Halk Ağzından Söz Derleme Dergisi* (I-IV, İstanbul 1939-1949, V [İndeks], Ankara 1957), Ahmet Caferoğlu'nun *Anadolu Ağzlarından Derlemeler* genel başlığı altında yayımladığı çeşitli eserler (İstanbul 1940-1951), Kemal Edip Ünsel'in *Urfa Ağzı* (İstanbul 1945), Ömer Asım Aksoy'un *Gazi-*

*antep Ağzı* (I-III, Ankara 1946), Turgut Günay'ın *Rize İli Ağızları* (İstanbul 1976) ve Efrasiyap Gemalmaz'ın *Erzurum İli Ağızları* (Ankara 1978) bu alandaki diğer çalışmalardır. Derleme konusunda en önemli çalışma Türk Dil Kurumu'nun yayımladığı *Derleme Sözlüğü*'dür (I-XII, Ankara 1963-1982). Eser yayımından itibaren dilcilerin başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Ancak sözlüğün tertibi çok karmaşık olup eserden yararlanmayı güçleştirmektedir. *Tarama Sözlüğü* gibi *Derleme Sözlüğü* de eskimiştir ve yapılan birçok derleme çalışmasından faydalanılarak yeniden düzenlenmesi gerekmektedir.

**Galat Sözlükleri.** Arapça veya Farsça'dan Türkçe'ye geçen, bu dilde anlam ya da biçim yönünden değişikliğe uğrayan ve bu yüzden "galat" denilen kelimeleri içeren başlıca sözlükler şunlardır: Kemalpaşazâde, *et-Tenbih 'alâ galatî'l-hâmil (câhil) ve'n-nebih (Galatâtü'l-avâm)* (Galat kabul edilen Arapça kelime ve ibareleri ele alan ilk çalışma olup *Tercüme-i Galatâtü'l-avâm* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir); Ebû-suûd Efendi, *Sakaât-ı Avâm* (Mustafa Şevket-i Şehrî tarafından şehredilerek yayımlanan küçük bir eserdir); Hafid Efendi, *ed-Dürrü'l-muntehabâtü'l-mensûre fi islâhi'l-galatâtü'l-meşhûre* (İstanbul 1221; *DİA*, XV, 112); Sırrı Paşa, *Galatât* (İbn Kemal'in *et-Tenbih*'inin esas alındığı bir çalışmadır); Ali Seydi, *Defter-i Galatât* (Türkçe'de kullanılan 1500 kadar kelimenin aslı ile 700 kadar yakın anlamlı veya eş anlamlı kelimenin arasındaki farkları gösteren bir eserdir; ayrıca bk. GALAT). Bu konudaki son çalışma Zuhâl Kültüral tarafından yapılmış ve hemen bütün galat kitapları bir araya getirilerek bir incelemeyle birlikte yayımlanmıştır (*Galatât*, İstanbul 2008).

**Argo Sözlükleri.** Bu konudaki çalışmaların ilki A. Fikri'nin *Lugat-ı Garibe*'sidir (İstanbul 1889). Daha sonra Mehmed Esad'ın *Türk Dilinde Kinâyât* (İzmir 1924), Mikhail Mikhailov'un "Matériaux sur l'argot et les locutions populaires turc-ottomans" (*Morgenlandische Texte und Forschungen*, II/3 [Leipzig 1930], s. 1-40), Franz Steinherr'in "Zur Stanbuler Volks- und Gaunersprache"si (*Islamica*, V/2 [1931], s. 178-197), Osman Cemal Kaygılı'nın *Haber gazetesinin 1932 yılı Ağustos sayılarında tefrika ettiği Argo Lugatı* (nşr. Tahsin Yıldırım [İstanbul 2003]), M. Halid Bayrı'nın *İstanbul Argosu* ve *Halk Tabirleri* (İstanbul 1934), Ferit Devellioğlu'nun *Türk Argosu: Tarihçe ve Küçük Sözlük* (Ankara 1941, 4. bs. 1959, genişletilmiş baskı

olarak *Türk Argo Sözlüğü* [Ankara 1970, 1980]), Ali Püsküllüoğlu'nun *Türkçenin Argo Sözlüğü* (1996, 2004), Filiz Bingölçe'nin *Kadın Argosu Sözlüğü* (2001) ve Hulki Aktunç'un *Büyük Argo Sözlüğü* (İstanbul 2002) sayılabilir. Son eser başarılı bir çalışma olup çeşitli kitapların taranmasıyla örnekler verilmiştir.

**Terim Sözlükleri.** Çeşitli bilim dallarından meslekler ve hobilere kadar uzanan geniş bir alanda yazılmış terim sözlükleri mevcuttur. Bunlardan Türk Dil Kurumu'nun yayımladığı, her terime karşılık yeni bir kelime veya tamlamanın ileri sürüldüğü, ancak bir kısmı benimsenmemiş kelimeler içeren (örnek olarak *ayak topu* "futbol", *el topu* "hentbol" ve *sepet topu* "basketbol" gösterilebilir; bunların hiçbiri yaygınlık kazanmamış, eski şekilleri kullanılmaya devam edilmiştir) başlıca sözlükler şunlardır: *Felsefe ve Gramer Terimleri* (1932), *Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü* (1948), *Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (1949), *Medenî Hukuk Terimleri Sözlüğü-Osmanlıcadan Türkçeye, Türkçeden Osmanlıcaya* (1966), *Güzel Sanatlar Terimler Sözlüğü* (1968), *Gökbilim Terimleri Sözlüğü* (1969), *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* (1969, 1972), *Tecim, Maliye, Sayışmanlık ve Güvence Terimleri Sözlüğü* (1972), *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü* (1974, 1980), *Eğitim Terimleri Sözlüğü* (1974, 1981), *Kitaplık-bilim Terimleri Sözlüğü* (1974), *Tarih Terimleri Sözlüğü* (1974, 1981), *Yazın Terimleri Sözlüğü* (1974), *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (1975, 1979), *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü* (1975, 1980), *Zanaat Terimleri Sözlüğü* (1976), *Mantık Terimleri Sözlüğü* (1976), *Hekimlik Terimleri Kılavuzu I* (1978), *Coğrafya Terimleri Sözlüğü* (1980), *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* (1980), *Grammer Terimleri Sözlüğü* (1992), *Türk Dünyası Gramer Terimleri Kılavuzu* (1997). Bunların dışında çeşitli yazarlar tarafından kaleme alınmış pek çok terim sözlüğü bulunmaktadır.

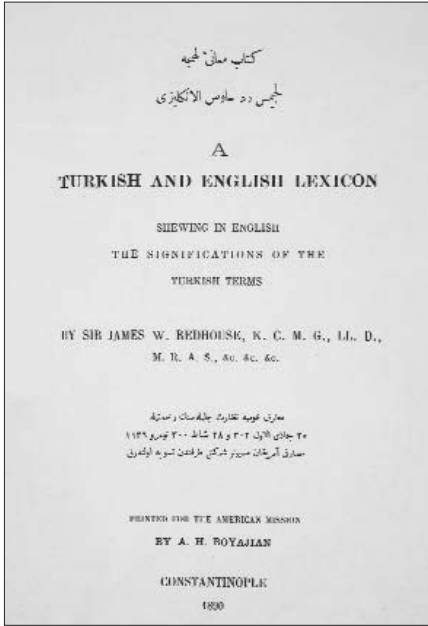
**Deyim Sözlükleri.** Burada Mehmet Zeki Pakalın'ın *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* adlı ansiklopedik eseriyle (I-III, İstanbul 1946-1956) E. Kemal Eyyüboğlu'nun *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler* adlı antolojik eserini (I-II, İstanbul 1973-1975) özellikle belirtmek gerekir. Diğer deyim sözlüklerinin başlıcaları şunlardır: Mustafa Nihat Özön, *Türkçe Tâbirler Sözlüğü Birinci Cilt: A-D* (İstanbul 1943, örneklidir); Ömer

Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü* (I-II, Ankara 1971-1976; III [Dizin ve Kaynakça] 1977); M. Ertuğrul Saraçbaşı – İbrahim Minnetoğlu, *Örnekli ve Açıklamalı Türkçe Deyimler Sözlüğü* (İstanbul 1978); A. Fethi Gözler, *Örnekleriyle Türkçemizin Açıklamalı Büyük Deyimler Sözlüğü* (İstanbul 1975); Ali Püsküllüoğlu, *Türkçe Deyimler Sözlüğü* (Ankara 1995).

**Kur'an Sözlükleri.** Ayrı bir alan olan Kur'an sözlüklerinin başlıcaları şunlardır: Abdülatif İbn Melek, *Lugat-ı Firişteoğlu* (yazılışı 1392); Abdülmecid Firişteoğlu, *Lugat-ı Kânûn-ı İlâhî* (yazılışı 1450 [Cemal Muhtar, *İki Kur'an Sözlüğü Lugat-ı Firişteoğlu ve Lugat-ı Kânûn-ı İlâhî*, İstanbul 1993]); A. K. Borovkov, *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı (XII.-XIII. Yüzyıllar)* (Halil İbrahim Usta ve Ebülfez Amanoğlu tarafından tercüme edilmiştir [Ankara 2002]); János Eckmann, *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation* (Budapest 1976); Ahmet Topaloğlu, *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır-Arası" Kur'an Tercümesi, II Sözlük* (İstanbul 1978, eserin sonuna Arapça-Türkçe bir dizin eklenmiştir); Gülден Sağol, *An Inter-linear Translation of the Qur'an Into Khwarazm Turkish: Harezm Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi (II. Kısım: Sözlük, Harvard 1995)*; Esra Karabacak, *An Inter-linear Translation of the Qur'an Into Old Anatolian Turkish: Eski Anadolu Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi (2. Kısım: Dizin-Sözlük, Harvard 1995)*.

**Türkçe'den Yabancı Dillere Sözlükler.** Türkçe'den başta Fransızca, Arapça, Farsça, İngilizce ve Almanca olmak üzere çeşitli yabancı dillere birçok sözlük hazırlanmıştır. 1. François à Mesgnien Meninski, *Thesaurus Linguarum Orientalium, Turcae, Arabicae, Persicae* (I-III, Viennae 1680). Meninski bunun yanında bir Türkçe dil bilgisi kitabı ile (IV, Viennae 1680) Latince-Türkçe sözlük de (V, Viennae 1687) hazırlamıştır. Bu eserlerin ikinci baskıları yine Viyana'da gerçekleştirilmiş (gramer 1756, sözlük 1780-1782), 2000 yılında İstanbul'da tıpkıbasımları yapılmıştır (I-III, Türkçe-Latince sözlük; IV, gramer; V, Latince-Türkçe sözlük; VI, Türkçe kelimeler dizini; ayrıca bk. *DİA*, XXIX, 144-145). Meninski sözlüğünün Mertol Tulum tarafından yayıma hazırlandığı belirtilmektedir. 2. Artin Hindoğlu, *Hazîne-i Lugat: Dictionnaire abrégé turc-français* (Vienna 1838). 3. Thomas-Xavier Bianchi, *Elsine-i*

*Türkiye ve Fransaviye'nin Lugatı: Dictionnaire turc-français* (I-II, Paris 1835-1837). Müellif, Jean Daniel Kieffer'nin hazırlamaya başlayıp kendisinin birkaç misli genişleterek tamamladığı eserinde Osmanlı Devleti'ne ait yer adlarına, Osmanlı tarihi, örf ve âdetleriyle ilgili ansiklopedik maddelere de yer vermiştir. Bianchi bu sözlüğüyle Avrupalılar'ın Türkçe öğrenmesine yardımcı olmuş, ayrıca Osmanlılar'ın ihmal ettiği sözlük düzenleme işine de katkıda bulunmuştur (ayrıca bk. *DİA*, VI, 118-119). 4. Julius Theodor Zenker, *Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch-Dictionnaire turc-arabe-persen* (I-II, Leipzig 1866-1867; I-II, New York 1979). 5. C. A. Barbier de Meynard, *Kitâbü'd-Dürretî'l-ummâniyye fî lugâti'l-Osmâniyye: Dictionnaire turc-français* (I-II, Paris 1881-1886; Amsterdam 1971). 6. Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Fransevî: Dictionnaire turc-français* (İstanbul 1302/1885). Müellifin sağlığında yeniden düzenlenerek üç defa basılan eserin Şemseddin Sâmî'nin ölümünden sonra genişletilmiş resimli bir baskısı daha yapılmış (İstanbul 1322/1905), sözlük Diran Keleşyan tarafından bazı eklemelerle yeniden neşredilmiştir (*Kâmûs-ı Fransevî: Türkçeden Fransızcaya Lugat-Dictionnaire turc-français*, İstanbul 1329/1911). 7. Sir James W. Redhouse, *Kitâb-ı Meânî-i Lehce: A Turkish and English Lexicon* (1890, Arap harfleriyle son baskısı 1923). 1928 harf devriminden sonra Latin harfleriyle güncellenerek yeni baskıları yapılmış (26. bs., 2007), ayrıca içlerinde J. Eckmann, M. Mansuroğlu ve A. Tietze gibi ünlü Türkologların bulunduğu bir heyet tarafından *Redhouse Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük: New Redhouse Turkish-English Dictionary* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1968). Müellif önsözde Meninski, Bianchi, Zenker ve A. Vefik Paşa'nın sözlükleriyle kendi sözlüğünden (*Müntehabât-ı Lugât-ı Osmâniyye*), Arapça ve Farsça çeşitli sözlüklerden, bu arada *Kâmûs Tercümesi* ile *Burhân-ı Kâti'dan*, *Lugat-ı Vankul'dan* faydalandığını belirtmekte, 100.000 madde olarak tasarladığı sözlüğün 93.000 maddede tamamlandığını söylemektedir. Ancak müellif burada sözünü etmemekle birlikte *Lugat-ı Remzî'den* geniş ölçüde yararlanmıştır. Öte yandan Redhouse'ın pek çok esere başvurarak eserini hazırladığı, diğer sözlüklerde mevcut olmayan kelimeleri ve bu sözlüklerde bulunmayan mânaları -bir kısmı muhtemelen günümüze ulaşmamış (!) - metinlere dayanarak ortaya koyduğu (önsözde böy-



Redhouse sözlüğünün iç kapak sayfası

le bir bilgi yer almaz), eserin Türkiye Türkçesi'nin "en zengin sözlüğü" olduğu ileri sürülmüştür. Gerçekten eser yazıldığı günün şartlarına göre övgüye layık bir sözlüktür. Ancak lugatın söz varlığı ve muhtevası hakkında bugüne kadar bir çalışma yapılmadığından gerçek niteliği tam olarak belli değildir. "Sözlük" maddesinin yazımı dolayısıyla eser üzerinde yapılan kısa bir incelemede Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye geçmemiş binlerce kelimenin sözlüğe alındığı (elif ve be harflerinin ilk sayfalarından bazı örnekler olarak *ubâb* "büyük sel", *ibâha* "ateşi söndürmek", *âbâr* "hesap defteri", *âbâr-gîr* "muhasibeci", *ebbâr* "iğneci", *ibâr* "eritilmiş kurşun", *ebâzîr* -*ebzerin* çoğulu- "baharlar", *ubâs* "huysuz kadın", *ubât* "güçlükler", *ibbân* "mevsim", *bâbet* "denden işareti, uygun şey, bent, fıkrâ ..." [beş anlam] [Devellioğlu maddeyi aynen almış], *bâbûnec* "papatya", *bat* "bitin halk ağzındaki şekli" [bat pazarı, *Lugat-ı Remzî*'de *bat* "kat'ı"], *bâtîn* "keskin kılıç, turna kuşu", *bâhte* "oyunda yenilmiş", *bâhuk* "bir gözü kör", *bâhil* "cimri" [Türkçe'ye *bahil* geçmiş], *bâdir* "aceleci, birdenbire olan, dolu [ay], büyümüş [çocuk], olgun [meyve] [Devellioğlu maddeyi aynen almış]; diğer sayfalardan birkaç örnek olarak *müzamene* "zamanın kavliyle muamele etmek", *vaşîle* "deve", *vaşîm* "serçe parmağı ile adsız parmağın aralığı" [bu kelimeler Devellioğlu sözlüğünde yoksa da

*Lugat-ı Remzî*'de yer almaktadır], *şuhus* [şahsın çoğulu olan *şuhustan* ayrı bir kelime] "yükselmek, uzaktan görünmek, dehşetten gözü açılmak" [kelime hiçbir Osmanlıca sözlükte bulunmamaktadır]; bu tür kelimelere hemen her sayfada rastlanır); **kelimelere fazla anlamlar yüklediği** (meselâ *âb* kelimesine "su, akıcı şey, damıtılmış su, yağmur, deniz, göl, nehir, kaynak, çeşme, kuyu, özsü, salgı, göz yaşı, idrar, meni" vb. su ile ilgili anlamlar yanında "canlılık, neşe, enerji, onur, utanç duygusu, çekingenlik, mükemmellik, zafer, sağlık, servet, armağan, elmas, inci, ayna, yol, kural, alışkanlık, özellik" vb. şeklinde almış yedi mâna verilmiştir ki hiçbir Farsça ve Osmanlıca sözlükte bu kadar anlam yer almaz; sözlükte *âb* kelimesiyle yapılmış doksan dokuz terkip yer almakta, bunlar hemen hemen aynen Devellioğlu'nun sözlüğünde tekrarlanmaktadır; *âbgîne* kelimesinin *Kâmûs-ı Türkî*'de bir [şişe, sürahi, kadeh], *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*'te beş [3 ve 4. anlamlar için örnek bulunamamıştır], Redhouse ve Devellioğlu sözlüklerinde sekiz anlam vardır; *terbî*' kelimesinin Devellioğlu ve Kubbealtı sözlüklerinde beş mânası bulunurken burada dokuz anlam verilmiştir); **çeşitli sözlerin birbirine karıştırıldığı** (meselâ *acı* kelimesine iki anlam verildikten sonra 3. anlam olarak "hacı" yazılmıştır; hacı kelimesi Rumeli ağzlarında bu şekilde söylenirse de -eğer alınacaksa- bunun ayrı madde başı olarak alınması gerekir) ve **daha başka yanlışların bulunduğu** görülmüştür. Redhouse'in eserinden faydalandığı muhakkak olan ve aynı söz varlığını içeren (Türkçe, Arapça, Farsça ve Batı kaynaklı kelimeler) Şemseddin Sâmî'nin *Kâmûs-ı Türkî*'sinde 29.000 madde başı mevcuttur. Buna madde içindeki tamlamaların eklenmesiyle sayı 40.000 dolayına çıkabilir. Ayrıca Redhouse sözlüğünde halk ağzından daha çok kelimenin bulunduğu, çok az kullanılan Arapça ve Farsça kelimelerin *Kâmûs-ı Türkî*'ye alınmadığı, bu arada eski kelimelere yer verildiği, eserde bazı kelimelerin türlerine ve anlamlarına göre ayrı ayrı madde başı alındığı için sayının arttığı hesaba katılrsa bile madde başı sayısı en çok 50-55.000'e ulaşabilir ve geri kalan 35-40.000 madde başından çoğunun Osmanlıca Türkçesi'nde hiç kullanılmadığı söylenebilir. Dolayısıyla Redhouse sözlüğünün metinlere dayanarak yazılmış olması mümkün değildir. Bu sözlüğün olumsuz bir yanı da -müellifi sözlükçülükte otorite kabul edildiğinden- daha sonraki sözlük müelliflerinden çoğunun onu taklit et-

mesi, yani kötü örnek teşkil etmesidir. Osmanlıca sözlük yazarların Şemseddin Sâmî'yi değil Redhouse'ı izlemesi Türk sözlükçülüğü için bir talihsizlik olmuştur. Bazı yayınlarda Redhouse sözlüğü "günümüzde de Türkçe'nin en büyük sözlüğü" olarak nitelendirilirse de bu bir abartıdan ibarettir. Zira bir sözlükte başka sözlüklerde bulunmayan ve çok nâdir kullanılan birkaç kelimenin yer alması onun büyüklüğünü göstermez. Eser -Türkler için değil İngilizler için yazılmış olması bir yana- hem Türkçe'nin gerçek söz varlığının tesbiti hem de sözlükçülük tekniği açısından bugün çok açılmış bulunmaktadır. **8.** Hakkı Tevfik, *Türkisch-Deutsches Wörterbuch* (Leipzig 1907). **9.** Sermet Muhtar (Alus), *Türkçe-Fransızca Yeni Lugat: Nouveau dictionnaire turc-français* (İstanbul 1930; genişletilmiş 2. bs., 1935). **10.** Ahmet Vahit Moran, *Türkçe-İngilizce Sözlük: Turkish-English Dictionary* (Ankara 1945). **11.** Pars Tuğlacı, *Büyük Türkçe Fransızca Sözlük* (İstanbul 1968). **12.** İbrahim Olgun – Cemşid Drağın, *Türkçe-Farsça Sözlük* (Ankara 1977). **13.** Karl Steuerwald, *Türkçe-Almanca Sözlük: Türkisch-Deutsches wörterbuch* (İstanbul 1983). **14.** Mevlüt Sarı, *Türkçe-Arapça Sözlük: el-Mevârid* (İstanbul 1985). **15.** *Türkçe-İngilizce Sözlük: The Oxford Turkish English Dictionary* (haz. Fahir İz v.dğr., 2. bs., İstanbul 1988). **16.** Mehmet Kanar, *Büyük Türkçe-Farsça Sözlük* (İstanbul 1993). **17.** A. N. Baskakov v.dğr., *Büyük Türkçe-Rusça Sözlük* (İstanbul 1994). **18.** İrfan Uğurlu, *Türkçe-İngilizce Ansiklopedik Sözlük: Turkish-English Encyclopedic Dictionary* (I-V, Ankara 1995-1997). **19.** Faruk Tuncay, *Türkçe-Yunanca Sözlük* (Atina 2000). **20.** Emrullah İşler – İbrahim Özay, *Türkçe-Arapça Kapsamlı Sözlük* (Ankara 2008). Türk Dil Kurumu'nun *Türkçe Sözlük*'ündeki (2005) madde başları esas alınarak hazırlanmış titiz bir çalışmadır. Yabancı dillerden Türkçe'ye XIX. yüzyıla gelinceye kadar Arapça ve Farsça'dan, daha sonra Fransızca, İngilizce ve Almanca başta olmak üzere çok çeşitli dillerden birçok sözlük çalışması yapılmıştır (Caferoğlu – Tanerîç, XIV [1966], s. 32-52; Çöğenli, II/7-8 [2001], s. 99-134; İlhan, s. 170-278).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Orhan Şaik Gökyay, *Destursuz Bağa Girenler*, İstanbul 1982, s. 132-155; a.m.f., "Burhân-ı Kâti", *Dîa*, VI, 433-434; M. Sadi Çöğenli, *Eski Harflerle Basılmış Türkiye Türkçesi Sözlükleri Kataloğu*, Erzurum 1987; a.m.f., "Eski Harflerle Basılmış Türkçe Sözlükler Kataloğu", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, II/7-8, İstanbul 2001, s. 99-

134; Gül Durmuşoğlu, "Sözlükbilim Işığında Türk Sözlükcülüğü", *Dilbilim ve Türkçe*, Ankara 1991, s. 111-117; Mehmet Ölmez, "Türk Dillerinin Sözlükleri ve Türk Sözlükcülüğü", a.e., s. 88-100; a.m.f., "Eski Türkçenin Sözlükleri", *Kebikeç*, sy. 6, Ankara 1998, s. 119-123; Aziz Gökçe, *Türkiye Türkçesinin Tarihi Sözlükleri*, Ankara 1998; Nadir İlhan, *Geçmişten Günümüze Sözlükcülük Geleneği ve Türk Dili Sözlükleri*, Elazığ 2007; Hasan Eren, "Çağatay Lüगतları Hakkında Notlar", *DTCFD*, VIII/1-2 (1950), s. 145-163; a.m.f., "İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, İstanbul 1988, XXXI + 406 s.", *TDI*, LVI/443 (1988), s. 272-291; A. K. Borovkov, "Zur Geschichte der Wörterbücher des Çağataysche", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg Gesellschafts-Wissenschaftliche Reihe*, X, Leipzig 1961, s. 1357-1362; Ahmet Caferoğlu – Özden Tanerî, "Yeniçağ Türk Dili Lüगतleri", *TDED*, XIV (1966), s. 9-52; İlhan Çeneli, "Türk Lehçe ve Şiveleri Sözlükleri", *TK*, XIII/156 (1975), s. 368 (48)-371 (51); Talat Tekin, "E. V. Sevortyan, Etimologisches slovar tyurkskih yazıkov (obsçetyurkskiye i meityurkskiye osnovi na glasniye), 767 s., Moskva 1974", *TDAY Belleten* (1975-76), s. 274-285; a.m.f., "Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü", *Türk Dili Dergisi*, VII/37, İstanbul 1993, s. 8-11; Kevork Pamukciyan, "Ermeni Harfli Türkçe Yazma Sözlükleri", *TT*, V/25 (1986), s. 52-54; Erkin Emet, "Uygur Türklerinde Sözlükcülük ve Doğu Türkistan'da Yeni Basılan Üç Sözlük", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, sy. 2, Ankara 1996, s. 399-402; Avni Gözütok, "Türkiye Türkçesinin İlk Sözlüğü Lehce-i Osmânî", *EFAD*, sy. 24 (1997), s. 29-38; Mustafa S. Kaçalın, "Hüseyinoğlu Hasan'ın Dört Dilli Sözlüğü: Şâmilü'l-Luğa", *Türk Dilleri Araştırmaları*, VII, Ankara 1997, s. 55-122; Aziz Yakın, "Dil Bilgisi ve Dil Bilimi Terimleri Sözlükleri", *TDI*, sy. 548 (1997), s. 154-157; a.m.f., "Etimoloji Sözlükleri", a.e., sy. 542 (1997), s. 140-150; Şirvan Kalsın, "Harezmi Türkçesi ve Sözlükleri", *Kebikeç*, sy. 6: Tarihi Türk dillerinin sözlükleri özel sayısı, Ankara 1998, s. 131-133; Jale Demirci, "Kıpçak Sözlükleri", a.e., sy. 6 (1998), s. 145-151; a.e., sy. 7-8: Günümüz Türk dilleri ve sözlükleri özel sayısı (1999); Ahmet Topaloğlu, "Kubbealtı Lügati ile İlgili Çalışmalar", *Kubbealtı Akademik Mecmuası*, XXXV/1, İstanbul 2006, s. 18-22; a.m.f., "Üniversitelerde Leksikoloji Bölümleri Açılmalıdır", *Türk Edebiyatı*, XXXIV/391, İstanbul 2006, s. 4-9; İlyas Karslı, "Osmanlıca Metinleri Anlamada Arapça'nın Önemi- Lügati Cüdi Örneği", *MÜFD*, sy. 32 (2007), s. 45-88; J. Eckmann, "Kâmûs", *El<sup>2</sup>* (İng.), IV, 527-528; Ömer Faruk Akün, "Şemseddin Sâmî", *İA*, XI, 418-420; a.m.f., "Bianchi, Thomas-Xavier", *DIA*, VI, 118-119; Christine Woodhead, "Clauson, Sir Gerard", a.e., VIII, 49; Muhammet Nur Doğan, "Esad Efendi, Ebüshakzâde", a.e., XI, 339; Abdülkadir Özcan, "Hafid Efendi", a.e., XV, 112; Azmi Bilgin – Necmettin Hacıeminoğlu, "Kıpçaklar / Kıpçak Türkçesi", a.e., XXV, 421-424; Tahsin Yazıcı, "Muhyî-i Gülşeni", a.e., XXXI, 79-81; Yusuf Çotuksöken, "Sözlük", *TDEA*, VIII, 43-47 (Türkçe sözlükler üzerinde ve özellikle Türkiye Türkçesi sözlükleri hakkında bugüne kadar ciddi bir çalışma yapılmamıştır. Mevcut yayınlar listelerden ibaret olup birbirinin tekrarı niteliğindedir. Ancak ansiklopedi maddelerinde birkaç sözlük hakkında doyurucu bilgilere ulaşmak mümkündür).



AHMET TOPALOĞLU – MUSTAFA S. KAÇALIN

## SPAHO, Fehim (1877-1942)

Bosnalı âlim ve yazar, reîsülulemâ.

4 Şubat 1877'de Saraybosna'da (Sarajevo) doğdu. Babası Mekteb-i Nüvvâb olarak bilinen Yüksek Şeriat-Hâkimlik Okulu'nun müdürü Hacı Hasan Efendi'dir. İlk öğrenimini Saraybosna'da tamamladı. Ardından Mekteb-i Nüvvâb'a girdi ve buradan mezun oldu. 7 Ekim 1895'te vilâyet arşivcisi olarak devlet memurluğu görevine başladı. Aralık 1896'da Saraybosna'daki şer'î mahkemeye tayin edildi. Eylül 1897'deki kadılık sınavını kazandı ve bu arada aynı kurumda resmî Türkçe mütercimi oldu. 1901-1908 yılları arasında Saraybosna'da kadılık yaptı. 1908'de hükümet kâtipliğine, 1911'de sekreter yardımcılığına ve 1915'te hükümet sekreteri görevlerine getirildi. Şubat 1919 – Ekim 1920 tarihleri arasında Belgrad'daki Din İşleri Bakanlığı'nda daire başkanlığı görevini üstlendi. Ardından Saraybosna'ya döndü. 1923 yılına kadar Saraybosna'da hükümet üst düzey müsteşarı ve din işleri bölümü başkanı olarak görevde bulundu. İki defa siyasi sebeplerle emekliye ayrıldı ve 1936 yılına kadar ilmi çalışmalar ve çevirilerle meşgul oldu. 1936'da İslâm Dinî Birliği nâibliğine getirildi. Aynı yılın nisan ayında Yüksek Şeriat Mahkemesi başkanı oldu. 1937'de Vakıf Kurulu, Reîsülulemâ Meclisi müşavirliği ve Reîsülulemâ Seçme Kurulu üyeliklerine seçildi. 20 Nisan 1938 tarihinde reîsülulemâ oldu. 6 Mayıs 1938'de resmen göreve başladı ve 9 Haziran 1938'de Saraybosna'daki Hünkâr Camii'nde bu münasebetle menşur töreni yapıldı. 13 Şubat 1942'de Saraybosna'da vefat etti ve Gazi Hüsvrev Bey Türbesi yakınına defnedildi.

Fehim Spaho ilmi çalışmalarını genç yaşlarından itibaren sürdürmüş ve özellikle Türkçe'den Boşnakça'ya çeviriler yapmıştır. İlk yazıları daha on dört yaşında iken Saraybosna'daki *Bošnjak* adlı dergide yayımlanmış (1/8, 20 Ağustos 1891), yine Saraybosna'da *Nada* adlı dergide bazı yazıları ve çevirileri çıkmıştır. Kurucuları arasında bulunduğu *Behar* adlı dergide de birçok makalesi ve çevirisi neşredilmiştir. Narodna Uzdanica adlı müslümanlara ait kültür ve eğitim derneğinin 1924-1927 yılları arasında başkan yardımcılığını, 1927-1928 yıllarında başkanlığını yaparak bu derneğin yayımladığı *Kalendar Narodne Uzdanice* adlı dergide makaleleri çıkmıştır.

Eserleri. 1. *Arapski, Perzijski i Turski Rukopisi Hrvatskih Zemaljskih Muzeja u Sarajevu*. Saraybosna'da Zemaljski Muzej'deki yazmaların katalogudur. Bunun sadece I. cildi Državna Tiskara tarafından neşredilmiş olup (Sarajevo 1942) eserde söz konusu müzede bulunan 203 yazma eser tanıtılmaktadır. 2. *Turski Rudarski Zakoni*. Türk dönemine ait madencilik kanunlarına dair bir eserdir. *Glasnik Zemaljskog Muzeja* adlı dergide neşredildikten sonra özel baskı olarak Zemaljska Štamparija tarafından yayımlanmıştır (Sarajevo 1913). 3. *Naši Narodni Nazivi Mjeseci u Turskim Kalendarima iz Sedamnaestoga Vijeka*. XVII. yüzyıldaki Türk takvimlerine ait bölgedeki halkın kullandığı ay adlarıyla ilgili bir broşürdür. *Glasnik Zemaljskog Muzeja* dergisinde neşredildikten sonra kitap halinde yayımlanmıştır (Sarajevo 1930). Ayrıca diğer küçük çaplı eserleri arasında *Pobune u Tuzlanskom Srežu Polovicom Osamnaestog Vijeka* (nşr. Državna Štamparija, Sarajevo 1933), *Iz Javnog i Privatnog Života u Doba Turaka* (nşr. Balkanski Institut, Beograd 1936), *Mješoviti Brakovi* (nşr. Državna Štamparija, Sarajevo 1938) sayılabilir. Yaptığı birçok çeviri içinde Arapça'dan tercüme ettiği binbir gece masalları (*Hiljadu i Jedna Noć*, Sarajevo 1925), Halit Ziya Uşaklıgil'in *Saliha Hanım* (*Saliha Hanuma*, Sarajevo 1923; Zagreb 1953), Reşat Nuri Güntekin'in *Çalığışu* (*Grmuša*, Zagreb 1962) adlı romanları anılabilir. Bunlardan başka Türkçe'den çevirip çeşitli dergilerde yayımladığı tefrika halinde romanların başlıcaları şunlardır: Reşat Nuri Güntekin'in *Dudaktan Kalbe* (*S Usana na Srce*), Ercümen Ekrem Talu'nun *Gün Batarken* (*Kada Sunce Zalazi*), Halit Ziya Uşaklıgil'in *Aşk-ı Memnû* (*Zabranjena Ljubav*), Halide Edip Adıvar'ın *Kalp Ağrısı* ve *Handan* (*Bolja na Srcu ve Handana*), Vesaf Kadri Moralizâde'nin *Safiye* (*Safija*), Güzide Sabri'nin *Ölmüş Bir Kadının Evrâk-ı*



Fehim Spaho

*Metrukesi ve Nedret (Zaostale Bilješke Umrle Žene ve Nedreta)*. Kaleme aldığı 100'den fazla makale ve kısa çevirileri de dergilerde çıkmış olup oruç, gayri müslimlerle evlilik, panislâmist fikirler, dinî eğitim özerkliği, takvime ait konular, Hüseyin Kapetan Gradaşević'e ait bazı dokümanlar, Karadağ Podgorica bölgesine ait örf ve âdetler, Sırlar'ın ayaklanması vb. konuları ihtiva etmektedir (Fehim Nametak, I, 119-123; Mahmud Traljić, XVI/4 [1944], s. 65-66). Onun Truhelka, Hamdija Kreševljaković gibi araştırmacıların ilmî projeleri için bazı Osmanlı belgelerini Boşnakça'ya çevirdiği de bilinmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Hamdija Kreševljaković, "Merhum Fehim ef. Spaho (1877-1942)", *Narodna Uzdanica*, Sarajevo 1942, s. 22-25; Ljubinka Rajković, *Turski Psnici i Pripovedači kod Srba i Hrvata*, Beograd 1968, s. 49-50; Fehim Nametak, "Prevodilački Rad Fehima Spahe", *Anali Gazi Husrevbegove Biblioteke*, Sarajevo 1972, I, 119-123; Ferhat Šeta, *Reis-ul-uleme u Bosni i Hercegovini i Jugoslaviji od 1882. do 1991. Godine*, Sarajevo 1991, s. 41-44; Alija Nametak, "Nekoliko Naučnih Radova Hrvatskih Muslimana iz Bosne", *Hrvatska Revija*, VIII/6, Sarajevo 1935, s. 317-319; a.mlf., "Fehim Spaho. Hrvatski Prijevod Turske Lak. 'Scapinovih Lukavština' od Moliera", *Novi Behar*, XI/24 (1938), s. 311-312; a.mlf., "Veliko Islamsko Slavje u Sarajevu. Svečana Predaja Menšure Nj. Pr. Reis-ul-ulemi", a.e., XI/24 (1938), s. 364-368; Ruža Starchl, "Une Tradition Croate des 'Fourberies de Scapin'", *Annales de l'Institut Français de Zagreb*, IV/13, Zagreb 1940, s. 105-109; Mehmed Handžić, "Merhum Fehim ef. Spaho", *el-Hidaje*, V/6, Sarajevo 1941-42, s. 150-151; Hazim Šabanović, "In Memoriam Fehimu Spahi", *Glasnik Hrvatskih Zemaljskih Muzeja u Sarajevu*, LIV, Sarajevo 1942, s. 536-537; "Merhum Fehim ef. Spaho", *Glasnik VIS*, X/3 (1942), s. 65-69; Husejin Dozo, "Znanstveni-Vjerski Rad Merhum Fehim ef. Spahe", a.e., XI/1-2 (1943), s. 1-11; Hazim Muftić, "Uspomene na Merhum Fehim ef. Spahu", a.e., XI/1-2 (1943), s. 11-16; Muhamed Mujagić, "Merhum Fehim ef. Spaho kao Predsjednik Vrhovnog Šerijatskog Suda", a.e., XI/1-2 (1943), s. 14-17; Čiro Truhelka, "Znanstveni Rad Fehim ef. Spahe", *Novi Behar*, XVI/4, Sarajevo 1944, s. 51-52; Abdulah Bukvica, "Izbor Fehim ef. Spahe za Reisul-ulemu", a.e., XVI/4 (1944), s. 53-56; Mahmud Traljić, "Tiskani Radovi Rahmetli Fehim ef. Spahe", a.e., XVI/4 (1944), s. 64-66.



FEHİM NAMETAK – MUHAMMED ARUÇI

### SPHRANTZES, Georgios

(1401-1477'den sonra)

#### Bizanslı tarihçi.

Hayatı hakkındaki ilk bilgiler *Chronikon* adlı eserinde yer alır. Buna göre aslen Limni adasından gelip İstanbul'a yerleşen bir ailenin çocuğu olarak 30 Ağustos 1401 ta-

rihinde doğdu (Krumbacher, s. 307). Babası İmparator II. Manuel'in saray hizmetinde yer alan kişilerden biriydi. Bu sebeple iyi bir eğitim aldı. On altı yaşındayken II. Manuel'in hizmetine girdi. Henüz yirmi iki yaşını bitirmeden 1423'te Şubat ayında II. Murad'a gönderilen elçiler arasında Loukas Notaras, Manuel Melahrinos ile birlikte bulundu. Özellikle 1421 yılından itibaren ortak imparator ilân edilen II. Manuel'in oğlu VIII. İoannes Palaiologos'un annesi Helena ve VIII. İoannes'in eşi tarafından himaye gördü. II. Manuel'in ölümünden sonra onun oğullarından son Bizans imparatoru XI. Konstantinos Palaiologos'un hizmetine girdi ve kendisiyle birlikte Mora'ya gitti. 5 Mayıs 1428'de Despot Konstantinos adına Glarentza Kalesi'ni Latinler'den teslim aldı. Konstantinos onu ayrıca kardeşi Theodoros ile giriştiği Mora'daki iç mücadelede elde ettiği Andrusa, Loi, Neokastro gibi yerlerin teslim alınması işiyle de görevlendirdi. 26 Mart 1429'da Mora Despotluğu ordusuyla Patra şehri kuşatmasına katıldı, bu çarpışmalarda efendisini zor durumdan kurtardıysa da kendisi esir düştü. Fidyeye karşılığı serbest kaldıktan sonra Despot Konstantinos onu Patra meselesi dolayısıyla II. Murad'a elçi olarak yolladı (1429). İstanbul'a uğrayıp II. Murad'ın yanına gitti ve Sadrazam İbrâhim Paşa'yla buluştu. Patra konusunun çözümünde mesafe alınmasını sağladı. Eylül 1429'da Tırhala bölgesini kontrol eden Turahan Bey ile görüştü, Patra meselesini kesin olarak çözüme kavuşturdu. 1430 Martında Mora'daki iç anlaşmazlıkların çözümünde hakem olarak görev aldı. Dönüş yolunda Ayamavra (Lefkas) adası yakınlarında Katalanlar'a esir düştü, yine fidye karşılığı serbest bırakıldı. 1430 Eylülünde Patra'yı ele geçiren Konstantinos tarafından buraya yönetici tayin edildi (Colonna, s. 121). 1432 yılı Ocak ayında Bizans imparatoruna ve Osmanlı sultanına elçi olarak yollandı. 1434'te yine Atina Dukalığı'na, Osmanlı sultanına ve Bizans imparatoruna gönderildi. 1435'te Tıva ve Atina'yı efendisi Konstantinos adına teslim almak üzere görevlendirildiyse de Turahan Bey daha hızlı davranarak bunu gerçekleştirmesine izin vermedi. 1435 yılı Eylül ayında İstanbul'a gitti. 1436'da kardeşleriyle iktidar mücadelesine giren Konstantinos tarafından sultanın desteğini almak üzere elçi sıfatıyla yollandı ve bunu başarak Mora'ya döndü. Ancak Mora'da efendisini kardeşleriyle savaş halinde buldu. İmparator İoannes'in kiliselerin birleştiril-

mesi ve II. Murad'a karşı Mustafa'nın kulanılması politikalarına şiddetle karşı çıktı ve imparatoru babasının düşüncelerine uymamakla suçladı.

26 Ocak 1438'de imparatorluk sekreteri Aleksios Paleologos Tzampakonas'ın kızı Eleni'yle evlenen Sphrantzes'in dördü erkek, biri kız beş çocuğu oldu. Bu arada kendisine verilen çeşitli görevleri sürdürdü. 20 Ekim 1441'de bir defa daha elçi olarak Mora'dan Osmanlı sultanına ve Bizans imparatoruna gönderildi. Kasım 1442'de İstanbul'a gelen Despot Konstantinos, Silivri'yi devralarak Mart 1443'te onu buranın idareciliğine tayin etti. Bir yıl sonra Sphrantzes antlaşma gereği Silivri'yi Theodoros'a teslim edip 1444 Haziranında Mora'ya döndü. Ancak hemen elçi olarak Bizans imparatoruna, Osmanlı sultanına ve Macar kralına yollandı. 1447 Ağustosunda Konstantinos'un evlilik işine aracılık yapmak ve buradaki siyasî teşekküllerle ilişki kurmak üzere Trabzon'a ve Gürcistan'a gitti. 31 Ekim 1448'de İmparator VIII. İoannes'in ölümü üzerine Konstantinos'un tahta çıkması konusunda desteğini sağlamak amacıyla aynı yılın aralık ayında Osmanlı Sultanı II. Murad'a gönderildi. 1449'da Konstantinos son Bizans imparatoru olarak taç giyince onun yanında bulundu. Ekim ayında tekrar Trabzon ve Gürcistan'a gönderildi (Moravcsik, I, 283). Görünüşteki amaç efendisine evlilik için aracılık yapmaktı. Ancak bu bölgede bazı diplomatik girişimlerde bulundu. II. Murad'ın ölümü ve yerine oğlu II. Mehmed'in tahta geçme haberi onu endişelendirdi. İmparatoru II. Murad'ın dul eşi, Sırbistan despotunun kızı Mara ile evlendirerek yeni müttefik bulmayı tasarladı. Fakat gelin adayının red cevabı üzerine bu gerçekleşmedi. 14 Eylül 1451'de İstanbul'a geri döndü. Hemen ertesi günü bölgeyi çok iyi tanıdığı için bugünkü başbakanlık makamıyla eşdeğer bir konumda olan "megas logothetis" (Karagioannopoulos, s. 398) unvanı vaadini alarak Mora'ya elçilikle görevlendirildi. Fakat II. Mehmed'in İstanbul'u almak için Edirne'de hazırlıklara başlaması sebebiyle görev yerine gidemedi ve İstanbul'da kaldı. Nisan 1453'te başlayan İstanbul kuşatması sırasında şehri savunan askerlerin sayım görevini üstlendi. 29 Mayıs'ta esir düştü, ardından fidye karşılığı serbest bırakıldı. 1453 yılının Aralık ayında Mora'da Despot Thomas'ın emrine girdi. Eşi ve hayatta kalan son iki çocuğu esir edildikten sonra sultanın mîrâhuruna satılmıştı. Daha sonra çocukları II. Mehmed

tarafından satın alındı. Aralık 1453'te on dört yaşına gelmiş olan ilk oğlu Ioannes sultana suikast girişiminde bulunduğu gerekçesiyle öldürüldü. 1 Eylül 1454'te karısını fidye karşılığında kurtarmak amacıyla Edirne'ye gitti. Bunu başardıktan sonra Şubat 1455'te Patra'ya geri döndü. 1455 Eylülünde padişahın sarayında bulunan on dört yaşındaki kızı Thamar'ın bulaşıcı bir hastalıktan dolayı öldüğünü haber aldı. Bu olaylarla sarsılan Sphrantzes 5 Ekim 1455'te elçi olarak Venedik'e gitti. Bu görevini tamamlayıp Nisan 1456'da Patra'ya döndü. 1460 yılına kadar Mora'da Despot Dimitrios ile Thomas arasındaki iç savaşa ve Mora'nın Osmanlılar tarafından alınmasına şahit oldu. 2 Ağustos 1460'ta Korfu adasına gitti; burada veba salgınının çıkması üzerine adanın iç bölgesindeki Molivotina köyüne yerleşti. 6 Eylül 1461'de Aya Ilios adındaki manastıra kapandı ve eşiyile birlikte burada beş aydan fazla kaldı. Mart 1462'de dostu Dorotheos'un yardımıyla Aya Nikola Manastırı'na taşındı. Ancak 1465 yılının Ekim ayında Dorotheos'un ölmesi üzerine maddî sıkıntılar yüzünden Ankona'ya, Roma'ya ve Venedik'e gitti. Bir süre burada yaşadktan sonra 5 Eylül 1466'da Korfu'ya döndü. Hayatının son yılları yoksulluk içinde geçti. 1 Ağustos 1468 tarihinde Grigorios ismiyle keşiş oldu. Temmuz 1472'de keşişliğin en yüksek derecesine yükseldi ve bu sırada ağır bir hastalığa yakalandı. Eserinin 1477'de âniden kesilmesinden hareketle bu tarihten sonra fazla yaşamadığı anlaşılmaktadır.

Eseri. Georgios Sphrantzes'e isnat edilen birbirinden hacim ve içerik açısından oldukça farklı iki eser mevcuttur. Hacim olarak daha küçük olan ve ilim âlemi tarafından *Chronicon Minus* adıyla tanınan küçük rûznâmesinde yazar Sphrantzes (Sfrancis) ismini kullanır. Buna karşılık hacimce daha büyük olan ve *Chronicon Maius* başlığı ile tanınan büyük rûznâmede Phrantzes (Francis) adı geçer. Ayrıca her iki eserde kullanılan Sphrantzes'in sıfatıyla da ilgili farklılık söz konusudur. Küçük rûznâmede "imparatorluk muhafızlarının başı" mânasındaki "protovestiaritis" unvanı bulunurken büyük rûznâmede imparatorun elbiselerinden sorumlu kişi için kullanılan "protovestiaris" kelimesi yer alır. Hem isminin hem de unvanının çok küçük ses farklılıklarıyla iki ayrı eserde mevcudiyeti bu iki eserin aynı kişiye ait olduğu kanaatini doğurmuştur. Ancak daha sonra yapılan çalışmalar sonucu büyük

rûznâmenin 1585'te ölen Monemvasia (Mekneşe / Menevşe) Metropoliti Macarios Melissenos tarafından yazıldığı ve burada Sphrantzes'in küçük rûznâmesinin kullanıldığı tesbit edilmiştir (Papadopulos, IX [1935], s. 177). Ancak bazı araştırmacılar, bir süre büyük rûznâmenin Sphrantzes'in özgün eseri olmadığı görüşünü benimsememişlerdir. F. Dölger ise küçük rûznâmenin Sphrantzes'in kişisel günlüğü olup ilk önce büyük rûznâmenin yazılmasını sağlayacak olan ayrıntılı bilgileri toplayabilmek için *Minus*'u kaleme aldığını ve büyük rûznâmenin kesinlikle Macarios Melissenos tarafından sonraki bilgiler toplanarak ve *Minus* araya sıkıştırılarak oluşturulmuş bir eser olduğunu belirtmiştir. Bu son görüş daha sonra yaygın biçimde kabul görmüş; her iki eseri de tek bir kitapta toplayarak yayımlayan Romen Bizantolog Grecu, büyük rûznâmeye *Pseudo-Phrantzes* (sahte Sphrantzes) adını verip Macarios Melissenos'un ismini yazarak bu ayrımı açık şekilde belirlemiştir (*Georgios Sphrantzes Memoriü, 1401-1477, in anexa Pseudo-Phrantzes: Macarie Melissenos Cronica 1258-1481*, Bükreş 1966). Böylece küçük ve büyük rûznâmenin iki farklı kişiye ait olduğu ve Monemvasia Metropoliti Macarios Melissenos'un Sphrantzes ile birlikte diğer pek çok kaynağı geniş ölçüde kullanılarak yeni bir eser ortaya koyduğu kanıtlanmıştır. Melissenos'un çalışmasında Sphrantzes'in eseri büyük ölçüde aynı cümlelerle alınmasına rağmen yer yer tahri-fata uğratılmıştır. Riccardo Maisano, orijinal metin ve İtalyanca çevirisiyle birlikte yayımladığı Sphrantzes'in eserinin adında sadece "Cronaca" (kronik) kelimesini kullanmış, böylece isim karmaşasına ve tartışmasına bir çözüm getirmiştir (Giorgio Sfranze, *Cronaca* [ed. R. Maisano], Roma 1990).

Küçük rûznâme Sphrantzes'in otobiyografik nitelikte hatırlatıcı stenograf notlarından oluşmaktadır. Bu notlar yazarın yaşadığı dönemin olaylarına denk düşer ve kronolojik bir sıraya göre dizilmiştir. Yılları göstermek için zaman zaman Bizans hilkat takvimi, yer yer milâdî takvim kullanılmıştır. Bir bakıma eser Sphrantzes'in kişisel günlüğüdür ve tamamen orijinaldir. Kaynak olarak bizzat Sphrantzes kendi gözlemlerini ve yaşadığı olayları günlüğüne aktarmıştır. Ayrıca yazar, idaredeki üst düzey rütbesinden dolayı devletin resmî belgelerini de kullanabilmiştir. XV. yüzyıldaki halk diliyle yazılan eser yazarın doğduğu 1401 yılından Osmanlılar'ın İnebah-tı'ya 1477 yılında yaptığı sefere kadarki

olayları kırk sekiz küçük bölüm halinde içine alır. Buna karşılık büyük rûznâme dört cilde ve bölüme ayrılır. I. ciltte 1259'da VIII. Mikhael Paleiologos'un tahta çıkışından 1425'te II. Manuel Palaiologos'un ölümüne kadar geçen olaylar anlatılır. II. cilt 1425-1451 yılları arasındaki olayları kapsar. 1451-1453 yıllarını kapsayan III. cilt büyük rûznâmenin en önemli kısmını oluşturur ve hemen hemen Sphrantzes'in küçük rûznâmesi bu kısımda hiç kullanılmaz. Son bölüm ise 1453-1478 yıllarındaki olayları içine alır. Macarios bu eserini oluştururken Bizanslı tarihçi Georgios Akropolites'i (ö. 1282), Nikitas Choniates'i (ö. 1213), 1204-1359 dönemlerini anlatan Nikephoros Gregoras'ı (ö. 1360), Laonikos Chalcondyles'i (ö. 1490), İstanbul'un fethinin şahidi olan Midilli adasının piskoposu Leonardo'yu (ö. 1459), 1444 yılı Varna Savaşı'nı anlatan rahip Paraspondylos Zotikos'u ve dünyanın yaratılışından milâttan sonra 1577 yılına kadarki olayları anlatan Manuel Malakos ile Monemvasia Piskoposu Dorotheos'u ve Sphrantzes'in küçük rûznâmesini kaynak olarak kullanmıştır.

Sphrantzes, küçük rûznâmesinde ailesinin esir edilmesine ve çocuklarının öldürülmesine rağmen Türkler hakkında "inançsız" ve "acımasız" kelimelerinin dışında olumsuz bir sıfat kullanmamasına ve özellikle fetih olayını çok kısa nakletmesine rağmen Macarios Melissenos, eserinin en değerli kısmını oluşturan III. cildinde İstanbul'un fethini anlatırken doğruluğu şüpheli pek çok ayrıntıya yer vermiş, Türkler'i son derece olumsuz sıfatlarla tasvir etmiştir. Melissenos, eserini İstanbul'un fethinden yaklaşık 125 yıl sonra yazdığı için verdiği bilgilerin doğruluğunu ve özgünlüğünü gösterebilmek amacıyla İstanbul'un fethine şahit olan Sphrantzes'in adını özellikle kullanmış olmalıdır. Bütün bunlara rağmen Melissenos'un eserinin Sphrantzes'in orijinal eseriymiş gibi tercüme edilerek kullanılmakta olması önemli bir ilmi hatadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

G. Sfrantze, *Brachy Chroniko* (giriş-çeviri-yorum: D. Moniou), Athena 2006; K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, München 1897, s. 307-309; M. E. Colonna, *Gli Storici Bizantini dal IV al XV Secolo*, Napoli 1956, s. 121-124; G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, Berlin 1958, I, 282-288; I. E. Karagiannopoulos, *Pegaites Byzantines Historias*, Thessalonike 1970, s. 397-399; A. Savvidis, *O Byzantinos İstoriografos tou 15. Aiona*, Georgios Sfrantzes (Frantzes), Athena 1983, s. 1-48; G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1986, s. 433; *The Oxford Dictionary of Byzantium* (ed. A. P. Kazhdan v.dğr.), Oxford 1991, III, 1750, 1937,



2163; I. Papadopoulos, "Phranzès est-il réellement l'auteur de la grande chronique qui porte son nom?", *Actes du IV<sup>e</sup> congrès international des études byzantines I*, *Bulletin de l'institut archéologique bulgare*, IX, Sofia 1935, s. 177-189; V. Grumel, "La nouvelle édition du Chronicon de Phrantzès", *Echos d'orient*, XXXVI, Paris 1937, s. 87-94; H. Grégoire, "Compte rendu: La nouvelle édition de Phrantzès, ou la conjecture téméraire de M. Papadopoulos", *Byzantion*, XII, Bruxelles 1937, s. 385-391.



LEVENT KAYAPINAR

## SPIES, Otto

(1901-1981)

### Alman Türkologu ve şarkiyatçısı.

Almanya'da Bad Kreuznach'da (Nahe) dünyaya geldi. Ailesinin 1916'da göçtüğü Bonn'da şarkiyat ve hukuk okudu. 1923'te hocası Enno Litmann ile birlikte Tübingen'e gitti. Aynı yıl *Esmen und Zejdschan. Ein türkischer Volksroman aus Kleinasien* adlı çalışmasıyla Türkoloji, ertesi yıl da Bonn'a dönerek *Das Depositum nach islamischen Recht* adlı çalışmasıyla İslâm hukuku doktorası yaptı ve ardından ikinci doktora hocası Paul Ernst Kahle'nin asistanı oldu. 1927 yazında kısa bir Tunus seyahatine çıktı. 1928'de İslâm hukuku alanındaki *Entstehung und Untergang von Sachen nach islamischen Recht* adlı teziyle doçent oldu. Aralık 1929 – Haziran 1930 arasında Türkçe'sini iletirmek ve Arapça el yazmalarını incelemek amacıyla İstanbul'da bulundu. 1932'den 1935'e kadar Hindistan'ın Aligarh İslâm Üniversitesi'nde şarkiyat bölüm başkanlığı yaptı, Arabistik ve İslâmiyat okuttu. 1935'te Bonn Üniversitesi'nde Carl Brockelmann'dan boşalan şarkiyat kürsüsünün başına getirildi. II. Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle askere alınan ve kısa bir süre Fransızlar'a esir düşen Spies, 1936'dan 1946'ya kadar Breslau'da (Polonya) kaldı. 1946'da Bonn Üniversitesi'ne geri döndü ve 1951'de Rudi Paret'in yerine tekrar şarkiyat kürsüsü başkanlığına getirildi. Bu görevinin yanı sıra 1959'dan itibaren Berlin Doğu Dilleri Enstitüsü'nün başkanlığını, bir süre de Bonn Üniversitesi Felsefi Bilimler Fakültesi'nin dekanlığını yürüttü. 1970'te emekli olmasından 29 Ekim 1981'de vefatına kadar ilmi faaliyetlerine ve hocalığına devam etti. Şarkiyat çalışmalarının temel dilleri olan Arapça, Farsça ve Türkçe'den başka Urduca, Hintçe, İbrânice, Süryânice ve Habeşçe de biliyordu. Altmış beşinci yaş yıl dönümünde adına bir armağan yayımlandı (bk. bibl.).

**Eserleri. 1. Esmen und Zejdschan. Ein türkischer Volksroman aus Kleinasien** (*Anthropos*, XX [1925], s. 814-818; XXI [1925], s. 654-677, 1002-1031). *Asuman ile Zeycan* adlı Anadolu Türk halk hikâyesi üzerine hazırladığı doktora tezidir. **2. Türkische Erzähler der Gegenwart** (Berlin-Charlottenburg 1927). 1920'li yılların modern Türk nesri hakkında bilgi ve örnekler veren genel nitelikte bir eserdir. **3. Das Depositum nach islamischen Recht** (*Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, XLV [1929], s. 241-300). İslâm hukuku alanında hazırladığı ikinci doktora tezidir. **4. Türkische Volksbücher** (Leipzig 1929). Eserde Türk halk hikâyeleri tahlil edilmekte, konuları ve şekilleri hakkında toplu bilgi verilmektedir. Behçet Necatigil tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (*Türk Halk Kitapları*, İstanbul 1941). **5. Beiträge zur arabischen Literaturgeschichte** (Leipzig 1932). Spies'in İstanbul'a yaptığı altı aylık araştırma seyahatinin ürünü olan eserde o güne kadar bilinmeyen Arapça el yazmaları tanıtılmıştır. **6. Three Treatises on Mysticism by Shihâbuddin Suhrewerdî Maqtûl** (S. K. Khatak ile birlikte, Stuttgart 1935). Sühreverdî'ye ait üç tasavvufî makalenin çevirisidir. **7. Wichtige arabische Handschriften in Meschhed** (Leiden 1935). Meşhed'deki Arapça el yazmaları hakkındadır. **8. Müfide Ferit. Die unverzeihliche Sünde. Ein türkischer Frauenroman** (Krefeld 1935). II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi Türk kadın yazarlarından Müfide Ferit Tek'i tanıtan bir çalışmadır. **9. Indisches Schattentheater** (*Theater der Welt*, 2 [1938]). Hint gölge oyunlarıyla ilgilidir. **10. Das Blutgeld und andere türkische Novellen** (Leipzig 1942). Modern Türk romanı hakkında bir eserdir. **11. Orientalische Stoffe in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm** (Waldorf-Hessen 1952). Eserde Grimm kardeşlerin derlediği bazı masalların kaynakla-

rı üzerinde durulmuştur. **12. Leben und Abenteuer des Dolmetschers 'Osmân Ağa: Eine türkische Autobiographie aus der Zeit der grossen Kriege gegen Österreich** (F. Kreutel ile birlikte, Bonn 1954). Osmanlı sipahisi Tımsıvarlı Osman Ağa'nın otobiyografisinin Almanca'ya çevirisidir. **13. Türkische Chrestomathie, aus moderner Literatur** (Wiesbaden 1957). Cumhuriyet dönemi Türk nesrinde örneklerin derlendiği küçük bir antolojidir. **14. Türkisches Puppentheater, versuch einer Geschichte des Puppentheaters im Morgenland** (Emsdetten / Westfalen 1959). Türk kukla oyunu hakkındadır. **15. Türkischer Sprach-führer, Grammatik, Gespräche, Redensarten** (Bonn 1966). Türkçe öğrenenler için kılavuz niteliğinde bir çalışmadır. **16. Türkische Märchen** (Düsseldorf-Köln 1967). Seçme birkaç Türk masalının Almanca'ya çevirisini ve kısa tahlilini içerir. **17. Anatomie und Chirurgie des Schädels, insbesondere der Hals-Nasen und Ohrenkrankheiten nach Ibn al-Quff** (Horst Müller-Bütow ile birlikte, Berlin 1971). İbnü'l-Kuff'un 'Umdetü'l-İslâh fi 'ameli şinâ'ati'l-cerrâh adlı eserinin bir kısmının Almanca'ya çevirisidir. **18. Die Silberpappel mit den goldenen Früchten und andere türkische Volksmärchen erstmals übersetzt** (Wiesbaden 1976). Türk masalları hakkındadır. **19. Türkisch Lehrbuch für Anfänger** (Belma Emircan ile birlikte, Heidelberg 1981). Türkçe'ye yeni başlayanlar için okuma parçaları içermektedir. Otto Spies ayrıca Ebül-Ferec İbnü't-Tayyib'in *Fıkhü'n-Naşrâniyye'sini* (Louvain 1956-1957), İbn Fazlullah el-Ömerî'nin *Mesâlikü'l-ebşâr*'ının Hindistan'la ilgili kısmını (Leipzig 1943) ve Moğultay b. Kılıç'ın *el-Vâdîhu'l-mübîn* (Stuttgart 1936) adlı eserini neşretmiştir (çalışmalarının bir listesi için bk. *Bibliographie der Deutschsprachigen*, XVIII, 6-12).

### BİBLİYOGRAFYA :

*Der Orient in der Forschung* (ed. W. Hoenerbach), Wiesbaden 1967, s. 742-750; Mişâl Cühâ, *ed-Dirâsâtü'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye fi 'Urûbbâ*, Beyrut 1982, s. 216-217; *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 6-12; Yahyâ Murâd, *Mu'cemü esmâ'i'l-müsteşrikin*, Beyrut 1425/2004, s. 472-473; H. Schützing, "Otto Spies (1901-1981)", *MT*, VI (1981), s. 156-160; a.m.f., "Otto Spies (1901-1981)", *ZDMG*, CXXXIII/1 (1983), s. 11-17; T. Nagel, "Otto Spies ein Nachruf", *WI*, XXI/1-4 (1981), s. 1-4; Stefan Wild, "Nachtrag zur Bibliographie von Otto Spies", a.e., s. 5-8; A. Noth, "Otto Spies (1901-1981)", *Isl.*, LIX/2 (1982), s. 185-188.



ERDEM UÇAR

Otto Spies



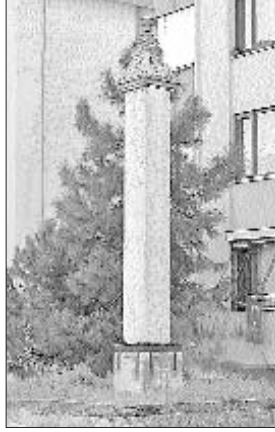
## SPİRİTİZMA

(bk. RUH ÇAĞIRMA).

## SPOR

Aslı, Latince kökenli Orta İngilizce **disport** (eğlenme, hoşça vakit geçirme) kelimesinin kısaltılmış şekli olan **sportur**. Türkçe'ye Batı dillerinden geçen spor kelimesi kişinin beden ve ruh sağlığını geliştiren, bireysel veya toplu olarak belli kurallar çerçevesinde gerçekleştirilen beden hareketlerini ifade eder. Arapça'da spor karşılığında kullanılan **riyâzenin** (**riyâzet**) kökünde "at, eşek vb. hayvanların ilk yavrularını eğitmek, nefsi terbiye etmek" gibi anlamlar mevcuttur. "Hayvanları binme, yarış ve sefer amacıyla yetiştirip hazırlamak; yi-yip içmeyi azaltarak ihtiraslarla ve şehevî duygularla mücadele etmek; vücudun canlı, güçlü ve sağlıklı olması için düzenli hareketler yapmak" gibi anlamlara gelen ri-yâzet kelimesi spora göre daha geniş kapsamıdır. Riyâzet tasavvufta farklı mânalarda kullanılırken sporu ifade etmek için genellikle "er-riyâzetü'l-bedeniyye / cese-diyye" terkihi tercih edilir. Sporla ilişkili olarak Arapça'da **temrîn** kelimesi "bir şeyi yumuşatmak, bir işte maharet kazanması için kişiyi eğitmek", **idmân** ise "bir şeye devam etmek, sürekli yapmak" demektir.

Beden terbiyesi yanında spor hoşça vakit geçirmeyi, oyun ve eğlenceyi de kapsayan geniş bir kavramdır. Spor çocuklukla eğlence, disiplin ve olgunlaşma arasında bir köprüdür. Çocukların sağlıklı gelişmesinde, yetişkinlerin ve yaşlıların düzenli bir hayat sürmesinde sporun rolü önemlidir. Bu sebeple Eskiçağ'lardan beri spor hem beden hem ruh ve düşüncenin başta gelen terbiye yöntemi sayılmıştır. Sporla kişinin beden güçlenmesi, hareket kabiliyetinin artması, âni karar verme yeteneğinin gelişmesi ve güzel bir ahlâka sahip ol-



Acıbadem'de Sultan II. Mahmud'a ait nişan taşı - Kadıköy / İstanbul

ması amaçlanır. Spor insanın biriken enerjisini boşaltmasını, rahatlamasını, günlük hayatın gerginlik ve sıkıntılarını kurtulmasını sağlar. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ ile ilgili bir âyette Peygamber Şuayb'ın kızlarının dilinden istihdama en uygun kimsenin bedenî yönden güçlü, ahlâkî açıdan güvenilir kişiler olduğu belirtilerek (el-Kasas 28/26) insanın yetkinlik kazanmasında beden ve ahlâk gelişiminin önemine dikkat çekilmiştir. Hz. Peygamber'in sporla ilgili teşvik ve tavsiyeleri hadis kaynaklarında yer alır. Meselâ yorgunluk hissinin giderilmesi için günümüzde de önerilen hızlı bir tempoda yürüme tavsiye edilir (İbnü'l-Esir, V, 118). Ayrıca atıcılık, binicilik, yüzme, koşuculuk ve güreş gibi sporlar teşvik edilir. Hz. Peygamber bir hadisinde her müminin hayırlı olduğunu, ancak güçlü müminin zayıf müminden daha hayırlı ve Allah'a daha sevimli geldiğini belirtir ve inanan insandan kendisine yarar sağlayacak şeyler konusunda hırslı olmasını ister (Müslim, "Kader", 34). Burada güçlülük fizik, irade ve mal açısından yorumlanabilir. Çünkü fizyoloji ve irade yönünden güçlü olan kimse gerektiğinde kişiliğini, dini, vatani gibi değerlerini daha iyi savunur, yaptığı işleri özenerek yapar, ibadetini yüksünmeden yerine getirir. Sporun önemli yararlarından biri de özellikle enerjisini sporla değerlendiren gençleri genellikle kötü alışkanlıklardan uzak tutmasıdır. İslâm dininin içki, kumar, uyuşturucu, fuhuş gibi zararlı alışkanlıkları yasakladığı dikkate alınırsa bu tür kötülüklerle karşı koruyucu bir işlevi olan spor faaliyetlerinin dinen de makbul sayılması gerektiği ortaya çıkar.

Hz. Peygamber'in imandan sonra en üstün erdem olarak gösterdiği dürüstlük ilkesi (*Müsned*, III, 413; IV, 385; Müslim, "İmân", 95) spor için de geçerlidir. Müsabaka sırasında yapılan hileler İslâm kültü-

ründe spor ahlâkına aykırı görülmüştür. Nitekim okçuluk sporunun yapıldığı ok meydanları mescid gibi kutsal telakki edilip buralara abdestsiz girilmezdi. Okçularla ilgili risâlelerde onların yalnız atıcılıktaki maharetine ve gücüne değinilmez, bunun yanına sâlih, imanlı, ruhu pak gibi notlar düşülürdü (Güven, s. 157). Ahî teşkilâtı bünyesinde kurulan, belli sporların yapıldığı tekkelerde spor ahlâkî da verilirdi. Günümüzde sayıları oldukça artan bireysel sporlarla takım oyunlarında pek çok hilenin yapıldığı görülmekte, bunların başında da doping gelmektedir. Doping hem sağlığa zararlı hem de sahtekârlık ve haksızlık içerdiği için ahlâka aykırıdır ve câiz değildir. Bugün spor ahlâkî "âdil, dürüst oyun" anlamına gelen İngilizce "fair play" deyimiyile karşılanmaktadır. Bu ilkeye göre sportmen denildiği zaman sadece kas geliştiren insan değil nezaket kurallarına uyan kimse anlaşılmalıdır. Özellikle rekabete dayalı takım oyunlarında rakibe zarar vermek ve hakemi aldatmaya yönelik hareketler sportmenliğe yakışmaz.

Sportif faaliyet bir başkasıyla yarışma tarzında olduğu takdirde ise daha iyi olanın, iyi oynayanın kazanmasını kabullenmek adalet ve hakkaniyet gereğidir. Kazandığında şımarmak ve taşkınlıklarda bulunmak, kaybettiğinde saldırgan tutum sergilemek evrensel spor anlayışı ile uyumadığı gibi İslâm ahlâkıyla da bağdaşmaz. Spor disiplini insana fedakârlığı, sabrı, kendini kontrol etmeyi ve tarafsızlığı öğretir. İnsan bir dalda zirveye ulaşsa bile sürekli orada kalması mümkün değildir. Hz. Peygamber, yarışlarda hep galip gelen Adbâ isimli deve sinin bir bedevinin devesi tarafından geçilmesine üzülen ashabına her yükselen şeyi geriye döndürmenin Allah'ın bir kanunu olduğunu söylemiştir (Buhârî, "Rikâk", 38). Ayrıca bir hadisinde asil gücünün güreşte başkalarının sırtını yere getiren değil kızdığında öfkesini yenebilen kimse olduğunu belirtmiştir (Buhârî, "Edeb", 76).

Fertleri, toplulukları, hatta milletleri birbirine yaklaştıran kaynaştırıcı bir faaliyet alanı olması da sporun önemli faydalarındandır. Geçmişte Arap toplumunda haram aylar süresince savaşlara ara vererek panayırlarda sosyal, kültürel, ticarî bir takım ilişkiler yanında spor etkinlikleri de değişik kabileleri bir araya getiriyordu. Aynı şekilde eski Yunanistan'da Olimpiya'da ve diğer sitelerde yapılan oyunlar için savaşlar duruyor ve insanlar arasında barış imkânı doğuyordu. Günümüz olimpiyatlarında da dünyanın her yerinden



Kırkpınar güreşlerinden bir enstantane

gelen farklı ırk ve dindeki sporcuların şahsında milletlerin birbiriyle kaynaşması amaçlanmaktadır. Öte yandan, ülke içinde bölücü ve yıkıcı faaliyetlere, siyasi kamplaşmalara karşı sosyal kaynaşmayı sağlamada sporun önemli rolü vardır.

Sporun yararları yanında bu konuda bazı olumsuz durumlar da bulunmaktadır. Meselâ sporun insan tabiatında var olan saldırganlık içgüdüsünü kontrol altında tuttuğu ve dostça bir rekabet ortamı meydana getirdiği görülmekle birlikte spordan kaynaklanan rekabet bazan bölgesel, etnik ve dinî gerilimlere yol açabilmekte, bir futbol galibiyeti zaman zaman savaş kazanma şeklinde sunulmakta, bu da öfke ve şiddet duygularını tahrik etmektedir. Yine, sporun ilkelerinden biri herkes için olmasıdır; halbuki dünya nüfusunun çok büyük bir kısmı ona ancak seyirci sıfatıyla katılabilmektedir. Özellikle olimpiyatlarda bir devletin veya rejimin propaganda aracı yapılmak istenen sporcular köle durumuna düşmekte ve sporun özüne ters biçimde özgürlüğünü yitirmektedir. Seyircisi çok olan spor dalları çok yüksek gelir sağlayan birer meslek haline dönüşmüş ve ortaya adına profesyonellik denilen gerçek sporun karşısı bir sporculuk mesleği çıkmıştır. Rekabetin artmasıyla futbol gibi dallarda zaman zaman

sokaklar savaş meydanına dönüşmektedir. Öte yandan kadınların gençliklerinde yaptıkları ağır sporlar zamanla onların fizik ve estetik yönden bozulmalarına yol açmaktadır. Boks gibi ölümlere yol açabilen spor dalları şiddeti teşvik edici mahiyettedir ve halen spor olup olmadığı tartışılmaktadır.

Spor yaparken veya bir spor galibiyetini kutlarken çevreye, tabiata ve cana zarar vermemek, insanları rahatsız etmemek spor ahlâkı bakımından olduğu gibi İslâmî açıdan da gereklidir. Gecenin geç saatlerine kadar taşkınlığa varan sevinç gösterilerinde bulunmak, silâh atmak, mala zarar vermek spor adına mâzur görülmez. Spor aracı olarak silâh kullanmanın gerektirdiği birtakım sorumluluklar vardır. Toplum içine çıkıldığında kimsenin rahatsız edilmemesi, tâlim yaparken başkalarına ve çevreye zarar verilmemesi, canlıların hedef diye kullanılmaması gerekir. Hz. Peygamber hayvanların hedef yapılmasını yasaklar. Abdullah b. Ömer bir tavuğu oklarına hedef yapanlara engel olmuş, bu davranışı Resûl-i Ekrem'in şiddetle kınadığını söylemiştir (Buhârî, "Zebâ'ih", 25; Müslim, "Şayd", 58, 59).

Yararlılık durumuna göre çeşitli sportif faaliyetler dinen mubah, hatta bazan sünnet kabul edilmekle beraber bunların müstahab bahislere, kumara alet edilmesi harama kadar varan sakıncalar taşır. Nitekim günümüzde özellikle at yarışlarının ve futbol gibi spor dallarının kumar oyunlarına alet edildiği görülmektedir. Hadis kaynaklarında çocuk oyunlarının bile kumara dönüşmesi tehlikesine dikkat çekilir (Abdürrezzâk es-San'ânî, X, 467). Öte yandan, spor yapanların iffetlerini korumaları, sporu amacının dışına çıkararak müstahcenlik ve teşhirciliğin vasıtası haline getirmeleri gerekir (ayrıca bk. MÜSABAKA).

**Tarihçe.** İlkçağ'larda insanın zor tabiat şartlarına karşı mücadele etmek, ihtiyaçlarını karşılamak ve avlanmak için hızlı koşmak, atlamak, yakın mücadele gerektiğinde gücünü en iyi şekilde kullanmak mecburiyetinde olması ve göçebe hayat tarzı hareketliliği zorunlu kılıyor, dolayısıyla günlük işler spor işlevi görüyordu. İnsanlar şehir hayatına geçince beden eğitimi ve spor daha çok önem kazanmış ve eğitimin bir parçası haline gelmiştir. Spora dair bilinen en eski düşünceler antik Yunan filozoflarına dayanır. Eflâtun'un *Devlet'i* ile Aristo'nun *Politika'sında* konuyla ilgili tanımlar yapılmış ve çeşitli öneriler ortaya konmuştur. Eflâtun'a göre gençlerin yetişme-

sinde müzikten sonra beden eğitimi gelir. Bu işte de insanın çocukluktan başlayıp ömür boyu uğraşması gerekir (*Devlet*, s. 146). Yasa koyucunun birinci vazifesinin gençlerin eğitimini düzenlemek olduğunu söyleyen Aristo da beden eğitimindeki asıl amacın karakter soyluluğuna erişmek olması gerektiğini belirtir ve bu konudaki aşırılıklardan şikâyet eder, özellikle beden eğitimini gençlerin savaşa hazırlanmasından ibaret sayıp onları yaşlarına göre çok ağır hareketler yapmaya zorlayan ve sporu salt kaba kuvvet ve dayanıklılık temrini kabul eden eski Isparta uygulamalarını eleştirir (*Politika*, s. 233 vd.). Aslında antik Yunan dünyasında spor merkezli bütün etkinlikler dinî bir karaktere sahipti. Milâttan önce 776'da Zeus onuruna resmen başlatılan Olimpiya'daki oyunlara katılmak kutsal bir iş sayıldığı gibi kutsal bir ayda ve kutsal bir alanda bütün Grek şehir devletlerinin tanrısal barış denilen bir antlaşmayla tesbit ettikleri bu oyunları izlemek de dinî bir görevdi. Modern olimpiyatların kökeni olan oyunların yapıldığı Olimpiya'daki tesislerin büyük bir bölümü tapınakların avlularından meydana geliyordu. Bunların dışında stadyum, cimnazyum, palaistra ve hipodromda dört yılda bir dört gün boyunca koşu, uzun atlama, disk ve cirit atma, boks, güreş ve araba yarışı gibi spor dallarında yarışmalar düzenlenirdi. Yarışlar çıplak yapıldığından kadınların seyretmesine izin verilmezdi. Daha sonraki dönemlerde Roma ve İstanbul gibi büyük şehirlerde benzerleri düzenlenen bu tür yarışmalar için Kudüs'te de büyük bir tesis yapılmış, ancak oyunlar İsrailoğulları tarafından putperest geleneği sayılarak hoş karşılanmamıştır. 393 yılına kadar devam eden oyunları hristiyan Roma İmparatoru Theodosius yine aynı gerekçeyle kaldırmıştır.

Eski Mısır'da mezar odası duvarlarında ve mâbedlerde bazı spor dallarına dair tasvirlerle rastlanır. Sakkarâ'da bulunan 4300 yıl öncesine ait tasvirlerden güreş, avcılık, yüzme ve top oyunları gibi bazı spor dalları hakkında bilgi edinilebilmektedir (Ahmed ed-Demirdâş Tûnî, s. 24-26, 112-120). Eski Mezopotamya tasvir sanatı da buradaki spor faaliyetlerine dair fikir verir. Mısır duvar resimlerinde daha çok ağırla yapılan kuş ve su avcılığı ön plana çıkarken Mezopotamya kabartmalarında aslan avı ağırlıktadır ve burada okçuluğun çok ileri bir seviyede olduğu anlaşılmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Ya'kûb'un İsrâil adını alışıyla ilgili hikâyede güreşe (Tekvîn,

Atıcılık tâlimi yapan okçuları tasvir eden bir minyatür (İbn Ahî Hizâm, *el-Mahzûn camî'u'l-fünûn*, Bibliothèque Nationale, MS, Arabe, nr. 2824, vr. 28\*)



32/24-30), bazı benzetmeler yapılırken de dolaylı olarak okçuluğa (I. Samuel, 20/20; Eyub, 16/12-13; Yeremya'nın Mersiyeleri, 3/12) ve koşuculuğa (Korintoslular'a Birinci Mektup, 9/24-25) değinilmiştir.

Kur'an'da uhrevî mükâfatlar için yarışılmasına dair âyetlerde (el-Mü'minûn 23/61; el-Hadîd 57/21; el-Mutaffifîn 83/26) koşuya telmih vardır. Hadis kaynaklarında da aynı konuyla ilgili haberlere rastlanır; İbn Ebû Şeybe (el-Muşannef, VI, 531) ve Ebû Dâvûd ("Cihâd", 68) buna dair başlıklar açmıştır. Bir rivayette Hz. Peygamber'in iki defa Hz. Âişe ile yarıştığı, ilkinde eşinin, ikincisinde kendisinin kazandığı ve bunu onun kilo almasına bağladığı belirtilmektedir (Müsned, VI, 39, 264). Sahâbîler de birbirleriyle yarıştı. Ashap arasında çok iyi koşanlar vardı; Ebû Hirâş el-Hüzelî'nin atları dahi geçtiği rivayet edilir. Kur'an'da at üzerine yemin edildiği (el-Âdiyât 100/1-5) ve önemine dair birçok hadis bulunduğu için atçılık İslâm tarihinde özel bir yere sahip olmuş ve bu spor hakkında çok sayıda eser yazılmıştır. Resûl-i Ekrem bizzat at yarışını düzenlemiş ve deve, at ve ok atma yarışlarında ödül câiz olduğu için kazananı ödüllendirmiştir (Müsned, II, 256, 358, 425, 474). İlmü'n-nüşşâb, ilmü'r-remy gibi isimlerle anılan okçuluk ve atıcılık en çok önem verilen sporlardandır. Dinî literatürde okçuluğun tarihinin Hz. Âdem'e kadar uzandığı ve Hz. Peygamber'in atası Hz. İsmâil'in de çok iyi bir okçu olduğu kaydedilir. Resûlullah bir ok sebebiyle üç kişinin cennete gireceğini söyler; bunlar oku yapan, okçuya veren ve düşmana atandır (bk. OK). Bundan dolayı okçuluğa bir nevi kutsiyet izâfe edilmiş, Osmanlılar ok meydanlarına abdest almadan adım atmamıştır. Hadis kaynaklarında geçen spor dallarından biri de güreştir ve bu kaynaklarda Hz. Peygamber'in Rûkâne b. Abdüyezîd ile yaptığı güreşten söz edilmektedir (bk. GÜREŞ). Sahâbîler bazan aralarında ağırlık kaldırma yarışını da yaparlardı; Abdürrezzâk es-San'ânî bu konuyla ilgili bir bab açmıştır (el-Muşannef, XI, 444). Yüzme öğrenme ve çocuklara öğretme de teşvik edilmiştir.

İslâmî literatürde okçuluk, atçılık vb. sporlarla ilgili eserler yanında tıbbî daire kitaplarda da spora yer verilmiştir. Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî, *Meşâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs* adlı eserinde hifzı-sihha için gereken sportif faaliyetlerden (harekât-ı ri'yâziyye) söz eder ve sporu yerine göre en iyi ilâç diye niteler. Yürümenin sağlık için önemine dikkat çeken Belhî çevgânın da vücudun tamamını hareket ettirdiği için iyi bir spor olduğunu be-

lirtir. *el-Kânûn fi't-tıbb*'inde sporun anlamı, amacı, yararları ve çeşitleri üzerinde duran İbn Sînâ ayrıca sağlık açısından vücudun durumuna, organlara ve yaşa göre yapılması gereken sporlardan ve sporun sonra yorgunluğu gidermenin yollarından söz eder (I, 211 vd., 238). Onun çeşitli sağlık konularına şiiirlerle değindiği *el-Urcûze fi't-tıbb* adlı eserinde de sportif hareketlere yer verdiği görülür (s. 104, 158). Eski Türk kültüründe sporun ayrıcalıklı bir yeri vardı ve özellikle savaşa hazırlık açısından binicilik ve atıcılığa büyük önem verilirdi. Ünlü destan kahramanı Manas henüz on yaşındayken yay kullanıyordu. Göktürk dönemi tasvirlerinde atçılık ve at oyunları ile ilgili sahneler rastlanmaktadır (Ögel, I, İv. 33, 34, 35, 36, 37).

Anadolu Selçukluları döneminde ahî teşkilâtı bünyesinde belli sporların yapıldığı tekkeler kurulmuştur. Meydanlarda cirit oyunlarının bitiminde oyuncular sahada yeniden karşılıklı dizilir, hakem kurulundan bir görevli öne çıkarak kısa bir konuşmadan sonra oyun sırasında gördüğü yanlış hareketleri anlatır, olumlu davranışta bulunanları över ve kazananları açıklar. Saraylarında spor alanları bulunan Osmanlılar'da avcılık, ok atma, güreş ve kılıç sporları yaygındı. Edirne'deki Kırkpınar güreşlerinin başlangıcı XIV. yüzyıl ortalarına kadar uzanır. Osmanlı saray teşkilâtında cemaât-i çakırcıyân, şahinciyan ve atmacıyan gibi avcılıkla ilgili görevliler vardı. Eski minyatürlerin büyük bir bölümü de av konuludur. Osmanlı topraklarında sporun en fazla geliştiği yerler daha çok okçuluk, cirit, binicilik ve güreş kullanımı gibi savaş sporlarıyla ilgilenen tekkelerdi. Güreş gibi bazı spor dalları da özel olarak kurulan vakıflar tarafından himaye edilmiştir. Osmanlı döneminde sporla ilgili bazı eserler kaleme alınmıştır. Matrakçı Nasuh'un *Tuhfetü'l-guzât*'ında (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2206) fasıllar halinde okçuluk, kılıç, kalkan, topuz ve atçılık tâlimi gibi silâhşorluğa dair konulara yer verilmiştir. Bu eserler daha çok kemankeşlikle (atıcılık) ilgilidir. XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ilk defa Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi ve Kuleli İdâdisi ile Mekteb-i Bahriyye'ye beden eğitimi derslerinin (idman ve ri'yâzet-i bedeniyye) konulduğu görülür. Jimnastik konusunda yazılan ilk eser Nâzım Şerefeddin Bey'in 1302 r. (1886) tarihli *Bahçe ve Salonlarda Jimnastik Ta'limi yahut Sıhhatnümâ* adlı kitabıdır. Jimnastik kelimesi sonraları genel anlamda sporu ifade için kullanılmıştır. Kuleli İdâdisi'nde terbiye-i bed-

niyye muallimleri olan Ahmed Nazmi ve Bekir Sıtkı beyler *Yeni Usul Osmanlı Terbiye-i Bedeniyye Dersleri* adıyla bir ders kitabı kaleme almışlar (İstanbul 1327) ve sporun yararlarıyla ilgili bilgiler verdikten sonra bazı hareketleri çizimlerle göstermişlerdir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, V, 118; *Müsned*, II, 256, 358, 425, 474; III, 413; IV, 385; VI, 39, 264; Eflâ-tun, *Devlet* (trc. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz), İstanbul 1962, s. 146; Aristoteles, *Politika* (trc. Mete Tunçay), İstanbul 1990, s. 233, 234, 235, 236, 237, 238; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, X, 467; XI, 444; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 531; İbn Kuteybe, *Te'vilü'l-muhtelifi'l-hadîş* (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393/1973, s. 295; Ebû Zeyd el-Belhî, *Meşâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1984, s. 208 vd.; Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, Beyrut 1403/1983, II, 19; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb* (nşr. İdvâr el-Kaş), Beyrut 1413/1993, I, 211 vd., 238; a.mlf., *el-Urcûze fi't-tıbb (Min Mü'ellesefâti İbn Sînâ et-tıbbiyye* içinde, nşr. Muhammed b. Zühre el-Bâbâ), Halep 1404/1984, s. 104, 158; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1352-55, VI, 116, 117; X, 13 vd., 29; İbn Hal-dûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 424-425; Süyûtî, *el-Müsâra'a ile'l-muşâra'a* (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid), Tanta 1413/1993, s. 16-20; Ahmed ed-Demirdâş Tûnî, *Târîhu'r-riyâza 'inde kudemâ'l-Mişriyyin*, Riyad, ts. (el-İttihâdü'l-Arabî li'l-ef'âlî'r-riyâziyye), s. 24-26, 112-120; İbrahim Canan, *Hiz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye*, İstanbul 1982, s. 249 vd.; Abdülhamîd Selâme, *er-Riyâzatü'l-bedeniyye 'inde'l-Arab*, Tunus 1982; *Concordance to the Good News Bible* (ed. D. Robinson), Suffolk 1983, s. 53-54 (arrow md.), 943-944 (race md.); Muhtâr Sâlim, *et-Tıbbü'l-İslâmî beyne'l-akide ve'l-ibda'*, Beyrut 1408/1988, s. 173 vd.; Atif Kahraman, *Osmanlı Devletinde Spor*, Ankara 1995, s. 1 vd., 33 vd., 105 vd., 191 vd., 233 vd., 627 vd.; Atilla Erdemli, *İnsan, Spor ve Olimpizm Spor Felsefesi Yazıları*, İstanbul 1996, s. 58, 59, 61 vd., 153 vd.; Nebi Bozkurt, *Hadiste Folklor Eğlence*, İstanbul 1997, s. 35-36, 54, 110-116; a.mlf., "Oyun", *DİA*, XXXIV, 15, 16; Salih Koşu, *Sporun Sosyal Bütünleşmeyi Sağlamada Rolü* (yüksek lisans tezi, 1998), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 4, 19, 20, 34, 35, 39, 44 vd., 50, 92; Özbay Güven, "Geleneksel Okçuluk ve Güreş Sporunda Ahiliğin Etkileri", *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1999, s. 157 vd.; J. Swaddling, *Antik Olimpiyat Oyunları* (trc. Burçak Gürün), İstanbul 2000, s. 1 vd., 23 vd., 40, 47 vd., 51 vd., 94 vd.; Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Köy ve Şehir Hayatı*, Ankara 2000, I, İv. 33, 34, 35, 36, 37; Gazi Muhammed, *Spor ve Kültürün Kutsal Kaynakları* (trc. Emre Barcadurmuş), İstanbul 2001, s. 57 vd., 79 vd.; İbrahim Balcıoğlu, *Sporun Sosyolojisi ve Psikolojisi*, İstanbul 2003, s. 107 vd., 175 vd.; "er-Riyâzatü'l-cesediyye", *el-Muktefâf*, IV/11, Beyrut 1880, s. 270-272, 292-295; Abdülvehâb el-Kerârî, "er-Riyâzatü'l-bedeniyye fi'l-kadîm ve'l-hadîş", *el-Mecelletü'z-Zeytûniyye*, V/10, Tunus 1364/1945, s. 248-254; M. Hâlid Mansûr, "er-Riyâza ve ihtirâfuhâ fi'l-fıkhi'l-İslâmî",

*Dirâsât*, XXVIII/1, Amman 1422/2001, s. 120-133; Fikret Soyer, "Osmanlı Devletinde (1839-1908 Tanzimat Dönemi) Beden Eğitimi ve Spor Alanındaki Kurumsal Yapılanmalar ve Okul Programlarındaki Yeri Konusunda Bir İnceleme", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, XXIV/1, Ankara 2004, s. 209 vd.; Hacı Mehmet Günay, "Müsabaka", *D/Â*, XXXII, 63-64.



NEBİ BOZKURT

**SPRENGER, Aloys**  
(1813-1893)

**Avusturyalı şarkiyatçı  
ve İslâm tarihçisi.**



Aloys  
Sprenger

Avusturya İmparatorluğu'nun Tirol iline bağlı Nassereith kasabasında doğdu. Lise yıllarında botanik ve yabancı dillere büyük ilgi duyarak Grekçe ve Latince'nin dışında İngilizce, İtalyanca ve İspanyolca öğrendi; bu arada Romen dillerinin karşılaştırmalı bir gramerini derledi. Lise son sınıfta iken Doğu dillerine yöneldi ve ilâhiyat tahsili gören ağabeylerinin de yardımıyla kısa sürede İbrânice'yi öğrendi. Liseyi bitirdikten sonra Viyana Üniversitesi'nde felsefe okudu ve tıp, doğa bilimleri, şarkiyat derslerini takip etti. Öğrenciliği sırasında Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall'ın yanında bulundu, ondan bilimsel destek gördü. Bir müddet Paris'te eğitimini sürdürdü ve 1836'da Londra'ya geçti. İki yıl sonra İngiliz vatandaşlığına girdi. 1841'de Leiden Üniversitesi'nden tıp doktoru unvanı aldı.

1843'te Hindistan'da faaliyet gösteren bir şirketle anlaşarak hekimlik yapmak üzere Kalküta'ya giden Sprenger, görevini yürütürken Hint dilini ve kültürünü öğrenerek İngiliz sömürge yönetiminin asimilasyon atmosferinde idare ve eğitim alanlarında önemli roller üstlendi. Doğu dillerine hâkimiyeti dolayısıyla 1848'de, Kalküta Medresesi denilen ve devlet görevlilerini İslâm hukuku alanında yetiştirmek amacıyla kurulan yüksek eğitim kurumunun ve daha sonra Delhi'deki bir kolejın müdürlüğüne getirildi. Buralarda bir yandan Avrupa dillerindeki eserleri Hintçe'ye ve Farsça'ya çevirirken bir yandan da Leknev'de bulunan Kraliyet Kütüphanesi'ndeki Farsça eserlerin katalogunu hazırladı (Kalküta 1854). 1850'de Royal Asiatic Society'de danışmanlık ve mütercimlik yapmaya başladı; ayrıca Hindistan'da ilk defa halkın ana dilinde haftalık bir dergi çıkardı. 1857 yılında Avrupa'ya döndü ve Bern Üniversitesi'nin Doğu dilleri bölümüne profesör olarak tayin edildi. 1881'de Heidelberg'e yerleşti ve ölümüne kadar orada yaşadı. Oxford ve Roma üniversitelerince onursal

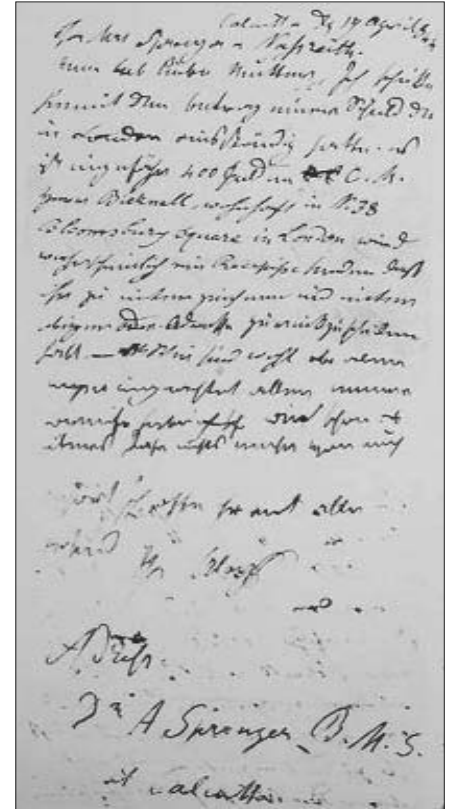
doktora unvanı verilen Sprenger, Royal Asiatic Society ile Deutschen Morgenländischen Gesellschaft'ın üyesiydi. Arapça ve Farsça eserlerden oluşan zengin kitap koleksiyonu ölümünden sonra Berlin Kraliyet Kütüphanesi tarafından satın alınmıştır. Çalışmalarıyla şarkiyatçılığın her alanında ilgi uyandıran Aloys Sprenger, İslâm düşüncesini üzerine özgün görüşler ortaya koymuş, şarkiyatçılar kadar çağdaşı müslüman düşünürleri de etkilemiştir. Bu alanda ona atfedilen ve en çok tartışılan görüş, İslâm kültürünün temel yapıları arasında Kur'an'dan sonra ikinci sırada kabul edilen hadis geleneğini reddetmiş olmasıdır.

**Eserleri. A) Telifleri:** *The Life of Mohammad from Original Sources* (Allahabad 1851); *A Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustany Manuscripts of the Libraries of the King of Oudh* (I, Calcutta 1854); *Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen* (I-III, Berlin 1861-1865 → Hildesheim 2003); *Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen* (Leipzig 1864 → Amsterdam 1962, 1971; Frankfurt 1993); *Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Eintwicklungsgeschichte des Semitismus* (Bern 1875 → Amsterdam 1966); *Mohammed und der Koran. Eine psychologische Studie* (Hamburg 1889); *Babylonien, das reichste Land in der Vorzeit und das lohnendste Kolonisationsfeld für die gegenwart* (Heidelberg 1886).

**B) Neşirleri:** *'Abdu-r-Razzâq's Dictionary of the Technical Terms of the Sufies (İstîlâhâtü's-şüfiyye)* (Calcutta 1845 → Lahor 1974); *Otby's Tarykh Yamyny* (Delhi 1847; Muhammed b. Abdülcebbar el-Utbî'nin *Târîhu'l-Yemînî'si*); *Two Books on 'Arabic Bibliography* (Calcutta 1849; Abdullah el-Fâkihî'nin *Hudûdü'n-*

*nah'u* ve İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâdü'l-kâşid ilâ esne'l-makâşid*'i, İngilizce tercümesiyle birlikte); *The Gulistân of Sa'dy* (Calcutta 1851); *The Sikandarnâmah i Bahârî* (Calcutta 1852-1869; Nizâmî-i Gencevî'nin *İskendernâme'si*, Muhammed Şüsterî ve Ahmed Ali b. Şücaat Ali ile birlikte); *Tusys List of Shy'ah Books and 'Alam al-Hoda's Notes on Shy'ah Biography* (Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *Fihristü kütübî's-Şi'a'sı* ve Alemülhüdâ'nın *Nazdü'l-izâh*'i; Abdülhak ile birlikte, Calcutta 1853-1855); *Biographical Dictionary of Persons Who Knew Mohammad* (İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-İşâbe fî temyizi's-şahâbe'si*, Muhammed Vecîh, Abdülhak, Gulâm Kâdir ve W. Nassau Lees ile birlikte, I-IV, Calcutta 1270-1291/1853-1874); *A Dictionary of the Technical Terms Used in the Sciences of the Musalmans* (Tehânevî'nin *Keşşâfü'ş-tilâhâtü'l-fünûn*'u, Muhammed Vecîh, Abdülhak, Gulâm Kâdir ve W. Nassau Lees ile birlikte, I-II, Calcutta 1278/1862; II. cildin sonunda Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin *er-Risâletü's-Şemsîyye'si* ve Sprenger tarafından yapılmış İngilizce tercümesi bulunmaktadır). Sprenger bu çalışmalarından

Aloys Sprenger'in annesine yazdığı bir mektup



başka Mes'ûdî'nin *Mürûcû'z-zeheb*'inin bir kısmını *el-Mas'ûdî's Historical Encyclopaedia: Meadows of Gold and Mines of Gems* adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (London 1841). Ayrıca Süyûtî'nin *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'ının Nûrullah ve Beşîrüddin tarafından *Soyuty's Itqân on the Exegetic Sciences of the Qorân* adıyla yapılan neşri üzerine (Calcutta 1852-1854) bir tahlil yazısı kaleme almıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara 1950, II, 290-317; Zirikî, *el-A'lâm*, I, 347-348; N. Mantl, *Aloys Sprenger: Der Orientalist und Islamhistoriker aus Nassereith in Tirol*, Nassereith 1993; *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 19-22; S. Procházka, "Aloys Sprenger: An Austrian Orientalist with a British Passport", *Austrian Scholarship in Pakistan: A Symposium Dedicated to the Memory of Aloys Sprenger*, Islamabad 1996, s. 34-51; Suat Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılırları*, İstanbul 2003, s. 121-133.



İLHAN ERDEM

#### SPULER, Bertold

(1911-1990)

Alman şarkiyatçısı.

5 Aralık 1911'de Karlsruhe'de doğdu. Burada klasik Yunanca ve Latince eğitim veren Bismarck Lisesi'nden mezun oldu. Heidelberg (1930-1931), Münih (1931-1932, 1933), Hamburg (1932) ve Breslau (1933-1935) üniversitelerinde Gotthelf Bergsträsser, Rudolf Strothmann ve Carl Brockelmann gibi şarkiyatçılardan klasik filoloji, tarih, Slavistik ve şarkiyat okudu. 1935'te Breslau Üniversitesi'nde Friedrich Andreae'nin yanında *Die europäische Diplomatie in Konstantinopel bis zum Frieden von Belgrad (1739)* adlı doktora tezini tamamladıktan sonra Berlin Üniversitesi'ndeki Doğu Avrupa Araştırmaları Bölümü'nde Walther Hinz'in asistanı olarak çalışmaya başladı. 1937'de Göttingen Üniversitesi Yakınoğu Tarihi Enstitüsü'nde asistan oldu ve 1938'de aynı üniversitenin Oryantalistik ve İslâm Araştırmaları Kürsüsü'nde *Die Mongolen in Iran* başlıklı çalışmasıyla doçent unvanını aldı. II. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine askere çağrıldı. Çok sayıda Doğu Avrupa diline vâkif olması sebebiyle mütercim sıfatıyla önce Polonya'da, ardından Dışişleri Bakanlığı'nda görevlendirildi. Savaşa rağmen ilmi çalışmalarını aksatmadı. 1942'de Münih Üniversitesi Şarkiyat Bölümü'ne profesör olarak tayin edildiyse de savaş halindeki orduda vazifeli olduğu için bu göreve başlayamadı. Spu-



Bertold Spuler

ler'in ordudaki görevleri arasında, Haziran 1944'ten itibaren çoğu Rusya'dan kaçarak Alman ordusuna katılan müslüman askerler için imam yetiştirmek de vardı. Spuler, otuz kırk kişiden oluşan gruplara üç dört haftalık kurslar halinde temel İslâm akaidi ve ibadetleri hakkında Türkçe dersler verdi (Hoffmann, s. 139-140). Savaşın sona Göttingen Üniversitesi'ndeki Oryantalistik ve İslâm Araştırmaları Kürsüsü'nü vekâleten yönetti. 1948'de Hamburg Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsü başkanlığına tayin edildi ve kürsünün gelişmesi için büyük gayret sarfetti. 31 Mart 1980'de emekli oluncaya kadar bu görevde kaldı. Aynı üniversitenin Sâmî Dilleri Enstitüsü'nün başında bulunan Arthur Schaade'nin ölümü üzerine 1953'te bu bölümün de temsilciliğini üstlendi. Ayrıca Hamburg Üniversitesi'nde Fars Dili, Türkoloji ve Eski Mısır Araştırmaları (Aegyptologie) bölümlerinin kurulmasına öncülük etti.

Bern ve Bordeaux üniversiteleri tarafından kendisine fahri doktora unvanı verilen Spuler, 1969'da Académie Nationale des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Bordeaux'ya muhabir üye seçildi. Ayrıca Ankara, İstanbul, Los Angeles, Bordeaux, Paris, Bağdat ve Kâbil üniversitelerinde misafir hoca olarak ders verdi. 1951-1967 yılları arasında eski Alman Katolik kilisesinin ruhanî meclis başkanlığını yaptı. Hamburg'da başında bulunduğu kürsüyle de irtibatlı olan *Der Islam* dergisinin editörlüğünü önce kürsüdeki selefi Rudolf Strothmann'la birlikte, ardından tek başına, 1982'den sonra da kürsüdeki halefi Albrecht Noth ile birlikte yürüten Bertold Spuler 6 Mart 1990'da Hamburg'da öldü. Spuler ilgi alanı oldukça geniş şarkiyatçılardan biridir. Üniversitede çeşitli bölümlerin açılmasındaki rolü, yazdığı eserler ve yetiştirdiği talebelerle II. Dünya Savaşı sonrasındaki Alman şarkiyat araştırmalarına önemli katkıda bulunmuştur. Öğrencileri arasında çok

sayıda yabancıların bulunması ve misafir hoca olarak çeşitli ülkelerde ders vermiş olması sebebiyle şöhreti Almanya dışına taşmıştır.

Spuler'in araştırmalarında onun özellikle tarihçiliği ön plana çıkmaktadır. Orta Asya'dan Avrupa'ya uzanan bir coğrafyada İslâm tarihini (Türk, İran, Moğol ve Arap tarihi) kapsayan çalışmalarından özellikle *Die Mongolen in Iran*, *Die Goldene Horde* ve *Iran in frühislamischer Zeit* başlıklı eserleriyle ilim dünyasında adını duyurmuştur. Çok sayıda Batı ve Doğu dilini bilmesinden dolayı temel kaynakları kullanabilmesiyle takdir edilen Spuler'in tarihçiliği konusunda kendisine çok sayıda eleştiriler de yöneltilmiştir. Bunların başında ileri sürdüğü bazı tezleri belgelerle desteklememesi gelmektedir. Türkiye'de verdiği bir konferansta onun eski Türk tarihi ve Türkler'in anayurdu hakkındaki farklı görüşleri büyük tepki uyandırmıştır (Kafesoğlu, VIII/11-12 [1955], s. 230-233). Muhtaassip bir Katolik kilisesi mensubu olan Spuler'in İslâmiyet'in Doğu'daki Hıristiyanlığı yok ettiğine dair görüşü ise (Busse, LXVII/2 [1990], s. 202) tarihî ve ilmî dayandıktan yoksun bir iddiadır. Spuler, Ortodoks ve Doğu kiliseleri hakkında toplam 100 rapor kaleme almıştır. Bunun yanı sıra Doğu'daki hıristiyan kiliselerinin tarihi ve güncel durumlarını ele alan müstakil eserler ve makaleler yazarak Rus ve Ermeni Ortodoks kiliseleri, Mısır'daki hıristiyan Kıptî kilisesi ve diğer bağımsız küçük kiliselerin siyasî rolleri üzerinde durmuştur.

Onun hayatında dikkat çeken noktalardan biri de 1968 öğrenci hareketlerine karşı olan tavrıdır. Klasik bir disiplin ve eğitim anlayışına sahip olan Spuler, 1960'lı yılların sonunda Hamburg Üniversitesi'nde güç kazanan öğrenci hareketlerine ve öğrencilerin üniversitelerin liberalleşmesi taleplerine karşı çok muhafazakâr bir tavır ortaya koymuştur. Öğrencilerin gösterilerinden rahatsız olup kızgınlık esnasında sert sözler sarfetmesi Spuler'in Nazilik'le suçlanmasına sebep olmuş, Bonn Üniversitesi tarafından bir kürsü başkanlığına adaylığı öğrencilerin tepkisini çekmemek için Kültür Bakanlığı tarafından geri çekilmiştir. Bertold Spuler çok sayıda kitap yanında çeşitli dergi ve ansiklopedilerde yüzlerce makale, kitap tanıtımı ve ansiklopedi maddesi yazmış, birçok kitabın yayımlanmasını sağlamıştır. Eserlerinden bazıları İngilizce, Fransızca, Türkçe, Arapça ve Farsça gibi çeşitli dillere tercüme edilmiştir.

**Eserleri. 1.** *Die europäische Diplomatie in Konstantinopel bis zum Fri-*

eden von Belgrad 1739 (Breslau 1935). Doktora tezi olan eser, ayrıca kısaltılarak *Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven* dergisinde yayımlanmıştır (N. F. 11/1-4 [1935], s. 53-115, 171-222, 313-366). **2.** *Minderheitenschulen der europaischen Türkei von der Reformzeit bis zum Weltkrieg (mit einer Einleitung über das türkische [mohammedanische] Schulwesen)* (Breslau 1936). Tanzimat'tan I. Dünya Savaşı'na kadar Osmanlılar'daki azınlık okullarını ele alır. **3.** *Die Mongolen in Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350* (Leipzig 1939; genişletilmiş baskılar, Berlin 1955, 1968; Leiden 1985). Cemal Köprülü tarafından *İran Moğolları. Siyaset, İdare ve Kültür: İlhanlılar Devri, 1220-1350* başlığıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1957). **4.** *Idel-Ural: Völker und Staaten zwischen Wolga und Ural* (Berlin 1942). **5.** *Die Goldene Horde, Die Mongolen in Russland 1223-1502* (Leipzig 1943; genişletilmiş baskı, Wiesbaden 1965). **6.** *Die Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer völkischen und staatlichen Umwelt* (Wiesbaden 1948). Spuler'in Doğu kiliselerinin güncel durumunu ele aldığı eser *Die Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt* başlığıyla tekrar yayımlanmıştır (Frankfurt 1968). **7.** *Die Mongolenzeit* (Berlin 1948; Leiden-Köln 1953). Bu eseri F. R. C. Bagley *The Muslim World A Historical Survey Part II, The Mongol Period* adıyla İngilizce'ye (Leiden 1960); Hâlid İsâ Es'ad el-*'Âlemü'l-İslâmî fi'l-Âşri'l-Muğûlî* adıyla Arapça'ya (Dimaşk 1402/1982) tercüme etmiştir. **8.** *Die Chalifenzeit. Entstehung und Zerfall des islamischen Weltreichs* (Leiden 1952). İslâm tarihinin halifeler dönemini ele alan eser, F. R. C. Bagley tarafından *The Muslim World: A Historical Survey: Part I. The Age of the Caliphs* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Leiden 1960). **9.** *Iran in frühislamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055* (Wiesbaden 1952). Cevâd Felâtûrî tarafından *İran der Qurûn-i Nuhustîn-i İslâmî* adıyla iki cilt halinde Farsça'ya çevrilmiştir (Tahran 1349/1970, 1364 hş./1985). **10.** *Die morgenländischen Kirchen* (Leiden-Köln 1964). **11.** *Geschichte der Mongolen. Nach östlichen und europaischen Zeugnissen des 13. und 14. Jahrhundert* (Zürich-Stuttgart 1968). **12.** *Die Kunst des Islams* (Berlin 1973, Janine Sourdel-Thomine ile birlikte). **13.**

*Gesammelte Aufsätze* (Leiden 1980). Spuler'in 1941-1977 yılları arasında çeşitli yerlerde yayımlanan makalelerinden bir kısmının derlenmesinden oluşturulmuş bir kitaptır. Spuler ayrıca meşhur "Handbuch der Orientalistik" serisinin neşrini başlatmış, bu seriden kendi eserlerinin bazılarını yayımladığı gibi çeşitli dillerdeki çok sayıda eseri de neşretmiştir (eserlerin listesi için bk. Türschmann – Hartmann, s. 458-477; *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde*, XVIII, 23-29). Makalelerinden bazıları şunlardır: "Die Mongolen und das Christentum. Die letzte Blütezeit der morgenlaendischen Kirchen" (*Internationale Kirchliche Zeitschrift*, Neue Folge 28 [Bern 1938], s. 156-175); "Das orthodoxe Patriarchat in Jerusalem. Versuche eines neuen Ausbaus der Rechtslage" (*Altkatholisches Volksblatt*, LXIX [Baden-Baden 1938], s. 299-330); "Quellenkritik zur Mongolengeschichte Irans" (*ZDMG*, XCII [1938], s. 219-243); "Mittelalterliche Grenzen in Osteuropa: 1. Die Grenze des Grossfürstentums Litauen im Südosten gegen Türken und Tataren" (*Jahrbücher für Kultur und Geshichte der Slaven*, VI [Breslau 1941], s. 152-170).

#### BİBLİYOGRAFYA :

J. Hoffmann, *Die Ostlegionen 1941-1943: Turkotataren, Kaukasier und Wolgafinnen im deutschen Heer*, Freiburg 1976, s. 139-140; Necîb el-Akîkî, *el-Müstesrikkün*, Kahire 1980, II, 475-477; I. Türschmann – A. Hartmann, "Die Wichtigsten Publikationen Bertold Spulers", *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients: Festschrift für Bertold Spuler zum Siebzigsten Geburtstag* (ed. H. R. Roemer – A. Noth), Leiden 1981, s. 458-477; *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 23-29; P. Heine, "Die Imamkurse der Deutschen Wehrmacht im Jahre 1944", *Fremde Erfahrungen. Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und der Schweiz bis 1945* (ed. G. Höpp), Berlin 1996, s. 229-238; Yahyâ Murâd, *Mu'cemü esmâ'i'l-müstesrikin*, Beyrut 1425/2004, s. 472-473; İbrahim Kafesoğlu, "Haberler: Profesör Dr. Berthold Spuler'in Konferansları", *TD*, VIII/11-12 (1955), s. 230-233; "Mitteilungen", *MT*, VI (1983), s. 151-152; H. Frei, "Bertold Spuler, 1911-1990", *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, LXXVI/4, Bern 1986, s. 193-194; H. Busse, "Bertold Spuler (1911-1990)", *Isl.*, LXVII/2 (1990), s. 199-205; W. Ende, "Bertold Spuler (1911-1990)", *Orient*, XXXI, Hamburg 1990, s. 171-172; H. Göckenjan, "Bertold Spuler (1911-1990)", *ZDMG*, CXLII/1 (1992), s. 1-2; E. Wolf-Gazo, "On the Bertold Spuler Collection Found in the Library of ISTAC", *al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*, II/2, Kuala Lumpur 1997, s. 291-299; Hasan Eren, "Spuler, Bertold", *TA*, XXIX, 388; *Deutsche Biographische Enzyklopaedie*, Darmstadt 1988, IX, 423-424; *Brockhaus Enzyklopaedie*, Mannheim 1993, XX, 729.



MEHMET HACISALİHOĞLU

## SREM

### Günümüzde Sırbistan ile Hırvatistan arasında kalan tarihi bir bölge.

Adı Sırpça Srem, Hırvatça Srijem, Macarca Szerémség şeklinde geçer. Osmanlı kaynaklarında Sirem olarak anılır. Tuna nehriyle onun kolu olan Sava arasında Pannonya ovasının güney kesimini oluşturur. Doğu ve orta bölümleri Sırbistan'a (Voyvodina), batı parçası Hırvatistan'a bağlıdır. İki nehrin arasında kaldığı için Osmanlı kaynakları bölgeyi "cezîre-i Sirem" veya Sirem adası şeklinde de adlandırmıştır. Buradaki Osmanlı hâkimiyeti ilk defa 1521'de başlamış ve 1526'ya kadar tamamı Osmanlı idaresi altına girmiştir. Osmanlı döneminde önce Semendire'ye (Smederevo) bağlı bir idarî bölge, daha sonra Budin beylerbeyliği içinde bulunan bir sancak haline getirilmiştir.

Srem bölgesinin tarihi Eskiçağ'lara kadar iner. Bölgenin adının antik şehir olan Sirmium'dan geldiği ve kelimenin orijininin İllirya kökenli olduğu belirtilir (*Enciklopedija Jugoslavije*, VIII, 107). Romalılar burayı milâttan önce I. yüzyılda ele geçirecek idarî bir merkez haline getirdiler. Daha sonra VI. yüzyılda Bizans İmparatorluğu'nun bir eyaleti konumunu kazandı. VII. yüzyılda bölge Avarlar'ın kontrolü altına girdi. IX. yüzyılda Franklar ve Bulgarlar bölgede etkili oldu. XI. yüzyılda bölgenin idarecisi Bulgar Krallığı'nın bir vasalı durumundaydı. Bunun ardından yeniden Bizans'ın kontrolüne girdi. XII. yüzyılda Macarlar burada hâkimiyet kurdu. 1282-1316 yılları arasında Sırp Kralı Stephan Dragutin'in idaresi altındaydı. Bölge üzerinde Sırp despotlarıyla Macar kralları arasında hâkimiyet mücadelesi yaşandı. XIV. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı akıncılarının hedefi haline geldi. Bazı Osmanlı kroniklerinde Srem'in daha Yıldırım Bayezid döneminde geçici olarak ele geçirildiğinden söz edilir. Kemalpaşazâde buranın ahâlisinin bu sıralarda Osmanlılar'a bac ve haraç verdiğini, ancak Ankara Savaşı'ndan sonra elden çıktığını söyler. Ayrıca Fâtih Sultan Mehmed'in Belgrad'a yönelik faaliyetleri sırasında burada Macarlar'ın kuvvetli bir müdafaa hattı oluşturduklarını da belirtir (*Mohaçnâme*, s. 10-14). Kemalpaşazâde'nin verdiği bilgi, Yıldırım Bayezid'in vasalı konumunda olup onunla birlikte çeşitli seferlere katılan Stephan Lazareviç'in despotluk topraklarının Srem'de Zemun, Mitrofiça (Sremske Mitrovica), Kupinik (Kupi-

novo) ve Salankamen'i ihtiva etmesinden kaynaklanıyor olmalıdır. 1427'de onun yerini alan Djuradj Branković Kupinik'i mekân tutmuştu. Bölgedeki Sırp despotları bu toprakları Macar Krallığı ile anlaşarak idare ediyordu. Branković sülâlesine mensup despotlar Djordje (1486-1496), Jovan (1496-1502) ve Ivaniš Berislavič (1504-1514) Srem'i merkez karargâhları haline getirmişlerdi. Kanûnî Sultan Süleyman 927'de (1521) Belgrad'a ilerlediğinde Srem'de dul kraliçe Jelena bulunuyor ve Kupinik'te ikamet ediyordu.

1458'de ve 1462'de Osmanlı saldırılarına uğrayan bölgenin doğusu, 1521'de Kanûnî'nin Belgrad'ı ele geçirmesi sırasında Osmanlı kontrolü altına alındı. Yahyâpaşaoğlu Bâli Bey, Srem bölgesinde Osmanlı fetihlerini ilerletti. Sert Osmanlı baskısı 1526'da daha da ağır bir şekilde hissedildi, buradaki ahalinin çoğu kaçtı, bölgedeki şehir ve kaleler tam olarak Osmanlı idaresi altına girdi. Mohaç Savaşı'ndan sonra Tuna'nın kuzeyinde bulunan köylü general Jovan Nenad'in Srem'e yönelik faaliyeti sonuç vermedi, onun yanında yer alan Radoslav Čelnik ve Subota Vrlič, Srem'e dönüp Osmanlı idaresini tanıdı. Kendilerine tâbi ahaliyle birlikte yeniden Srem'e yerleşmelerine izin verildi. Bunun ardından çobanlık yapan Vlahlar da (Ulahlar) bölgeye yerleştirildi. Osmanlılar bu kesimi nüfuslandırıp yeniden iskâna açtı. 1699-1718 yıllarında Srem, Osmanlılar'la Habsburglar arasındaki savaşıardan etkilendi, askerî bir bölge haline geldi. 1718'de Osmanlı idaresinden çıkmasına kadar en doğu kesimi hariç olmak üzere Srem'in pek çok toprağı daha 1699'da Habsburg idaresine girmişti. 1745'te Habsburg kontrolü altında Slavonia Krallığı'nın bir parçası oldu. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Yugoslavya Krallığı'na bağlandı. Yugoslavya'nın parçalanmasının ardından Sırbistan ve Hırvatistan arasında bölündü.

Srem bölgesi Osmanlı idaresi altına girdikten sonra önce Semendire sancağına bağlı bir idarî bölge iken daha sonra 948'de (1541) sancak oldu ve tahrirleri yapıldı. Tuna nehri boyunca devam eden tepelik bölgelerdeki şarap üretimine uygun bağ alanları ve verimli topraklarından dolayı iktisadî olarak sancağın durumu iyi idi. Bununla birlikte savaşıardan ve eşkıyalık hareketlerinden etkilendi, ahali sık sık bölgeyi terketti. Bazan gidenler geri geldi, bazan da bölge yeni gelen göçmenlerle dolduruldu. Bazı gruplar emniyet maksadıyla 1521-1526 yıllarında oldukça farklı bölgelere, meselâ Gelibolu ve İstanbul'a

sürgün edilmişti. Gelen yerleşimciler ise çoğunlukla Güney Slavları'ndan, batıdaki Hırvatlar'dan, doğudaki Sırp'lar'dan, bazı Macar ve müslüman şehir halkından oluşmaktaydı. Şair Mevlânâ İsâ, Türk ailelerinin Srem'e yerleştirilmesini savunmuş, ancak onun bu arzusu gerçekleşmemiştir (950/1543). Srem'de pek çok askerî / ticarî su ve kara yolunun geçiş noktası bulunmaktadır. Tuna su yolu Batılı seyyahlar tarafından özellikle iyice tasvir edilmiştir. Srem'in içinden geçen güzergâh Budapeşte'ye giden imparatorluk yolu idi, dolayısıyla buralar muhafızlar ve derbentler tarafından korunma altına alınmıştı. Ancak çiftçiler haraçtan kaçınmak için bu ana güzergâh yakınlarında yaşamaktan sakınıyordu.

XVI. yüzyıla ait Osmanlı tahrir kayıtlarına göre bölgede belli başlı merkezler Ilok, Varadin, Nemçi (Nijemci), Salankamen ve Dimitrofça idi. Kasabaların hâne sayısı 1000 ya da 1500'ü geçmese de bütün Osmanlı idaresi süresince bunların geliştiğı dikkati çekmektedir. En kalabalık müslüman topluluğı Dimitrofça'da bulunuyordu. Onu Ilok takip ediyordu. Bu iki kasabada hıristiyanlar müslüman nüfusa nisbetle çok az sayıda idi (Ilok'ta 237 müslüman, yirmi yedi hıristiyan hânesi; Dimitrofça'da 580 müslüman, yirmi dokuz hıristiyan hânesi). Bunların dışında Girgu-rofça, Vulkovar / Vukovar, Varadin, Cerevit, Irig, Zemun gibi küçük kasabalarda da müslüman nüfus yaşıyordu. Hıristiyanların en kalabalık olarak buldukları yer ise Karlova / Karlofça olup (1555'te 775 hâne) burada sivil müslüman nüfus yoktu. Kuzeyde sancağın yüksek kesimlerinde bir bütün olarak İpek Patrikhânesi'nin denetiminde bazı Sırp Ortodoks manastırları bulunmaktaydı.

Sanatta ve mimaride Osmanlı Devleti'nin varlığıyla ilgili bugüne ulaşan izler azdır (Ilok'taki bir hamam ve türbe, Salankamen'de bir caminin kalıntıları). Evliya Çelebi, Srem halkının savaş sanatlarını kitaplara ve okumaya tercih ettiğini belirtir. Gerçekten Mitroviça'da cündilik sanatının uygulandığına dair kanıt bulunmaktadır. Köyün binicilerinden biri bir camii inşa etmiş ve bakımı için onu bir vakfa bağlamıştır. 1608'de Ilok'ta diğer popüler eğlencelerle birlikte bir Karagöz gölge oyununun bulunduğu belirtilmiştir.

Bazı kaynaklarda Osmanlı dönemi Srem'i ile alâkalı olarak bazı gelenekler ve menkıbeler yer alır. Hiç kuşkusuz bunlar çok değerli kültürel mirası temsil etmekteydi. Bunlardan biri Vukovar'daki bir zâviyenin

sahibi hakkında Aziz Hindi Baba ile ilgilidir. Bu kişinin Mohaç'a gitmek üzere olan orduya katıldığı ve savaştan yetmiş gün önce sultana zaferi müjdelediğı söylenir. Ayrıca peygamber soyundan geldiğine, basiret ve keramet sahibi olduğuna inanılmıştır. Bunlar Evliya Çelebi tarafından not edilmiştir. 1612'de zâviyenin şeyhiyle sohbet eden Hırvat Cizvit Bartol Kasiç de benzeri bir hikâyeyi nakleder. Diğer menkıbeler Srem'in mitolojik ve efsanevî tarihini açıklamaktadır. Ayrıca imparatorluğun bu bölgesinin okumuş insanları Srem'in gerçek tarihiyle ilgili olarak bazı bilgilere sahiptir (Roma imparatorlarının Mitroviçe'de ikamet ettiği dönemler, şarap üretimi, hıristiyan şehidlerin idamı veya daha sonraki dönemlerde bu kişilerin tâzimi). Bunun ötesinde sancağın merkezinde eski tarihî eserler hâlâ görülebilir durumdadır. Bütün bu unsurların İslâmî anlayışla karışarak bir menkıbeye nasıl dönüştüğü Ali Dede Sigetvarî (ö. 997/1589) ve Münîrî Belgradî'nin (ö. 1024/1615) yazılarından anlaşılır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 437, 549, 571, 673, 1000; Kemalpaşazâde, *Mohaçnâme: Histoire de la campagne de Mohacz* (trc. M. Pavet de Courteille), Paris 1859, metin, s. 10-15; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VI, 172-182; VII, 141-154; K. Nehring, *Adam Freiherrn zu Herbersteins Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel*, München 1983, s. 99-101; B. W. McGowan, *Sirem Sancağı Mufassal Tahrir Defteri*, Ankara 1983; a.m.f., "Food Supply and Taxation on the Middle Danube (1568-1579)", *Ar.Ott.*, I (1969), s. 139-196; M. Ždralović, *Bosansko-hercegovački prepisivači djela u arabičkim rukopisima*, Sarajevo 1988, I, 133-135; O. Zirojevič, "Mreža turskih puteva (kopnenih i vodenih) i promet na području današnje Vojvodine i Slavonije", *Acta historico-oconomica Iugoslaviae*, V, Zagreb 1978, s. 57-70; Feridun M. Emecen, "XVI. Asır Başlarında Bir Göçün Tarihi: Gelibolu'da Sirem Sürgünleri", *Osm.Ar.*, sy. 10 (1990), s. 161-179; Branislav Bukurov, "Srem (Srijem)", *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb 1971, VIII, 107-108.



NENAD MOAČANIN

## SRI LANKA

Hint Okyanusu'nda bir ada devleti.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Hindistan'ın güneydoğusunda yer alan ülkenin resmî adı Sri Lanka Demokratik Sosyalist Cumhuriyeti, yüzölçümü 65.610 km<sup>2</sup>, nüfusu 19.886.000 (2006 tahmini), başşehri Colombo (678.000), diğer önemli şehirleri Dehiwala-Mount Lavinia (230.000),



Moratuwa (200.000) ve Negombo'dur (140.000). Uzun yıllar Portekiz, Alman ve İngiliz sömürgesi olarak kalan ülke 1948'de Seylan adıyla bağımsızlığını kazanmış, 1972 yılında adı Sri Lanka Cumhuriyeti'ne çevrilmiştir; resmî dili Sinhali (Sinhalese "Seylanca"), ikinci resmî dili Tamilce'dir.

### I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Arazinin kuzey yarısı nisbeten alçak alanlar ve hafif dalgalı düzlüklerden meydana gelirken güney yarısında yükselti artar ve bir masif karakteri belirginleşir; Pidurutalagala dağı (2524 m.) ve Âdem zirvesi (2243 m.) bu kesimdedir. Hâkim iklim tropikal muson iklimidir; ancak adanın tamamı muson yağmurlarından aynı dönemde etkilenmez. Güneybatı toprakları ve dağlık alanlar 2500 milimetrenin üzerinde yağış alırken (nemli kuşak, Colombo'da 2423,8 mm., Ratnapura'da 3749,2 mm., daha yükseklerde 5000 milimetrenin üzerinde) güneydoğu, doğu ve kuzey kesimlerde yağış 1200-1900 mm. arasında değişir (kurak kuşak). Yıllık ortalama sıcaklıklar kıyı kesiminde 24,5 °C, 1250 m. yükseltideki Diyatalawa'da 20,2 °C'dir. En büyük akarsular Mahaweli (335 km.) ve Aruvi (164 km.) nehirleri olup bunların dışında uzunluğu 100 kilometreyi geçenlerin sayısı on dördür. Başlıca baraj gölleri Victoria, Randenigale, Senanayaka ve Madura'dır. Doğal bitki örtüsünü, buldukları yerlere göre kurakçıl karakterden yağmur ormanlarına kadar değişen farklı türlerdeki ormanlar meydana getirir. Ancak özellikle 1900-1992 yılları arasında yapılan tahribat sonucu günümüze bunların dörtte bir kadarı gelebilmiştir ve halen kereste elde etmek için kesimler sürdürülmektedir. Ada, üzerindeki 3000'den fazla çiçekli bitkiyle dünyanın en önemli bitkisel çeşitlilik alanlarından biridir. Hayvansal çeşitlilik açısından da önde gelen Sri Lanka'da fil, leopar, bufalo gibi büyük memelilerin yanında bazıları yalnız burada bulunan birçok sürüngen, küçük orman hayvanı, balık ve kuş yaşamaktadır.

XIX. yüzyılın sonunda 2,4 milyon olan nüfus 1930'larda 5 milyonu, 1960'larda 10 milyonu aşmış, 2001 sayımında 17.557.341'e ulaşmıştır. Bugünkü tahmini nüfusa göre kilometrekareye 290 kişi düşmektedir. Müslümanların sayısı 2001 sayımında 1.435.900 idi. Nüfusun % 78'ini Sinhaliler, % 12'sini Tamiller, % 8,9'unu etnik bir azınlık gibi görülen ve Morolar denilen müslümanlar, geriye kalanını da Portekiz ve Hollandalı sömürgecilerin nesillerinden gelen Burgherler ile İngiliz kökenli Eurasienler oluştur-

maktadır. Halk arasında dinlerin dağılışı yaygınlık sırasıyla Budizm (% 76,7), İslamiyet (% 8,9), Hinduizm (% 7,7) ve Hristiyanlık'tır (% 6,7). Nüfusun % 74'ü Hint-Âri dillerinden Sinhali'yi, % 18'i de Dravidî dillerinden Tamilce'yi konuşmaktadır; diğer dillerin payı % 8'dir.

Sri Lanka ekonomik açıdan gelişmiş bir ülke değildir. 2000'li yıllarda tarım sektörü % 11-13, sanayi sektörü % 28-30, hizmet sektörü % 57-58 dolayında paya sahipti. Pirinç, şeker kamışı, baklagiller, tahıllar, yağlı tohumlar, baharat, çay, tütün, kauçuk ve hindistan cevizi başlıca bitkisel ürünleri; süt, yumurta, et ve balık hayvansal ürünleri oluşturmaktadır. Çeltik tarımı 1 milyon hektara yakın alanda yapılır ve üretim 3 milyon ton kadardır. Sanayi tesislerinde daha çok kauçuk, hindistan cevizi, çay, tütün ve diğer tarımsal ürünlerle petrol işlenmektedir. Doküma-hazır giyim ve çimento sektörleri diğer önemli sanayi kollarını oluşturur. Özellikle mücehver şehri denilen Ratnapura'da değerli maden ve mineral işlemeciliği gelişmiştir. Sri Lanka, dünyanın en zengin ve çeşitli kıymetli taş çıkarılan alanlarından biridir ve minerallerden sinhalit ilk defa burada bulunduğu için bu adı almıştır. Bunun yanında başlıca doğal kaynaklar kireç, grafit, fosfat ve kildir. 5,6 milyar dolar düzeyindeki ihracata karşılık, 7,5 milyar dolarlık ithalât söz konusudur. Tekstil ürünleri, çay, elmas, kauçuk ve kauçuk mâmulleleri başlıca ihraç; çeşitli makinelerle ulaşım araçları, gıda maddeleri ve petrol, ithal kalemlerini meydana getirir. Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Hindistan, Almanya en fazla ihracat ve Hindistan, Çin, İran, Malezya, Japonya en fazla ithalât yapılan ülkelerdir.

Sri Lanka'da deniz ve hava ulaşımı gelişmiş durumdadır. Ülkede farklı özelliklere sahip on altı havaalanı bulunmaktadır. Ulaşımın temelini 100.000 kilometreye yakın karayolunun yanında 1500 km. kadar demiryolu oluşturur. Adanın özellikle güneybatısındaki akarsular taşımacılık için uygundur ve bu bölgede yaklaşık 160 km. uzunluğunda bir taşıma sistemi hizmet vermektedir. Ekonomide turizm son yıllarda önemli gelir kaynağı olmaya başlamış, 1990'da 300.000'e ulaşmayan turist sayısı, 2005'te 550.000'e çıkmıştır.

### BİBLİYOGRAFYA :

M. A. M. Shukri, *Muslims of Sri Lanka*, Sri Lanka 1986; B. H. Farmer, "Recent Developments in Ceylon", *JRCAS*, LII/3-4 (1965), s. 238-248; L. M. Grobar - S. Gnanaselvam, "The Economic Ef-

fects of Sri Lankan Civil War", *Economic Development and Cultural Change*, XLI/2, Chicago 1993, s. 395-405; A. Wickramasinghe, "Antropogenik Factors and Forest Management in Sri Lanka", *Applied Geography*, XVII/2, Sevenoaks 1997, s. 87-110; P. M. S. Ashton v.dğr., "Restoration Pathways for Rain Forest in Southwest Sri Lanka: A Review of Concepts and Models", *Forest Ecology and Management*, CLIV/3, Netherlands 2001, s. 409-430; H. M. Knutsen, "Globalisation and the Garment Industry in Sri Lanka", *Journal of Contemporary Asia*, XXXIII/2, Routledge 2003, s. 225-250; A. Strathern, "Theoretical Approaches to Sri Lankan History and the Early Portuguese Period", *Modern Asian Studies*, XXXVIII/1, Cambridge 2004, s. 191-226; A. Gunatilaka, "Role of Basin-Wide Landslides in the Formation of Extensive Alluvial Gemstone Deposits in Sri Lanka", *Earth Surface Processes and Landforms*, XXXII/12, Chichester 2007, s. 1863-1873; *Forest Resources of Sri Lanka-Country Report*, Rome 2001; T. W. Arnold, "Serendib", *IA*, X, 514-515; C. E. Bosworth, "Saran-dib", *El<sup>2</sup>* (ing.), IX, 39; Department of Census and Statistics (2007). Statistical Abstract 2007. Colombo, Sri Lanka. <Http://Www.Statistics.Gov.Lk/Abstract\_2006/Copy%20of%20pages/Copy%20of%20index.Htm>. 30.10.2007.



MERAL AVCI

### II. TARİH

Müslümanlara ait ilk coğrafya eserlerinde Serendib adıyla anılan ve XIII. yüzyıldan itibaren Seylan olarak tanınan adada halkın çoğunluğunu oluşturan Kuzey Hindistan kökenli Hint-Âri Sinhaliler milattan önce V. yüzyılda, Güney Hindistan kökenli Dravidî Tamiller ise milattan önce III. yüzyılda buraya gelip yerleşmişler, mağaralarda oturan ve ağaç yapraklarıyla örtünen yerli Veddalar da uzun süre varlıklarını devam ettirmişlerdir. Ada üzerinde Hint etkisi hâkim ise de zamanla dil, din ve kültür açısından farklı bir kimlik ortaya çıkmıştır.

İlk iskân izlerinin prehistorik dönemlere kadar gittiği Sri Lanka'nın esas tarihi, kuzeydeki Anuradhapura'da Sinhalî Kralı Tissa'nın (m.ö. 250-210) güçlü bir devlet kurup Budizm'i yaymasıyla başlar. Bu krallık X. yüzyılın sonlarında Güney Hindistan'da hüküm süren Chola Hindu Tamil Krallığı tarafından yıkıldıysa da Sinhalî prenslerinden Vijayabahu 1070'te adayı tekrar ele geçirerek Sinhalî Devleti'ni ihya etti ve Polonnaruva'yı merkez yaptı. En güçlü ve müreffeh günlerini I. Parakramabahu döneminde (1153-1186) yaşayan Sinhalîler, XIII. yüzyılda Güney Hindistan'dan gelen yeni Tamil göçleri neticesinde giderek eski güçlerini kaybetti ve adanın kuzeyindeki Jaffna yarımadasında kurulan Hindu Tamil Krallığı ile bütün Ortaçağ boyunca

mücadele etti. Bu arada iç kesimlerde ortaya çıkan Budist Sinhali Kandy Krallığı da ayrı bir siyasi birim olarak hayatını sürdürdü.

Sri Lanka, Batı Asya ile Çin ve Uzakdoğu arasındaki deniz yolları üzerinde yer alması ve Hint alt kıtasına yakınlığı sebebiyle daima uluslararası ticaretin bir parçası oldu. I. yüzyılda Plinius, Roma İmparatoru Claudius'a buradan bir elçi geldiğini kaydederken V. yüzyılın başlarında bir süre Anuradhapura'da kalan Çinli seyyah Fa-hsien de seyahat notlarında bu şehrin yüksek sosyoekonomik refahını anlatır. Kuzeybatı sahilindeki Mahatittha Limanı ilk İslâmî devirlerden itibaren Arap ve Fars asıllı tâcirlerin sık sık uğradığı bir ticaret merkezidi. Uluslararası ticaret ve onun yanı sıra adanın dış ticareti de zamanla müslümanların denetimine girdi.

1505 yılında adaya gelen Portekizliler, Sinhali ve Tamil mukavemetlerini kırarak yüzyılın sonuna doğru sahil bölgelerinin kontrolünü ve ihracatın tekeli ele geçirdiler. Ancak 1656'da yönetimi devralan Hollandalılar 1660 yılında Kandy Krallığı'nın da yardımıyla onları adadan atarak yerlerini aldılar. Böylece sömürgeciliğin el değiştirmesiyle hayatın daha da zorlaştığı adada Kandy Krallığı ekonomik açıdan geriye giderken paraya dayalı faaliyetler azalıp yerine tarım hâkim olmaya başladı. 1795'te adada ticarî bir üs elde eden İngilizler 1802'de Hollanda topraklarını devraldılar. 1815'te de Kandy Krallığı'nın merkezini ele geçirip Sri Lanka'yı bir İngiliz kolonisi yaptılar; iki yıl sonra da büyük Kandy ayaklanmasını bastırarak yönetimlerini güçlendirdiler. Portekiz ve Hollanda dönemlerinde en önemli ihraç ürünü tarçın iken İngiliz yönetiminde kahve, çay, kauçuk ve hindistan cevizi üretimi ilk sırayı aldı. Kahve ve çay plantasyonlarında çalıştırılmak üzere Güney Hindistan'dan adaya çoğu Tamil kökenli kalabalık göçmen işçi grupları getirildi. Avrupalı devletlerle birlikte Hıristiyanlık da adaya geldi ve özellikle Portekiz yönetimi sırasındaki yoğun çabalar neticesinde Katolik kilisesi öne geçti.

Sömürge yönetiminin ekonomik ve siyasi olumsuzluklarına karşı ilk millî hareket XX. yüzyılın başlarında esas itibarıyla Budizm'in etkisi altında Sinhaliler arasında gelişti. Giderek artan baskılar üzerine 1931'de seçim yapıldı ve yeni bir anayasa hazırlanarak İngiliz sömürge imparatorluğu içerisinde ilk defa Sri Lanka'ya özerklik tanındı. 1944'te ülkeye savunma ve dış işleri İngilizler'in denetiminde kalmak şar-

tıyla daha geniş bir özerklik ve 4 Şubat 1948 tarihinde Seylan (Ceylon) adıyla İngiliz Milletler Topluluğu çerçevesinde bağımsızlık verildi.

Bağımsızlık sonrasında tarih boyunca süregelen Sinhali-Tamil geçimsizliği, 1958'de hükümetin İngilizce'nin yerine Sinhali dilini resmî dil yapması üzerine tekrar başladı. Tamiller şiddetle bu karara karşı çıktılar ve kendi dillerinin de resmî dil olmasını, ayrıca federal yapıda bir Tamil Devleti'nin kurulmasını istediler. Baskıların artması üzerine Ocak 1966'da Tamilce de resmî dil kabul edildi. Mart 1971'de dünyanın ilk kadın başbakanı Srimavo Bandaranaike'nin siyasetinden memnun kalmayan aşırı sol gruplar, Halk Kurtuluş Cephesi adı altında teşkilâtlanarak adanın bazı kesimlerinde yönetimi ele geçirdiler. Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'nin yardımıyla bastırılan karışıklıklardan sonra meclis tarafından kabul edilen yeni anayasa ile ülkenin adı Sri Lanka Cumhuriyeti'ne çevrildi (22 Mayıs 1972). 1977 yılındaki genel seçimler J. R. Jayawardene liderliğindeki Birleşik Ulusal Parti hükümetinin kurulmasıyla sonuçlanırken yeni bir anayasa değişikliğiyle azınlıklara daha fazla idarî haklar tanındı ve başkanlık sistemine geçildi. Yeni reformlar yaparak ekonomide büyüme sağlayan Jayawardene 1982'deki seçimleri de kazandı ve konumunu sağlamlaştırdı. Ancak bu dönemde ayrılıkçı Tamil hareketiyle 1977, 1981 ve 1983'te sivil savaş derecesine varan, binlerce kişinin hayatını kaybettiği ciddi çatışmalar yaşandı. Bu arada, İngiliz sömürge döneminde Hindistan'dan gelen ve bağımsızlık sonrasında kendilerine vatandaşlık hakkı tanınmayan Tamil kökenli göçmenlerden yaklaşık 600.000'i ülkelerine geri gönderildi. Kasım 1987'de parlamento tarafından ku-

zey ve doğu bölgelerindeki mahallî yöneticilere daha fazla özerklik tanıyan bir yasa kabul edildi. Ülke ekonomisi I. Körfez Savaşı'ndan (1990) fazlaca etkilendi ve dışarıdan gelen işçi dövizlerinde azalma olurken çay ihracatı da önemli oranda düştü. 1993'te, 1988'den beri görevde bulunan Başkan Ranasinghe Premadasa'nın öldürülmesinden sonra yerine Dingiri Vijetunga geçti. 19 Kasım 2005'te Mahinda Rajapaksa devlet başkanı oldu. 2000'li yılların başlarında olağan üstü hal ve iç siyasi krizler yaşayan Sri Lanka'da en önemli iç sorunu, adanın kuzeyindeki Jaffna bölgesinde bağımsız bir devlet kurmak için mücadele veren ve zaman zaman müslümanlara da saldırıan Tamil ayrılıkçı grubu Tamil Eelam Kurtuluş Kaplanları (kısaca Tamil Kaplanları) adlı örgüt teşkil etmektedir. Aralık 2004'te yaşanan tsunami felâketi de ülkenin doğu bölgelerinde 35.000'den fazla insanın ölümüne ve 800.000'den fazla insanın evsiz kalmasına yol açtı.

### III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Morolar denilen müslümanlar, adanın doğu kesimlerinde yoğunlaşmakla birlikte ülkenin her yerine dağılmış durumda Sinhali ve Tamil topluluklarıyla birlikte yaşamaktadır. Büyük çoğunluğu, eski dönemlerde yerli kadınlarla evlenerek buraya yerleşen Arap tüccarlarının neslinden gelenler oluşturur. Morolar'ın halen Tamilce konuşmaları sebebiyle Hindistan'dan göçtükleri ve Tamil kökenli oldukları ileri sürülür müşse de kendileri bunu kabul etmeyip ısrarla Arap asıllarına sahip çıkarlar. Ayrıca sömürge döneminde Cava'dan ve Malay yarımadasından gelen işçi ve askerlerin nesline mensup Malaylar ile Hint asıllı Memonlar, Bohrâlar, Hocalar (Khojas), Afganlar ve Fakirler adıyla bilinen küçük müs-



Sri Lanka'nın başşehir Colombo'dan bir görünüşü

lûman toplulukları vardır; Bohrâlar ve Hocalar Şîî, diğerleri Sünnî-Şâfîî ve kısmen de Sünnî-Hanefî'dir. Müslümanlar arasında etnik bağlardan ziyade dinî bağlar kuvvetlidir ve büyük çoğunluk, dışarıdan ve daima kuzeyden gelen atalarının kuzeydeki Tamil kadınlarıyla evlenmiş olmalarından dolayı ana dili olarak Tamilce'yi konuşur. Sözlü geleneklere göre adadaki müslümanların varlığı VIII. yüzyılın başlarına kadar uzanmaktadır. Emevî yönetiminden kaçan bazı Araplar'ın adanın sahil şehirlerine gelip yerleştikleri iddia edilir ve Beruwela'da bulunan beyaz minareli caminin oraya gelen ilk müslümanlar tarafından yapıldığına ve yanındaki mezarın da onlardan bir velîye ait olduğuna inanılır.

Portekizliler adaya geldiklerinde Colombo'da ticaretle meşgul olan kalabalık bir müslüman nüfusu güven ve refah içinde yaşamaktaydı. Müslümanları kendilerine hem dinî hem ticarî açıdan rakip gören Portekizliler 1526 ve 1626'da onları liman şehirlerinden atarak dış ticareti ellerine geçirdiler ve adada yaygın bir hıristiyanlaştırma faaliyetine girdiler. Yerlerinden sürülen müslümanların bir kısmı Kandy Krallığı'na sığınırken diğerleri adanın doğu bölgelerine dağıldılar. 1656'da yönetimi devralan Hollandalılar ise müslümanların kendi yaşadıkları bölgelerden dışarı çıkmalarını, ülke içinden veya dışından gelen tüccarlarla doğrudan yahut dolaylı biçimde temas kurmalarını ve herhangi bir ticarî muameleye girmelerini yasakladılar. Ayrıca toplu dinî merasimlere kısıtlamalar getirildi ve müslümanların Hindistan'dan adaya geçmelerine izin verilmedi. Portekizliler'in ve Hollandalılar'ın uyguladıkları baskıcı ve ayırıcı politika XVIII. yüzyılın başlarında İngilizler tarafından kaldırıldı ve 1806'da müslümanların evlilik, boşanma ve miras gibi özel hukuk alanıyla ilgili problemlerine çözüm getirmek amacıyla yeni bir kanun çıkarıldı. İngiliz yönetimi sırasında XIX. yüzyılın sonlarına doğru müslümanlar, Kolombo'da mahallî eşraftan birini konsolos olarak bulunduran Osmanlı Devleti'ne karşı bütün Hindistan'da olduğu gibi mânevî bir bağlılık göstermeye başladılar. Sultan-Halife II. Abdülhamid'in doğum yılı dönümü ve tahta çıkışının altın jübilesi Colombo'da kalabalık ve gösterişli merasimlerle kutlandı. Hicaz demiryolu ve Balkan Savaşı'nda mağdur duruma düşen müslümanlar için yardım toplandı. Bu arada Osmanlı simgesi sayılan fes yaygınlaştı ve adada müslüman kimliğinin bir gös-

tergesi haline geldi; "efendi" lakabını kullanmak da moda oldu.

Ülkede müslümanlar, sömürge yönetimi öncesinde olduğu gibi bu dönemde de ilk dinî eğitimlerini camilerin yanındaki küttâb denilen okullarda almaya devam ettiler ve misyonerler tarafından kurulan okullara diğer yerli dinî topluluklar gibi ihtiyatla yaklaşarak ilgi göstermediler. XIX. yüzyıldan itibaren küttâbların çoğu medreselere dönüştürüldü. Derslerin Tamilce ve Arapça verildiği medreselerde eğitim süresi genellikle sekiz yıldır ve mezunlarına "mevlevî" denilirdi. Daha ileri seviyede medrese eğitimi almak için Güney Hindistan'a veya Ortadoğu'ya gitmek gerekiyordu. Ücretleri vakıf gelirlerinden karşılanan medreselerdeki öğretmenlere devlet desteği ancak 1939'dan sonra başlatıldı. İngiliz sömürge döneminde müslümanlar, Batı tipi modern eğitimi ihmal ettikleri için meslekî alanlarda ve devlet dairelerinde iş bulmada zorlanmakta ve daha ziyade iç ticaretle uğraşmaktaydılar. 1881'de Kolombo'da Muslim Educational Society adıyla bir cemiyet kurarak modern eğitime önem vermeye başladılar. İngilizler'in Mısır'dan buraya sürdükleri Urâbî Paşa'nın teşvikleriyle 1902 yılında Colombo'da Al-Madrasatul Zahira isminde modern bir okul açıldı. 1913'te Zahira College adıyla yüksek okul statüsü kazanan ve daha sonra çeşitli illerde şubeleri açılan bu kolejden günümüzde de müslüman aydınların yetişmesi sağlanmaktadır. Müslüman kızların eğitimi için ilki 1891'de Kandy'de olmak üzere modern okullar açıldı. 1900 yılında ülkede devletten malî destek alan 1117 adet misyoner okulu varken devlet desteği alan Budist, Hindu ve müslümanların toplam okul sayısı 211 idi. 1939 yılından itibaren müslüman çocukları için devlet ilk ve ortaöğretim okullarında Arapça ve din dersleri başlatıldı. 1942'de Seylan Üniver-

sitesi kurulduğunda müslüman liderlerin talepleri üzerine Arapça, daha sonra da Jaffna ve Peradaniya üniversitelerinde İslâm Medeniyeti ve Arapça bölümleri açıldı.

Sri Lanka'da sayıları 1000'i geçen camiler, dinî hayatın yaşandığı en canlı mekânlardır. Müslümanlar doğum, sünnet, evlilik ve cenaze merasimlerini genellikle sosyal bir işlev gören ve aynı zamanda küçük çocukların dinî eğitimlerine başladıkları ilk merkezler olan camilerde yaparlar. Halen ülkede camilerin yaptırılması, yönetilmesi ve vakıflarıyla ilgili çeşitli kanun ve tüzükler yürürlükte bulunmaktadır. Müslümanların evlenme ve boşanma gibi özel hukukla ilgili davalarına bakan kadı mahkemeleri varlıklarını bağımsızlıktan sonra da sürdürdü. Ancak kadılar bir mahkeme reisinden ziyade sivil mahkemelerin altında müslümanların evlilik ve boşanma işlerinde eşlere danışmanlık yapan ve aralarındaki anlaşmazlıkları çözen bilirkişi işlevi görürler; resmî boşanma işlemleri ise sivil mahkemenin onayıyla kesinleşir. Ülkede 200'ü aşkın kadı mahkemesiyle bir kadılar kurulu görev yapmaktadır. Kadıların verdiği kararların temyiz edildiği beş kişilik Kadılar Kurulu modern hukuk eğitimi almış kişilerden oluşur. Ayrıca vakıflarla ilgili davalara bakan bir vakıf mahkemesiyle bir vakıf kurulu bulunmaktadır.

Bağımsızlık sonrasında müslümanlar Sinhalî-Tamil çatışmasında tarafsız kaldılar ve Tamiller'in talep ettikleri federal sisteme karşı çıkarak üniter yapıdan yana tavır koydular; hükümetler de onları kendi taraflarına çekmeye çalıştılar ve bu tavırlarına olumlu yaklaşılar. 1958'de Hz. Muhammed'in doğum yıldönümü resmî tatil ilân edildi ve memurların cuma namazına katılabilmelerini kolaylaştırmak için o günün öğle tatili bir saat uzatıldı. Müslümanların, bir kısmının geçmişi İngiliz sö-



Colombo'da  
Zahira  
College  
Camii -  
Sri Lanka

mürge dönemine kadar uzanan dinî, sosyal, eğitimsel, kültürel, ticarî ve toplumsal amaçlı dernek ve vakıf statüsünde birçok kuruluşu vardır. Günümüzde tarikatlar geçmişteki kadar güçlü ve yaygın değildir. Tarikatların başındaki şeyhler “şeyhü’s-secâde” adıyla anılır ve halife denilen yardımcıları ve vekilleri bulunur. Başlıca faal tarikatlar arasında Şâzeliyye, Aleviyye, Çiştîyye, Nakşibendiyye, Rifâiyye ve Kâdiriyye yer almaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

R. N. Kearney, *The Politics of Ceylon (Sri Lanka)*, Ithaca 1973; *Nationalisms and Protest in Modern Sri Lanka* (ed. M. Roberts), Colomco 1979; K. M. de Silva, *A History of Sri Lanka*, Delhi 1981; a.mlf., “Sri Lanka”, *Encyclopedia of Asian History*, New York 1988, IV, 1-9; *An Ethnological Survey of the Muslims of Sri Lanka: From Earliest Times to Independence* (ed. M. M. M. Mahroof v.d.ğr.), Colombo 1986; *Muslims of Sri Lanka: Avenues to Antiquity* (ed. M. A. M. Shukri), Beruwela / Sri Lanka 1986; L. Dewaraja, *The Muslims of Sri Lanka: One Thousand Years of Ethnic Harmony (900-1915)*, Colombo 1994; H. W. Codrington, *A Short History of Ceylon*, New Delhi 1994; Fathima Farzana Haniffa, *In Search of an Ethical Self in a Beleaguered Context: Middle Class Muslims in Contemporary Sri Lanka* (doktora tezi, 2007), Columbia University; Mohammed Mauroof, “Muslims in Sri Lanka: Historical, Demographic and Political Aspects”, *JIMMA*, I/2-II/1 (1979-80), s. 183-193; Meer Mohideen Mohamed Mahroof, “The Enactment of ‘Wakf’ Legislation in Sri Lanka: The Law in Context”, a.e., VI/2 (1985), s. 283-294; a.mlf., “The Study and Teaching of Islam and Arabic in Sri Lanka: A Centenary Appraisal”, *Muslim Education Quarterly*, III/1, Cambridge 1985, s. 61-75; a.mlf., “Madrasah Education in Sri Lanka: Towards a Historical Taxonomy”, a.e., IV/2 (1987), s. 57-71; a.mlf., “Islamic Law in Sri Lanka: The Formal and Informal Aspects”, *IS*, XXIX/1 (1990), s. 77-90; a.mlf., “Impact of European-Christian Rule on the Muslims of Sri Lanka: A Socio-Historical Analysis”, a.e., XXIX/4 (1990), s. 353-373; a.mlf., “Islamic Foundations of Sri Lankan Muslim Education”, *HI*, XIV/3 (1991), s. 5-23; a.mlf., “Islamic Institutions in Sri Lanka: The Past Hundred Years”, *al-Tawhid*, X/1, Tehran 1992, s. 155-167; a.mlf., “Anglo-Muslim Law in Sri Lanka: The First Phase (1796-1839)”, *IC*, LXXIV/4 (2000), s. 81-105; Ahsan Ali Khan, “The Tamil Question in Historical Perspective: Its Impact on Indo-Sri Lanka Relations”, *Pakistan Horizon*, XXXVII/2, Karachi 1984, s. 42-71; V. Mohan, “Education and Employment among the Sri Lanka Muslim Youth”, *JIMMA*, V/2 (1984), s. 401-409; M. O. Mastura, “Status of Muslim Personal Law in Selected Non-Muslim Countries”, a.e., VI/1 (1985), s. 114-126; Ameer Ali, “Politics of Survival: Past Strategies and Present Predicament of the Muslim Community in Sri Lanka”, a.e., VII/1 (1986), s. 147-170; M. N. M. Kamil Asad, “Muslim Education in Sri Lanka: The British Colonial Period”, a.e., XIV/1-2 (1994), s. 35-45; T. W. Arnold, “Serenidib”, *IA*, X, 514-515; C. E. Bosworth, “Saranidib”, *EI*<sup>2</sup> (İng.), IX, 39.



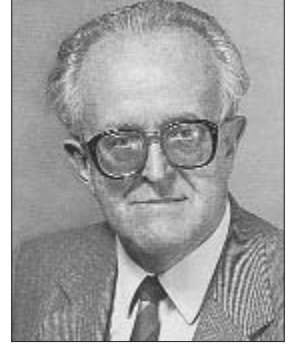
İSMAİL HAKKI GÖKSOY

#### STEEPAT, Fritz

(1923-2006)

Alman şarkiyatçısı.

Chemnitz’de dünyaya geldi. Ailesinin Berlin’e taşınması üzerine ilk ve orta öğrenimini orada tamamladıktan sonra 1940’ta bir yandan baba mesleği olan matbaacılığa hazırlanmak için matbaacılık teknik okuluna, bir yandan da dil öğrenmek amacıyla Friedrich-Wilhelms Üniversitesi’nde o yıl açılan Dışişleri Bilimleri Fakültesi’ne kaydoldu. Burası, ünlü Seminar für Orientalische Sprachen ve Deutsche Hochschule für Politik okullarının birleştirilerek üniversite bünyesinde bir fakülteye dönüştürülmesinden oluşmuştu. Ekim 1941’de Walther Braune ve Walther Björkmann’ın önünde Arapça sınavı verdi. Ocak 1942’de askere alındı ve iyi Arapça bildiği için Havaçılık Bakanlığı’nın araştırma bölümünde görevlendirildi. Boş zamanlarında misafir öğrenci sıfatıyla üniversitedeki derslere katıldı. 1946’da çıkarıldığı savaş suçluları mahkemesinde aklanmasının ardından bazı dergi ve gazetelerde çalıştı. 1951-1952 öğretim yılında Amerikan hükümetinin bursuyla Montana State University’de gazetecilik okudu. Daha sonra Berlin’e dönerek yarım kalan üniversite öğrenimine devam etti. Ancak savaşın önce okuduğu fakülte kapatıldığından Amerikalılar tarafından kurulan Batı Berlin’deki Frei Universität’te İslâmiyat ve tarih okumaya başladı. Haziran 1954’te “Nationalismus und Islam bei Mustafâ Kâmil” başlıklı teziyle doktor unvanını aldı. 1955’te Eğitim Bakanlığı tarafından Goethe Enstitüsü’nün Kahire şubesini kurma göreviyle Mısır’a gönderildi; aynı zamanda Almanca öğretmen ve müfettiş olarak da görevlendirildi. 1959 sonunda Berlin’e döndü ve Frei Universität’te Din Bilimleri Enstitüsü’nün İslâmiyat bölümüne asistan, 1964’te aynı bölümde 1952 yılına kadar Mısır eğitim sistemindeki gelişmeleri ele alan teziyle (aş.bk.) doçent oldu. Eylül 1963’te Deutsche Morgenländische Gesellschaft’ın Beyrut’taki Şarkiyat Enstitüsü’ne müdür tayin edildi. Burada kurumun gelişmesine ve çok sayıda şarkiyatçının yetişmesine katkıda bulundu. Eylül 1968’de Berlin’e ve üniversitedeki görevine döndü. Ertesi yıl üniversite reformu çerçevesinde İslâmiyat bölümünün enstitüye çevrilmesi üzerine hocası Walther Braune’nin yerine başkanlığa getirildi ve 1988’de emekli oluncaya kadar bu görevde kaldı. Steppat uzun bir hastalık neticesinde 7 Ağustos 2006’da Berlin’de öldü.



Fritz Steppat

Fritz Steppat üniversitedeki görevinin yanı sıra çeşitli kuruluşların yöneticiliğini yaptı. Bunların başında Volkswagenwerk Vakfı Ortadoğu Çalışma Grubu ile Max-Planck Topluluğu Vakfı Moderner Orient Çalışma Grubu’nun başkanlıkları gelmektedir. Axel Havemann ve Baber Johansen tarafından *Die Welt des Islams* dergisinin 1988’deki dört sayısı birleştirilip onun 65. doğum yılı armağanı olarak yayımlandı (N. S. Band XVIII), ayrıca *Gegenwart als Geschichte: Islamwissenschaftliche Studien. Fritz Steppat zum fünfundsichzigsten Geburtstag* adı altında ciltli ayrı basımı yapılarak müstakil kitap halinde ilim âlemine sunuldu (Leiden 1988).

Hocası Walther Braune’yi izleyen Fritz Steppat şarkiyatçılığı daha ziyade müslümanların güncel durumunu itikadî, siyasî sosyal ve ekonomik çerçevede inceleyen bir alan haline getirdi ve üniversite bünyesinde Islamwissenschaft adı altında bir bölüm olarak yerleşmesi için çaba harcadı. Alman oryantalizminin klasik tarihî-filolojik karakterinin kısmen değişmesinde ve çağdaş İslâm dünyasını sosyal bilimler yöntemleriyle araştıran bir disiplin haline gelmesinde önemli katkıları oldu. Bu bağlamda XX. yüzyılın ikinci yarısında Alman oryantalizmine yön veren şarkiyatçılardan biridir. Uzun yıllar Mısır ve Lübnan’da önemli kurumların kurucusu ve yöneticisi sıfatıyla bulunması bu coğrafyayı ve kültürünü yakından tanımasını sağlamış, akademik çalışmalarını bu alanda yoğunlaştırmasına yol açmıştır. Onun yetişme döneminde aldığı gazetecilik eğitiminin de bu husustaki eğilimini desteklediği söylenebilir.

Almanya’da yaşayan müslümanların meseleleriyle yakından ilgilenen Steppat, özellikle onların da ülkedeki diğer din mensupları gibi kurumsal haklara sahip olması ve hepsinin milliyet ve görüş farkına bakılmaksızın tek bir çatı altında toplanması gerektiğini düşünüyordu (*Islam als Partner*, s. 375 vd.). Öte yandan müslümanlarla hristiyanlar arasındaki diyaloga özel

önem veriyor ve onların insanlığın geleceğini şekillendirmek için birlikte çalışmalarının sonuç vereceğine inanıyordu. Ona göre her iki dinin de amacı savaş değil barıştır (a.g.e., s. 399).

**Eserleri. 1.** "Mittelöstliche Entwicklungsprojekte im Zusammenhang mit der Hilfe der Vereinten Nationen für die arabischen Palästina-Flüchtlinge" (*Informationen des Instituts für Raumforschung* [Bad Godesberg 1953], s. 63-83). 1948 savaşındandır Filistin mültecileri için Birleşmiş Milletler tarafından geliştirilen projeler üzerine yapılmış bir çalışmadır. **2.** "Nationalismus und Islam bei Mustafâ Kâmil. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der ägyptischen Nationalbewegung" (*Wi, N. S., IV/4* [1956], s. 241-341). Doktora tezinin özeti niteliğindeki çalışma Mısır'ın İngiliz işgalinden kurtulması için uğraşan Mustafa Kâmil'in hayatı, milliyetçilik ve İslâm anlayışı hakkındadır. **3.** "Gamal Abdannasir" (*Die geistig-politischen Profile der Gegenwart in Asien. Eine Auswahl von Vorträgen der Seminare der Österreichischen UNESCO-Kommission*, Wien 1964, s. 32-50). **4.** "Der Muslim und die Obrigkeit" (*Zeitschrift für Politik*, N. F., XII [Berlin 1965], s. 319-332). Bu çalışmada müslümanların yöneticilerle ilişkisi ele alınmaktadır. **5.** *Tradition und Säkularismus im modernen ägyptischen Schulwesen bis zum Jahre 1952: Ein Beitrag zur Geistes- und Sozialgeschichte des islamischen Orients* (Wiesbaden 1966; doçentlik tezi). **6.** "Eine Bewegung unter den Notabeln Syriens 1877-78. Neues Licht auf die Entstehung des arabischen Nationalismus" (*ZDMG Supplementa I*, Wiesbaden 1969, s. 631-649). **7.** "Kalifat, Dâr al-İslâm und die Loyalität der Araber zum Osmanischen Reich bei hanafitischen Juristen des 19. Jahrhunderts" (*Correspondance d'orient*, XI [Bruxelles 1971], s. 443-462). Aslı bir tebliğ olarak hazırlanan makalede XIX. yüzyıl Hanefî fakihlerine göre Araplar'ın Osmanlı hilâfetine bağlılığı meselesi ele alınır. **8.** "Internationale Politik am Mittelmeer" (*Die Internationale Politik 1966-1967*, ed. Karl Carstens, Wien 1973, s. 205-305). 1966-1967 yıllarında Ortadoğu'da geçen olayları anlatan bir çalışmadır. **9.** "Der Mittelostkonflikt nach dem Krieg von 1967" (*Die Internationale Politik 1968-1969*, ed. Karl Kaiser, Wien 1974, s. 225-284, 566-571). **10.** *Der Islam und die Muslime: Geschichte und religiöse Traditionen* (Berlin 1985). Steppat ve Baber Johansen'in birlikte hazırladıkları çalışma, İslâmiyet ve müslümanları tanıtmaya amacıyla yazılmış olup Berlin eyalet hükümeti tarafından yayımlanmıştır. **11.** "Das Jahr

1933 und seine Folgen für die arabischen Länder des Vorderen Orients" (*Die Grosse Krise der dreissiger Jahre: Vom Niedergang der Weltwirtschaft zum Zweiten Weltkrieg*, ed. Gerhard Schulz, Göttingen 1985, s. 261-278). (çalışmalarının listesi için bk. Havemann – Winkelhane, s. 3-10; *Bibliographie der Deutschsprachigen*, XVIII, 72-77). Steppat'ın makalelerinden bir kısmı *Islam als Partner: Islamlkundliche Aufsätze 1944-1996* başlığı altında yayımlanmış (bk. bibl.) ve eser Abdülgaffâr Mekkâvî tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir (*el-İslâm şeriken: Dirâsât fi'l-İslâm ve'l-müslimün*, Küveyt 2004).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Fritz Steppat, *Islam als Partner: Islamlkundliche Aufsätze 1944-1996* (ed. T. Scheffler), Beirut 2001, tür.yer., ayrıca bk. editörün girişi, s. IX-XXX; a.m.f., "Der moderne Vordere Orient als Aufgabe an deutschen Universitäten", *ZDMG*, CXXVI (1976), s. 8-13; *Gegenwart als Geschichte: Islamwissenschaftliche Studien. Fritz Steppat zum fünfundsechzigsten Geburtstag* (ed. A. Havemann – B. Johansen), Leiden 1988, s. 1-2; A. Havemann – G. Winkelhane, "Bibliographie Fritz Steppat", a.e., s. 3-10; *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamlkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 72-77; "Bibliographie Fritz Steppat", *Wi*, XXVIII (1988), s. 3-10; S. Reichmuth, "Fritz Steppat 24 June 1923 – 7 August 2006", a.e., XLVII (2007), s. 1-6.



HİLAL GÖRGÜN

### STERN, Samuel Miklos

(1920-1969)

Yahudi asıllı Macar şarkiyatçısı.

Macaristan'ın Tab şehrinde doğdu ve üç yaşında babasını kaybetti. Mektebe başlamadan önce annesinden İbrânice okumayı öğrendi. Grek ve Latin klasiklerine dayalı bir öğrenimin yanında geleneksel yahudi eğitimi aldı. On altı yaşında kendi kendine Arapça çalışmaya başladı. 1939 yılında Kudüs'e gidip Hebrew Üniversitesi'ne girdi ve burada D. H. Baneth, E. Schau, H. J. Polotsky, Julius Guttmann, Leon Roth, H. P. Pflaum-Peri, S. D. Goitein gibi hocalardan şarkiyat ve Romanistik okudu. Ancak II. Dünya Savaşı sırasında yaptığı askerlik görevinden dolayı okumasına üç yıl ara verdiği için diplomasını 1947'de alabildi. Ertesi yıl İngiltere'ye giderek Oxford Üniversitesi'nde Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb'in doktora öğrencisi oldu ve 1950'de eski Endülüs müveşşahları üzerine hazırladığı teziyle doktorasını tamamladı.

1951'de *The Encyclopaedia of Islam*'ın ikinci edisyonuna genel sekreter



Samuel  
Miklos  
Stern

tayin edilen Stern, bu görevini beş yıl kadar sürdürdüktan sonra Oxford'da bulunan Ashmolean Müzesi'nde Doğu sikkeleri sorumlusu yardımcılığına, 1958'de Oxford Üniversitesi All Souls College'da araştırma görevliliğine ve 1965'te buna ilâveten Doğu İncelemeleri Fakültesi'nde İslâm medeniyeti tarihi öğretim üyeliğine getirildi. Oxford Üniversitesi'nde çalıştığı dönemde ülke içinde ve dışındaki birçok üniversiteden aldığı davetler üzerine çeşitli konferanslar veren Stern Kudüs, Philadelphia, Leiden, Manchester ve Harvard gibi üniversitelerden gelen hocalık tekliflerini kabul etmedi. 29 Ekim 1969'da geçirdiği şiddetli bir astım krizi sonucu öldü. Tel Aviv Üniversitesi *Israel Oriental Studies*'in II. cildini (1972) onun hâtırasına adanmıştır.

Stern daha çok İslâm tarihi, felsefesi, edebiyatı, sanatı, sikkeleri ve İbrâni felsefesi, edebiyatı alanlarında irili ufaklı 254 eser yazmıştır; bunların çoğu makale halindedir. Makalelerinin ve kitaplarının dışında birçok ansiklopedi maddesi (*The Encyclopaedia of Islam* [E<sup>2</sup>], *Encyclopedia Britannica*, *Cassel's Encyclopaedia of Literature*) ve kitap tanıtım-eleştiri yazısı bulunmaktadır. Üzerinde adının yer aldığı kitapların bazıları ise editörlüğünü veya ortak editörlüğünü yaptığı, içine kendi çalışmalarını da dahil ettiği toplu yayınlardır. Diğer bazıları da ölümünden sonra tekrar yayımlanan seçilmiş eski makalelerinden oluşmaktadır. Onun özellikle Endülüs Arap ve İbrâni müveşşahlarının İspanyolca yazılmış son dizeleri (harce) üzerine yaptığı çalışma bir keşif niteliğindedir. Stern bu eserinde, kullanılan İspanyolca'nın birçok Arapça kelime içeren Mozarap lehçesi olduğunu ortaya koymuştur (Sela, s. 265).

**Eserleri. 1.** *Les chansons mozarabes: les vers finaux (kharjas) en espagnol dans les muwashshas arabes et hebreux* (Palermo 1953; Oxford 1964). **2.** *Isaac Israeli: a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (Alexander Altman ile birlikte, Oxford 1958). **3.** *The*

*First Appearance of Ismailism in Iran* (Teheran 1961). **4. Fatimid Decrees: Original Documents from the Fatimid Chancery** (London 1964). **5. Documents from Islamic Chanceries** (Oxford 1965). Editörlüğünü yaptığı bu eserde "Two Ayubid Decrees from Sinai" isimli bir makalesi bulunmaktadır (s. 9-38). **6. Aristotle on the World-State** (Oxford 1970 [Eserde baskı tarihi yanlışlıkla 1968 olarak gösterilmiştir]). **7. The Islamic City. A Colloquium** (Oxford 1970). Albert Habib Hourani ile birlikte editörlüğünü yaptığı eser, 1965'te Oxford'da Yakındoğu Tarihi Grubu tarafından gerçekleştirilen toplantıda sunulan tebliğlerden oluşmaktadır. Stern'in bu eserde "The constitution of the Islamic city" adlı bir makalesi bulunmaktadır (s. 25-50). **8. Three Unknown Buddhist Stories in an Arabic Version** (Sophie Walzer ile birlikte, Oxford-Columbia 1971). **9. Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday** (Oxford 1972). Editörlüğünü Albert Habib Hourani ve Vivian Brown ile birlikte yaptığı eserde "Abū 'İsâ ibn al-Munajjim's Chronography" adlı bir makalesi yer almaktadır (s. 437-466). **10. Hispano-Arabic Strophic Poetry: Studies** (haz. L. P. Harvey, Oxford 1974). Doktora tezinin bir özetiyle aynı konuda yayımladığı Fransızca ve İtalyanca dört makalesinin İngilizce tercümeledir. **11. Studies in Early Ismā'īlism** (Jerusalem-Leiden 1983). **12. Medieval Arabic and Hebrew Thought** (haz. F. W. Zimmerman, London 1983). **13. History and Culture in the Medieval Muslim World** (London 1984). **14. Coins and Documents from the Medieval Middle East** (London 1986). Stern ayrıca, C. R. Barber ile birlikte Ignaz Goldziher'in *Muhammedanische Studien* adlı eserinin İngilizce tercümesini yapmıştır (*Muslim Studies-Muhammedanische Studien*, I-II, London 1967-1971).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Necib el-Akiki, *el-Müsteşrihün*, Kahire 1980, II, 142-143; Shulamit Sela, "The Interaction of Judaic and Islamic Studies in the Scholarship of S. M. Stern", *The Jewish Discovery of Islam* (ed. M. Kramer), Tel Aviv 1999, s. 261-271; J. D. Lat-ham - H. W. Mitchell, "The Bibliography of S. M. Stern", *JSS*, XV (1970), s. 226-238; C. E. Bosworth, "Dr. S. M. Stern, M. A., D. Phil.", *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, VIII, London 1970, s. IX; J. Wansbrough, "Samuel Miklos Stern", *BSOAS*, XXXIII (1970), s. 599-602; R. Walzer, "In Memoriam Samuel M. Stern", *IOS*, II (1972), s. 1-14; M. M. Plessner, "Stern, Samuel Miklos (1920-1969)", *EJd.*, XV, 392.



SEDAT ŞENSOY

## STOACILAR

(bk. REVÂKIYYÛN).

## STOLAÇ

(bk. USTULÇE).

## STOREY, Charles Ambrose

(1888-1968)

İngiliz şarkiyatçısı.

21 Ağustos 1888'de İngiltere'nin kuzeyindeki Blackhill'de doğdu. Lancashire'de bulunan Rossall School'daki eğitimden sonra klasik Batı ve Doğu dillerini öğrenmek için gittiği Cambridge Trinity College'ı bitirdi. Öncelikle Arap dili ve edebiyatı üzerine çalıştı, 1912'de akademik eğitimi tamamladı. 1914'te Hindistan'da Ali-garh Anglo-Muhammedan Oriental College'a Arapça hocası olarak tayin edildi. 1919'da Hindistan'dan ayrıldı ve Londra'da Indian Office'te kütüphane müdür yardımcısı (1919-1927), ardından kütüphane müdürü (1927-1933) oldu. R. A. Nicholson'ın emekliye ayrılmasıyla 1933'te onun yerine Cambridge Üniversitesi Arapça hocasına kadar bu görevde kaldı. Bundan sonra ömrünü Hove şehrinde Fars edebiyatı üzerinde araştırma ve çalışmalar yaparak geçirdi. 24 Nisan 1968'de burada öldü.

**Eserleri. 1. Persian Literature: A Bibliographical Survey.** Storey'i şöhrete kavuşturan bu çalışma dinî ilimler, tarih, edebiyat ve şiir gibi çeşitli dallarda Farsça yazılmış eserler konusunda ilk başvuru kaynağı olmuştur. Ömrünün büyük kısmını bu kitabı yazmakla geçiren Storey, Farsça eserleri ilim dallarına göre müelliflerin kısa hayat hikâyeleriyle birlikte düzenleyerek kitabı kaleme almıştır. Müellif, önsözde de belirttiği gibi Carl Brockelmann'ın *Geschichte der Arabischen Literatur*'üne benzer bir çalışma yapmak istemiş, ancak ondan farklı şekilde kitap tertibini kronolojik olarak dönemlere göre değil konularına göre düzenlemiştir. Eserlerin nüshalarının bulunduğu yerleri gösterirken bunların buluşları ve tercümeleleri hakkında da etraflı bilgi vermiştir. Storey eserinde 150 civarında yazma kütüphane katalogu ve defterinden, ayrıca basma eserler kataloglarından ve kütüphane kayıtlarından faydalanmış, müelliflerin biyografilerini yazarken çoğu Farsça olmak üzere

re Arapça ve Urduca ellinin üzerinde tezkireye ve diğer temel kaynaklara başvurmuştur. Storey hayatta iken eserin sadece I. cildi (birinci bölüm, London 1927-1939, ikinci bölüm, London 1953) ve II. cildin birinci bölümü (London 1958) basılabilmştir. Eserin diğer bölümleri Royal Asiatic Society'e teslim edilmiş ve bunlar çeşitli ilim adamlarınca yeniden düzenlenerek yayımlanmıştır (II/2, London 1971; II/3; Leiden 1977; III/1, Leiden 1984; III/2, Oxford 1990). Eserin bir devamı niteliğinde Storey'in malzemesinden çok sınırlı şekilde faydalanarak François de Blois tarafından Royal Asiatic Society için hazırlanan Moğollar öncesi şiir bölümü V. cilt olarak neşredilmiştir (V/1, Leiden 1992; V/2, 1994; V/3, 1997; bu cildin gözden geçirilmiş tam şekli 2004'te çıkmıştır). Kitabın III. cildinin üçüncü bölümü ve IV. cildi henüz basılmamıştır. Eserin 1972'den önce basılan kısmı Yuri Bregel tarafından üç cilt halinde Rusça'ya tercüme edilmiş (Moscow 1972), Rusça tercümesinden de Yahyâ Âryanpûr, Sirius İzadi ve Kerim Keşâverz tarafından kısmen Farsça'ya çevrilmiştir (*Edebiyyât-ı Fârisî*, Tahran 1362 hş./1983). **2. el-Fâhîr.** Storey, Ebû Tâlib Mufaddal b. Seleme'nin bu eserini neşretmiştir (Leiden 1915, ofset baskı, Kahire 1982). **3. Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office** (I-II, London 1930-1940). Bu katalogun Kur'an konusunda yazılan eserlerle ilgili II. cildinin birinci bölümü Storey tarafından hazırlanmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Storey, *Persian Literature*, Önsöz, I, s. V-VII; Necib el-Akiki, *el-Müsteşrihün*, Kahire 1980, II, 118-119; Yahyâ Murâd, *Mu'cemü esmâ't'l-müsteşrikin*, Beyrut 1425/2004, s. 440; İrec Efşâr, "Vefât-ı İstevrî", *Rehnümâ-yi Kitâb*, X/3, Tahran 1346 hş., s. 320-322; G. M. Meredith-Owens, "Professor Charles Ambrose Storey", *JRAS* (1967), s. 182; R. B. Serjeant, "In Memoriam Professor Charles Ambrose Storey", *IC*, XLIII/1 (1969), s. I-II; Yu. E. Borshchevsky - Yu. E. Bregel, "The Preparation of a Bio-Bibliographical Survey of Persian Literature", *IJMES*, III/2 (1972), s. 169-185; F. de Blois, "C. A. Storey's Persian Literature: An Interim Report", *JRAS* (1990), s. 370-375; Mecdüddin Keyvânî, "İstevrî", *DMBİ*, VIII, 216-217.



RIZA KURTULUŞ

## STROTHMANN, Rudolf

(1877-1960)

Alman şarkiyatçısı.

4 Eylül 1877'de Almanya'nın Vestfalya bölgesindeki Lengerich-Wechte'de dinine bağlı hıristiyan bir aile içinde doğdu. İlk ve orta öğreniminden sonra Halle ve Bonn

üniversitelerinde hıristiyan teolojisi ve şarkiyat okudu. Hocaları arasında meşhur şarkiyatçı Carl Brockelmann da bulunmaktadır. 1905'te Münster'de öğretmen olarak çalışmaya başladı. 1907-1923 yılları arasında Schulpforta'da lise öğretmenliği ve papazlık yaptı. Bu arada ilmî çalışmalarını devam ettirdi ve 1911'de Halle Üniversitesi'nde Carl Brockelmann'ın yanında *Das Staatsrecht der Zaiditen* başlıklı doktora tezini hazırladı. 1923'te Carl Heinrich Becker ve Helmut Ritter'in girişimiyle Gießen Üniversitesi'nin Şarkiyat Bölümü'nde öğretim üyeliğine tayin edildi. 1927 yılında Ritter'in halefi olarak Hamburg Üniversitesi'ne geçti. 1947'de emekli olmasından sonra da burada ders vermeye devam etti. 1911-1912, 1929-1930 ve 1952'de Suriye, Filistin ve Yemen'e araştırma gezilerinde bulunan Strothmann, Göttingen'deki İlimler Cemiyeti (Gesellschaft der Wissenschaften), Hamburg'daki Joachim-Jungius Topluluğu ve Bombay'daki İsmaili Society üyesiydi. Carl H. Becker tarafından kurulan *Der Islam* dergisinin editörlüğünü 1927'den itibaren yalnız, 1948'den 1960'a kadar öğrencisi Bertold Spuler ile birlikte yürüttü. Uzun bir hastalık döneminin ardından 15 Mayıs 1960'ta Hamburg'da öldü.

Strothmann şarkiyat alanındaki çalışmalarını başta Zeydilik, Nusayrılık ve İsmâliyye olmak üzere Şii firkaları üzerinde yoğunlaştırmıştır. Daha çok bâtinî firkalarla uğraşmakla birlikte İslâmîyet hakkında standart şarkiyatçı gelenek içinde görüşler dile getirmiştir. Bu gelenek İslâmîyet'i Hıristiyanlık ile mukayese edip siyaset bağlamı içinde değerlendirmektedir. Buna göre kurucusu olarak kabul edilen Hz. Muhammed bir yandan yahudi-hıristiyan geleneğinin anladığı mânada peygamber, diğer yandan devlet başkanı olduğu için İslâmîyet hem din hem de siyasî bir kurum diye ele alınmaktadır. Bundan dolayı müslümanların çeşitli firkalara bölünmesinin önemli sebeplerinden biri olarak siyasî durumla dinî inancın birbiriyle bağlantısı üzerinde durulmuştur. Strothmann bu konuda İslâm tarihinde üç istikamet in varlığını bahseder. Orta yol diye Sünnîliği görürken diğer iki uçta Hâricilik ve Şiilik bulunmaktadır. Sünnîler açık bir siyasî nazariye ortaya koymaktan ziyade dinî inançla siyasî gerçeği birbiriyle uyuşturma yolunu benimsemişlerdir. Hâriciler ise yönetim işini dinden tamamen ayırmışlar, buna karşılık Şiiler tam aksine imâmet meselesini bir inanç konusu haline getirerek inancın ayrılmaz bir parçası yapmışlardır.



Rudolf  
Strothmann

Ancak Strothmann'ın bu tasnifinin yeterince temellendirilmemiş, üstünkörü bir tasnif olduğu onun Şiiler'le ilgili olarak sonradan yaptığı bazı değerlendirmelerde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Şiiliğin zaman içinde siyasî alanda haddinden fazla bir dirençle karşılaştığı için ağırlık merkezini dinî alana kaydırıldığını iddia ederken sanki daha önceki genellemesini terketmiş gibidir (İA, XI, 502-503).

Şarkiyatçı yöntemin temel yaklaşımı olan, İslâm toplumlarındaki gelişmeleri hıristiyan kaynaklarıyla izah etme gayretlerinden uzak kalmayan Strothmann, Şiilik'teki ıstırap (passion), tecellî (epiphany) ve rec'at (parusie) gibi kavramları hıristiyan düşüncesinin tesirine atıfla açıklamaya çalışır ve Şiilik'le birlikte ıstırap çekme unsurunun tekrar dinî hayatın içine nüfuz ettiğini iddia eder. Ona göre bu ıstırap çekme rûhiyatının dinîleştirilmesi, çoğunlukla başka bir dinî tasavvurun veya mânevî unsurun buna eklenmesinden doğmuştur (a.g.e., XI, 503). Strothmann, Şiiler'in imamın ölümünü rec'at dönüşüne inanma tasavvuruyla tesirsiz hale getirdiğini, böylece mehdî inancını ortaya çıkardığını belirtir.

Strothmann tecellî konusunda Şii firkaları arasındaki görüş ayrılıklarına dikkat çeker. Meselâ Zeydiler, Allah'ın imamın şahsında tecellîsini tamamen akli olarak ilâhî hidayetle sınırlar ve söz konusu nurun mücizevi bir şekilde Hz. Ali'nin soyuna akışını reddeder. Gulât-ı Şia'da ise tecellî Hıristiyanlık'ta olduğu gibi kesin bir hulûl anlayışına dönüşür. Strothmann'ın Şii akidesiyle ilgili yorumlarında hıristiyan teolojisinin tesirlerinin takip edilmesi başka örneklerde de mümkündür. Yine İmâmiyye Şiası'nda imam bir insan olarak kalmakla beraber kendisinde kısmî hulûl yoluyla ilâhî bir nur cevherinin mevcudiyeti böyle bir tesir dikkate alınmadan anlaşılabilir. Strothmann, Şii firkaları üzerindeki hıristiyan tesirini gösterme hususunda oldukça gayretli olmakla birlikte sonuçta

Şia'nın İslâm dahilinde ele alınması ve bu sebeple bir bütün olarak İslâm'ın tamamını ilgilendiren meselelerle ilişkisinin kurulması gerektiğini belirtir (geniş bilgi için bk. a.g.e., XI, 502-513). Strothmann'ın şarkiyat araştırmalarıyla bağlantılı olarak ilgilendiği diğer bir alan da Doğu kiliseleridir. Nestûrî kilisesiyle Mısır'daki Kiptî kilisesi hakkında araştırmalar yapmış ve bu kiliselerin buldukları coğrafyada güçlenmeleri için çalışmıştır.

**Eserleri. Kitapları. 1.** *Das Staatsrecht der Zaiditen* (Strassburg 1912). *Der Islam* dergisinin eki olarak yayımlanmış doktora tezi olup Zeydî siyaset düşüncesi hakkındadır. **2.** *Kultus der Zaiditen* (Strassburg 1912). Zeydîlik'teki inanç ve ibadet şekillerini diğer mezheplerle karşılaştırmalı olarak ele alan bir eserdir. **3.** *Die koptische Kirche in der Neuzeit* (Tübingen 1932). Kiptî kilisesinin Napolyon'un 1798'deki Mısır'ı işgalinden itibaren tarihçesini ele alır. **4.** *Die Zwölfer-Schi'a. Zwei religionsgeschichtliche Charakter aus der Mongolenzeit* (Leipzig 1926 → Hildesheim 1975). İsnâaşeriyye'nin Moğollar dönemindeki tarihiyle ilgili bir eserdir. **5.** *Die religiösen Kraefte Asiens* (Hamburg 1937). Walther Schubring ve Wilhelm Gundert ile birlikte hazırlanan bu kitap Asya'daki Doğu dinleri hakkındadır. **6.** *Das Strafrecht der vorislamischen und der islamischen Araber* (Hamburg 1950). **7.** *Morgenlaendische Geheimsekten in abendlaendischer Forschung und die Handschrift Kiel Arab. 19.* (Berlin 1953). İslâm dünyasındaki bâtinî firkalar ve bunlar üzerine Batı'da yapılan çalışmalara da irdir. **8.** *Esoterische Sonderthemen bei den Nusairi. Geschichten und Traditionen von den heiligen Meistern aus dem Prophetenhaus* (Berlin 1958). Nusayrîlik üzerine yapılmış küçük bir çalışmadır.

**Neşirleri. 1.** Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, *Beyânü mezhebi'l-Bâtiniyye ve bu'lânüh* (Geheimlehre der Batniden nach der Apologie "Dogmatik des Hauses Muhammed" von Muhammed ibn al-Hasan ad-Dailami, İstanbul 1938). **2.** Ziyâeddin İsmâil b. Hibetullah el-İsmâilî es-Süleymânî, *Kitâbü'l-Mizâc ve't-tesnim* (Islamaitischer Kommentar zum Koran, I-IV, Göttingen 1947-1955). **3.** *Gnosis-Texte der Ismailiten. Arabische Handschrift Ambrosiana H 75* (Göttingen 1943). **4.** *Kitâbu'l-Keşf* (London-Bombay 1952). Ca'fer b. Mansûrû'l-Yemen'in İsmâilî doktrini hakkındaki eserinin neşridir. **5.** *Adolf Grohmann zum siebzigsten Geburtstag*

(Berlin 1958). Bertold Spuler ile birlikte Adolf Grohmann'ın yetmişinci doğum yılı armağanı olarak hazırlanan eser çeşitli makalelerden oluşup *Der Islam* dergisinin XXXIII. cildi (1958) olarak yayımlanmıştır.

Strothmann çoğunluğu Şii fırkaları hakkında olan çok sayıda makale kaleme almıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: "Literatur der Zaiditen" (*Isl.*, I [1910], s. 354-368; II [1911], s. 49-78); "Bedr-Ohod und Kerbela" (*OLZ*, XXIX [1926], s. 809-818); "Die Charidschiten" (*ZDMG*, LXXXI [1927], s. LX-LXI); "Berber und Ibâditen" (*Isl.*, XVII [1928], s. 258-279); "Islamische Konfessionskunde und das Sektenbuch des Aş'a-ri" (*Isl.*, XIX [1931], s. 193-242); "Drusen-Antwort auf Nusairî-Angriff" (*Isl.*, XXV [1939], s. 269-281); "Kleinere ismailitische Schriften" (*Islamic Research Association Miscellany* [ed. Asaf A. A. Fyze], London 1949, s. 121-163); "Die Mubâhala in Tradition und Liturgie" (*Isl.*, XXXIII [1958], s. 5-29); "Islamstaaten und christlicher Westen heute" (*Isl.*, XXXIV [1959], s. 1-33). Ayrıca başta *Encyclopedia of Islam* olmak üzere çeşitli ansiklopediler için maddeler yazmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

R. Strothmann, "Şi'a", *ÂA*, XI, 502-513; Abdurrahman el-Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikin*, Beyrut 1993, s. 34-36; Abdülhamid Sâlih Hamdân, *Tabakâtü'l-müsteşrikin*, Kahire, ts. (Mektebetü Medbûli), s. 87-89; *Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 113-117; B. Spuler, "Rudolf Strothmann (1877-1960)", *Isl.*, XXXVI/1-2 (1960), s. 1-3; R. Paret, "Rudolf Strothmann (4.9.1877 - 15.5.1960)", *ZDMG*, CXI (1962), s. 13-15; R. Sellheim, "Autobiographische Aufzeichnungen und Erinnerungen von Carl Brockelmann", *Oriens*, XXVII (1981), s. 42; Mecdüddin Kivânî, "İştrutmân, Rudolf", *DMBİ*, IX, 9-10.



HİLAL GÖRGÜN

## STUDIA ISLAMICA

### Fransız şarkiyat dergisi.

1953 yılında Robert Brunschvig ve Josef Schacht'ın editörlüğünde Paris'te kurulmuş olup İslâm'ın dinî, tarihî, kültürel ve fikrî yönlerini konu alan makaleleri içermektedir. İlk iki sayısı yıllık olarak çıkmış, daha sonra yılda iki sayı yayımlanmıştır. Aradaki bazı yıllarda (1958, 1968, 1971) tek sayı halinde basılan dergide Schacht'ın yerine 1971-1972'de bir süre G. E. von Grunebaum, ardından onun yerine 1975'ten itibaren A. L. Udovitch ve 1976'dan itibaren Brunschvig'in yerine A.-M. Turki editörlük yapmıştır. Ağırlıklı olarak Fransızca

ve İngilizce makalelerin yer aldığı derginin ilk takdim yazısında yayın ilkeleri anlatılırken öncelikle İslâm dininin meydana getirdiği medeniyetin muhteva ve niteliklerini ortaya koyma hedefi vurgulanmıştır. İslâm araştırmaları uzmanlarının yanında diğer eğitilmiş okuyuculara da hitap etmeyi amaçlayan derginin editörleri yeni konu ve tesbitleri öne çıkarmaya gayret göstermişlerdir.

Kuruluşundan itibaren araştırmacıların ilgisini çeken dergide birçok meşhur şarkiyatçının yazısı yayımlanmıştır. İlk sayıya J. Schacht'ın kaleme aldığı, kelâm ve akaid alanında o yıllarda ortaya çıkarılan kaynakların tanıtıldığı "New Sources for the History of Muhammadan Theology" adlı makalesiyle başlanmış, bu sayıda ayrıca Bernard Lewis, Osman Turan, G. E. Von Grunebaum, J. Lecerf ve J. Berque de İslâm tarihinde aykırı akımlar, Selçuklu hükümdarları, İslâm edebiyatı, mistik eğilimler ve Kuzey Afrika'ya dair makaleler yazmışlardır. Diğer sayılarda G.-H. Bousquet'in "Observations sociologiques sur les origines de l'Islam", Ch. Pellat'ın "Le culte de Mu'awiya au III<sup>e</sup> siècle de l'hégire", R. Arnaldez'in "La pensée religieuse d'Averroes", A. Hourani'nin "The Changing Face of the Fertile Crescent in the XVIII<sup>th</sup> Century", E. Tyan'ın "Méthodologie et sources du droit en Islam", J. Schacht'ın "Problems of Modern Islamic Legislation", A. Ahmed "Sayyid Ahmed Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India", M. Al-lard'ın "Une méthode nouvelle pour l'étude du Coran", G. Makdisi'nin "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History", H. Corbin'ın "La place du Molla Sadra Shirazi dans la philosophie iranienne", R. M. Frank'ın "Several Fundamental Assumptions of the Basra School of the Mu'tazila", S. H. Nasr'ın "Al-Hikmat al-Ilahiyah and Kalam", M. Arkoun'un "Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique", M. Bernard'ın "La notion du 'ilm chez les premiers mu'tazilites", F. Jadaane'nin "Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique", D. P. Little'ın "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?", C. Hillenbrand'ın "The Establishment of the Artuqid Power in Diyar Bakr in the Twelfth Century" ve B. Abrahamov'un "Al-Ghazzali's Theory of Causality" başlıklı makaleleri dikkat çeken yazılardan bazılarıdır. Paris'teki G. P. Maisonneuve-Larose tarafından basılan ve günümüzde de İslâm araştırmaları alanında Batı'daki önemli dergilerden biri kabul edilen *Studia Islamica*, 2003 yılından beri A. L. Udovitch ve H.

Touati'nin yönetiminde yayın hayatına devam etmektedir. Derginin en son 2007 yılına ait 104-105. sayıları yayımlanmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*St.I*, I- (1953-), tür.yer.; R. Brunschvig, "Perspectives", a.e., I (1953), s. 5-21.



M. SAİT ÖZERVARLI

## SU

Hayatın kaynağı ve bilinen bütün hayat formlarının vazgeçilmez ögesi olan su yerkürenin yapısı ve canlıların yaşamaları için hayatı öneme sahiptir. "Su" anlamına gelen *mâ'* kelimesi Kur'an-ı Kerim'de altmış üç âyette geçer (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "mâ'" md.). Bunların çoğunda bilinen anlamıyla su söz konusudur; bir kısmında ise insanın yaratıldığı meniden mutlak biçimde veya bir nitelik belirtilerek su diye söz edilir (el-Furkân 25/54; es-Secde 32/8; el-Mürselât 77/20; et-Tânk 86/5-7). Bir âyette de cehennemliklere içirilecek sıvı için bir nitelemeyle birlikte bu kelime kullanılır (İbrâhîm 14/16). Ayrıca Kur'an'da çeşitli vesilelerle suyun yağmur (en-Nûr 24/43; er-Rûm 30/48; Lokmân 31/34; eş-Şûrâ 42/28), nehir (el-En'âm 6/6; er-Ra'd 13/3; İbrâhîm 14/32; en-Neml 27/61; Nûh 71/12), pınar (el-Bakara 2/60, 74; Yâsîn 36/34; el-Kamer 54/12) ve deniz (en-Nahl 16/14; Fâtır 35/12) gibi çeşitli kaynak ve görünüşlerinden yaygın biçimde söz edilir.

Bazı âyetlerde Allah'ın insanı ve bütün canlıları sudan yarattığı (el-Enbiyâ 21/30; en-Nûr 24/45; el-Furkân 25/54), gökten rızık, rızık sebebi ve temizlik aracı olarak temiz ve bereketli su indirdiği, böylece insanlara ve hayvanlara temiz ve tatlı sular içirdiği ve su ile yeryüzünü ölümden sonra diriltip insanlar ve hayvanlar için her türlü yeşil bitki, ekin ve meyveyi çıkardığı belirtilerek suyun yeryüzündeki varlıkların hayatı açısından önemine dikkat çekilmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/22, 164; el-En'âm 6/99; el-Hicr 15/22; en-Nahl 16/10-11; el-Furkân 25/48-49; es-Secde 32/27; ez-Zümer 39/21; el-Câsiye 45/5; Kâf 50/9-11). Suyun belirli bir tat ve ölçüde yeryüzüne indirilmesi emri ilâhî kudretin yeri ve susuz bırakılması halinde insanın çaresizliğine düşeceği vurgulanarak bu nimete şükredilmesi ve üzerinde ibretle düşünülmesi istenmektedir (el-Kehf 18/41; el-Mü'minûn 23/18-19; el-Ankebût 29/63; er-Rûm 30/24; ez-Zuhuruf 43/11; el-Vâkıa 56/68-70; el-Mülk 67/30). Kur'an-ı Kerim'de



suyun abdest ve gusül için gereken aslı temizlik aracı olduğuna (el-Mâide 5/6) ve diğer bazı özelliklerine değinilerek onun yağmur halinde inen şeklinin tertemiz ve tatlı (el-Furkân 25/48; el-Mürselât 77/27), deniz ve göllerin bir kısmının tatlı-lezzetli, bir kısmının ise tuzlu-acı (el-Furkân 25/53; Fâtır 35/12) olduğu belirtilir. Bazı âyetlerde suyun ortak kullanımı ve paylaşımıyla ilgili prensiplere de yer verilir (eş-Şuarâ 26/155; el-Kamer 54/28).

Hadislerde de suyun önemi, kaynakları, korunması, kirletilmemesi, maddî ve hükmi temizlikte, içme ve sulamada kullanılmasıyla ilgili ayrıntılı açıklamalar yer alır (Wesinck, *el-Mu'cem*, "mvh" md.; *Miftâhu künûzi's-sünne*, "mâ" md.). Bazı hadislerde suyun insanlar arasında müşterek olduğu bildirilmekte, onun ortak kullanımı ve hukukî tasarruflara konu edilmesiyle ilgili düzenleyici ilke ve ölçüler getirilmektedir (aş. bk.). Aynı şekilde suyun israf edilmemesi (Tirmizî, "Tahâret", 43; İbn Mâce, "Tahâret", 48) ve kirletilmemesi (Buhârî, "Vuğû", 25, 68; Müslim, "Tahâret", 87, 94-97) öğütlenip su kaynaklarının kirletilmesi lânete sebep olacak davranışlar arasında sayılmaktadır (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 14; İbn Mâce, "Tahâret", 21). Hz. Peygamber, doğal niteliğini kaybetmediği sürece suyun temiz ve temizleyicilik özelliğini koruduğunu belirterek suyun kirlenmesinin ârizî bir durum olduğuna işareti etmiş, bu konuda suyun özelliğine ve insanların ihtiyacına uygun pratik ve kolaylaştırıcı bazı ölçüler koymuştur (meselâ bk. Ebû Dâvûd, "Tahâret", 34). Bu bağlamda Resûl-i Ekrem'in deniz suyu, bazı kuyu ve göl suları, insanın ve bazı hayvanların artığı olan su ve kendisiyle maddî veya hükmi temizlik yapılan suyun kullanımının hükmüyle ilgili açıklama ve uygulamaları rivayet edilmektedir (aş. bk.).

İslâm dini temizliğe büyük önem vermiş ve bunu başta namaz olmak üzere bazı ibadetlerin ön şartı saymıştır. Fıkıh terimi olarak "tahâret" hem bedende, elbisede ve çevrede bulunan maddî kirlilerden (necâset) hem de abdest ve gusül gibi hükmi kirlilik halinden (hades) temizlenmeyi kapsar; her iki tür temizliğin tabii ve aslı aracı sudur. Bu sebeple fıkıh eserlerinin ilk bölümü tahâret konusuna ayrılmış, bu başlık altında maddî ve hükmi temizlikte kullanılmasının câiz olup olmadığı yönünden suların çeşitleri, nitelikleri ve hükümleri üzerinde geniş biçimde durulmuştur. Ayrıca fıkıh eserlerinin "ihyâ'ül-mevât", "keryü'l-enhâr" ve "şirb" gibi bölümlerinde suyun mülkiyet düzeni, buna

bağlı olarak içmede, sulamada, günlük hayatta kullanımı ve hukukî tasarruflara konu edilmesi ayrıntılı biçimde işlenir.

**Temizlik Hükümleri Açısından Su.** Hanefî fıkıh eserlerinde suların temiz ve / veya temizleyici sayılıp sayılmamasıyla ilgili hükümler, suyun doğal nitelikte olup olmadığı dikkate alınıp mutlak su ve mukayyet su şeklinde bir ayırım yapılarak incelenir. Suyun temiz ve temizleyici olma özelliğini koruması veya kaybetmesi konusunda az yahut çok olması önemli olduğu için, bunu belirlerken durgun su ve akarsu ayırımından da yararlanır. Diğer mezheplere ait eserlerde de tasnif, terminoloji ve görüşlerde bazı farklılıklarla birlikte aynı konular işlenir. Bu konularda fıkıh literatüründe yer alan ayrıntılı görüş ve yorumlar, Hz. Peygamber'den nakledilen bazı hadislerin ışığında müslüman toplumların asırlar boyunca oluşan bilgi ve tecrübe birikimlerini yansıtmaktadır. Bu çerçevede birçok ihtimalin geniş biçimde ele alınması, bunların o dönemlerde sık karşılaşılan durumlar olması, özellikle suyun az bulunduğu ve korunması için yeterli önlemlerin alınmadığı yerlerin dikkate alınmasıyla da yakından ilgilidir. Dolayısıyla dindeki kolaylık ilkesi gereği temizlikte kullanımı hakkında olumlu görüş belirtilen bütün durumlarda sağlığa uygunluk anlamının bulunmadığına ve bu hususun ayrıca göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat edilmelidir.

**a) Mutlak Su.** Tabii halini koruyan ve içine mahiyetini değiştirecek başka maddede karışmamış suya bütün mezheplerde mutlak su denir. İlâve bir isim veya özellik belirtmeden su dendiğinde bu kısımdaki sular kastedilir. Tabiatı normal halde bulunan yağmur, dolu, kar, çiy, göl, ırmağ, pınar ve kuyu suları mutlak sulardır. Deniz suyu da mutlak suların sayılmıştır (aş. bk.). Hanefîler'e göre kendisinden tuz üretilen su mutlak grubuna girerse de tuzun erimesiyle oluşan su bu nitelikte sayılmaz. Ağaçlardan ve meyvelerden sıkılan suyun mutlak olmadığına fıkıh birliği bulunmakla birlikte asma çuğundan veya diğer meyvelerden kendine damlayan ya da kavun karpuzdan sıkılmadan çıkan suyu ve hurma şirasını mutlak su kabul eden fakihler vardır.

Mutlak su sıvı, akıcı, renksiz, kokusuz ve tatsız olup bu özelliklerinden birini kaybetmesi halinde mutlak su olmaktan çıkar. Meselâ donarak sıvılık ve akıcılığını kaybeden veya içine karışan başka maddeler sebebiyle koyulaşıp pelte ya da bulamaç haline gelen yahut renk, koku ve

ya tadında önemli bir değişime uğrayan su mutlak olma niteliğini kaybeder. Buna karşılık özelliklerinde önemli bir değişiklik meydana getirmeyen az miktarda temiz bir maddenin karıştığı su mutlak olarak kalır. Hz. Peygamber'in hamur kalıntıları bulunan bir kaptaki su ile yıkandığı rivayet edilir (İbn Mâce, "Tahâret", 35; Nesâî, "Tahâret", 149). Aynı şekilde suyun kaynağında bulunan veya dışarıdan girmekle birlikte sakınılması mümkün olmayan temiz maddelerin karışmasıyla değişme meydana gelmesinin suyun mutlaklığını etkilemeyeceği hususunda fakihler görüş birliği halindedir. Meselâ su yosun tutar veya uzun süre beklemekle rengi, kokusu, tadı bozulursa kaynağında bulunan veya içinde oluşan çamur, kireç, kükürt, tuz, böcek ve balık gibi maddeler ya da dışarıdan rüzgâr ve selin getirdiği yaprak ve saman gibi nesnelere sebebiyle özelliklerinden bir kısmını yitirirse mutlak olmaktan çıkmaz. Hanefî ve Hanbelîler'le Şâfiîler'in çoğunluğuna ve Mâlikîler'in bir kısmına göre içine karışmayıp yakınında bulunan veya içinde olmakla birlikte çözülüp suya karışmayan temiz veya pis bir maddenin etkisiyle kokusu değişen suyun hükmü de böyledir.

Sakınılması mümkün olan temiz bir maddenin suya girmesi veya iradî olarak katılması sebebiyle özelliklerinde önemli ölçüde değişiklik meydana gelen suyun hükmü konusunda mezheplerin farklı ictihadları vardır. Mâlikî ve Şâfiîler'le Hanbelî mezhebinde tercih edilen görüşe göre bu su temiz olmakla birlikte mutlak olma niteliğini kaybeder. Hanefîler ise suya karışan maddenin özelliğine ve suda meydana getirdiği değişimin derecesine göre ayırımlar yapar. Eğer karışan şey sabun, safran, çöven otu, sedir yaprağı (günümüzde klor, deterjan vb.) gibi suyun temizleyicilik gücünü arttırıcı nitelikte bir madde ise beraklığı kaybolmamak ve su denebilecek şekilde kalmak şartıyla su mutlak olma niteliğini korur. Onlar bu konuda, "Su bulamazsanız teyemmüm edin" meâlindeki âyette geçen (en-Nisâ 4/43) "mâ" kelimesinin bir kayıt konmadan kullanılmış olmasını ve Hz. Peygamber'in yıkanırken veya cenaze yikatırken su ile birlikte hatmi ve sedir yaprağı gibi temizlik maddelerini kullandığı / kullandığı yönündeki bazı rivayetleri delil gösterir (Buhârî, "Cenâ'iz", 8; Müslim, "Cenâ'iz", 36). Ahmed b. Hanbelî'den de bu nitelikteki su ile abdest alınabileceği yönünde bir rivayet vardır. Hanefîler, değişimin derecesiyle ilgili olarak yaptıkları ayırımda söz konusu maddenin

suda pişirilip pişirilmemesini veya bu maddenin suyun normal özelliklerine üstün gelip gelmemesini esas alırlar. Suda bakla, nohut veya mercimek gibi bir madde pişirilir ve onun en az bir özelliğini değiştirirse sıvılık ve akıcılığı kaybolmasa bile suyun mutlak olma özelliği ortadan kalkar. Pişirme söz konusu değilse katılan maddenin suya üstün gelip gelmediğine bakılır. Hanefî âlimleri suya üstünlüğün meydana gelmesinin tesbiti hususunda katılan maddenin katı ve sıvı oluşuna göre pratik bazı ölçüler koymuşlardır (İbn Âbidîn, I, 181-183).

Mutlak su, temiz ve temizleyici olup olmaması yönünden çeşitli kısımlara ayrılır. Suyun temizleyici sayılması hem maddî hem abdest ve gusûl gibi hükmi temizlik aracı olmasını, temiz sayılması ise hükmi temizlik dışında kalan maddî temizlik vb. alanlarda kullanılabilir olmasını ifade eder. Suyun bu açıdan sınıflandırılması ve bazı su türlerinin hükmü konusunda fıkıh mezhepleri arasında görüş ayrılıkları vardır.

1. Temiz ve temizleyici sular. Mutlak olma niteliğini kaybedecek ölçüde rengi, kokusu ve tadı bozulmamış, içine pis madde karışmamış ve kullanılması mekruh veya şüpheli hale gelmemiş sular temiz ve temizleyici sayılır. Bu sular yeme içmede ve her türlü maddî ve hükmi temizlikte kullanılabilir. Tabiatında normal halde bulunan mutlak sular kural olarak böyledir. Hz. Peygamber deniz suyunun da temizleyici (*ta-hûr*) sulardan olduğunu beyan etmiştir (*el-Muvatta'*, "Tahâret", 12). Balık, kurbağa ve yengeç gibi suda yaşayan hayvanların suda ölmesi suyun temiz ve temizleyici olma özelliğine zarar vermez. Fakihlerin çoğunluğuna göre sinek, arı ve akrep gibi acı kanı olmayan hayvanların suda ölmesi de böyledir. Öte yandan fakihlerin ortak kanaatine göre maddî pislik karışmadığı sürece insanın, atın, ister dört ayaklı ister kuş türünden olsun eti yenen evcil ve yabani hayvanların artığı olması suyun temiz ve temizleyici olma özelliğini etkilemez. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre katar, eşek, kedi, fare ve yılanla yırtıcı hayvanların, Mâlikîler'e, Evzâ'ye ve İbn Hazm'a göre köpek ve domuzun artıkları da bu grupta yer alır.

2. Temiz ve temizleyici olmakla birlikte kullanılması mekruh sayılan sular. Hanefîler'e göre başı boş dolaşıp pis şeyler yiyen deve, inek ve tavuk gibi eti yenen hayvanlar, sakınılması mümkün olmayan kedi gibi eti yenmeyen evcil hayvanlarla çaylak

ve doğan gibi yırtıcı kuşların artığı olan sular bu gruba girer; birinci madde kapsamına giren su varken bunların kullanılması tenzihen mekruh kabul edilir. Hanefî mezhebinde kediden söz eden, "O pis değildir, çünkü aranızda dolaşıp duran hayvanlardır" anlamındaki hadise dayanılarak (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 38) kendilerinden sakınmanın zor olduğu bu tür hayvanlar eti yenmeyen hayvan artığının pis sayılması kuralından istisna edilmiştir. Yine eti yenmeyen yırtıcı kuşların artığı, galarının pislik tutmaması sebebiyle diğer yırtıcı hayvanlarından farklı görülmüştür. Hanefîler'in bir kısmı ile Mâlikî ve Şâfiîler'in çoğunluğu, sağlığa zararlı olduğu gerekçesiyle madeni kaplarda güneşte ısıtılan su ile abdest ve gusûl abdesti almayı bazı kayıtlarla mekruh görürler. Mâlikîler'e göre abdest ve gusûl gibi hükmi temizlikte kullanılmış sular da temiz ve temizleyici, fakat mekruh olan sulardır (aş.bk.). Uzun süre beklediği için özelliklerinde değişiklik meydana gelen su ile abdest ve gusûl abdesti almanın tâbiî âlimlerinden İbn Sîrîn tarafından mekruh görüldüğü rivayet edilir.

3. Temiz olmakla birlikte temizleyici sayılmayan sular. Ayrıntılarda bazı görüş ayrılıkları bulunsa da fakihlerin çoğunluğuna göre abdest ve gusûl gibi hükmi temizlikte kullanılmış su (mâ-i müsta'mel) aslı özelliklerini kaybetmemesi, maddî kirlilik taşımaması kaydıyla temizdir, fakat temizleyici olmaktan çıkar. Şâfiî ve Hanbelîler'in çoğunluğu ile Mâlikîler'in bir kısmı bu tür suyun gerek hükmi gerekse maddî temizlikte kullanılmayacağı kanaatindedir; Hanefîler'de tercih edilen görüş ise hükmi temizlikte kullanılabileceği yönündedir. Bununla birlikte Hanefî kaynaklarında Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un müsta'mel suyu pis (necis) saydığına dair bir görüş kaydedilir. Mâlikîler'in çoğunluğuna, Zâhirîler'e ve Ahmed b. Hanbelî'den bir rivayete göre müsta'mel su temiz ve temizleyici olup hem hükmi hem maddî temizlikte kullanılabilir; ancak Mâlikîler'e göre su az miktarda olup başka temiz su da mevcutsa müsta'mel su ile hükmi temizlik yapmak mekruhtur. Müsta'mel suyun temiz olduğu görüşü Hz. Peygamber'in fiilî ve takrîrî sünnetini içeren bazı rivayetlerle desteklenmiştir (Buhârî, "Vuğû", 40, 44; Müslim, "Şalât", 249-253).

Hanefî ve Mâlikîler'e göre her tür hükmi temizlikte kullanılan su müsta'mel sayılır; Hanefî mezhebinde niyetsiz alınan abdest ve gusûl geçerli olduğundan suyun

müsta'mel sayılması için niyet de şart değildir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde tercih edilen görüşe ve Hanefîler'den Züfer'e göre sadece alınması farz olan abdestte ve gusûlde kullanılmış az miktardaki su müsta'mel su olarak nitelenir (az suyun ölçüsü için aş.bk.). İmam Muhammed'den suyun yalnızca ibadet ve sevap kazanma niyetiyle kullanıldığında müsta'mel olacağı görüşü de nakledilir. Mâlikî ve Hanbelîler'e ve Şâfiîler'de tercih edilen görüşe göre maddî temizlikte kullanılıp vasıflarında değişiklik olmayan az miktardaki su da bazı kayıtlarla müsta'mel kabul edilir. Kap kacak, meyve, elbise, taş, ele bulaşmış hamur, çamur, kına vb. temiz şeyleri yıkamada kullanılan su ile abdestsiz veya cünüp olan kimsenin su almak veya sıcaklığına bakmak amacıyla elini soktuğu su müsta'mel sayılmaz.

4. Temiz olmayan (necis) sular. Az veya çok, durgun ya da akıcı olsun içine düşen pislikten dolayı rengi, tadı veya kokusu değişen suyun temiz olmadığı hususunda fakihler görüş birliği içindedir (hangi nesnelerin dinen pis sayıldığı hakkında bk. TAHÂRET). Öte yandan Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde domuz ve köpeğin artığı, Hanefî mezhebinde bunların yanı sıra eti yenmeyen yırtıcı hayvanların artığı olan sular necis kabul edilir. Temiz olmayan su ile ne hükmi ne de maddî temizlik yapılabilir; fakat özellikleri değişmemiş fakihlerin çoğunluğuna göre bununla tarla ve hayvan sulamak câizdir.

İçine düşen pislikten dolayı bu özellikleri değişmeyen çok miktardaki suyun kural olarak temiz ve temizleyici olmaktan çıkmadığı hususunda da ittifak vardır. Fakihlerin çoğunluğu Hz. Peygamber'in, "Su temizleyicidir, onu hiçbir şey kirletmez" hadisinde geçen su kelimesini (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 33) çok su olarak yorumlamaktadır. Bu sebeple özelliklerinde değişme olup olmadığına bakılmaksızın içine pislik düşen az miktardaki su pis sayılır. Bu görüş durgun suya bevletmemeyi (Buhârî, "Vuğû", 68), uykudan uyanan kişinin elini yıkamadan suya daldırmamasını (Buhârî, "Vuğû", 25) ve köpeğin içtiği kabın yıkanmasını (Buhârî, "Vuğû", 33) emreden hadislerle desteklenir. Mâlikîler'in çoğunluğuyla Şâfiî ve Hanbelîler'in bir kısmına göre özellikleri değişmedikçe az da olsa mutlak sular temiz ve temizleyicidir. Ancak Mâlikîler'e göre içine pislik düşüp özelliklerinden biri değişmeyen su durgun olup normal abdest ve gusûl suyu kabının alacağı kadar az olursa bununla hükmi temizlik yapmak mekruhtur. Bu görüş sa-

hipleri başka bazı delillerle birlikte kokusu, tadı ve rengi değişmedikçe suyun temizleyici olduğunu bildiren hadisi (İbn Mâce, "Ṭahâret", 76) esas alırlar.

Suyun az veya çok olması onun temiz ve temizleyici olma özelliğini korumasında önemli bir rol oynamakla birlikte fıkıh mezhepleri arasında bu ayırımın ölçüsü hakkında görüş farklılıkları vardır. Bu konuda suyun durgun veya akar olmasına göre farklı ölçüler belirleyen Hanefîler'e göre akarsularla büyük havuz niteliğindeki durgun sular çok su sayılır. Suyun akarsu kabul edilmesi için belirli bir ölçü bulunmayıp bu konuda örf'e bakılacağı ya da en az bir saman çöpünü alıp götürülen suyun akarsu kabul edileceği yönünde iki görüş vardır. Örf'e bakılarak mescid ve hamam şadırvanları akarsu kapsamında değerlendirilmiştir. Hanefîler'e göre az ve çok su ayırımında suyun derinlik ve hacminden çok yüzey genişliği önemli olup bunun takdiri suyu kullanacak kişiye bırakılmıştır. Ebû Hanîfe'ye dayandırılan bir rivayete göre bir taraftan çırpıldığında hareket öbür tarafa ulaşmıyorsa bu su çok sayılır. Bununla birlikte mezhepte tercih edilen ölçüye göre avuçlandığında elin dibe değmeyecek derinlikte olması kaydıyla eni ve boyu 10'ar arşından (arşını 68 cm. hesap edenlere göre yüzeyi 46,24 m<sup>2</sup>'den, 46,2 cm. kabul edenlere göre 21,34 m<sup>2</sup>'den) az değilse su çok hükmünü alır. Şâfiî ve Hanbelîler "kulleteyn hadisi" diye bilinen, "Su iki kulle (kulleteyn) olursa pislik taşmaz" veya "pis olmaz" yahut "hiçbir şey onu pisletmez" meâlindeki hadisi (İbn Mâce, "Ṭahâret", 75-76; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 33) esas alarak hacmi iki kulle (yaklaşık 206 litre) ve daha fazla miktardaki suyu çok su saymışlardır (bk. KULLE). Şâfiî ve Hanbelî mezheplerindeki güvenilir görüşe göre bu konuda suyun akar veya durgun olmasının etkisi olmayıp durgun suda suyun toplam miktarı, akarsularda ise her bir dalgası ayrı olarak değerlendirilerek bu miktarla ulaşım yapılmadığı dikkate alınır. Bununla birlikte İmam Şâfiî'nin eski görüşüne ve bazı Hanbelî fakihlerine göre özelliklerinde değişme olmadıkça içine pis madde düşen akarsu iki kulle miktarına ulaşmasa bile kirlenmiş sayılmaz. Mâlikîler'e göre, içine düşen pis madde sebebiyle özellikleri değişmeyen akarsu kirli sayılmadığı gibi onun maddî ve hükmi temizlikte kullanılabilmesi de mekruh değildir.

Fıkıh literatüründe içine pislik düşen suların temizlenmesinin usulü üzerinde önemle durulmuştur. Bu konuda esas olan, suyu onun tabiatını bozan, renk, tat ve ko-

ku özelliklerini değiştiren maddelerden ve sağlığa zararlı olan unsurlardan arındırarak normal hale getirmektir. Bunun akıtarak mı su ilâve ederek mi yoksa başka teknikler kullanılarak mı yapılacağı hususu fakihler arasında bazı görüş ayrılıklarına yol açmıştır. Bu bağlamda durgun sular içerisinde eskiden özel yeri olan kuyuların temizlenme usulü hakkında fıkıh eserlerinde ayrıntılı hükümler yer almaktadır (bk. KUYULAR). Fakihler suyun temizlenmesi konusunda genellikle kendi dönemlerinin kültür, tecrübe, teknik ve imkânlarına dayalı bilgi ve görüşleri esas almaktadır. Günümüzde deniz, göl, akarsu, kuyu, depo, çeşme ve artezyen sularının, sanayi bölgelerindeki yer altı ve yer üstü suları ile atık suların gerek insan sağlığı ve çevreye zararlı olacak derecede kirlenip kirlenmediğinin tesbitinde, gerekse bunların temizlenmesinde tarihi birikimin yanında teknolojik gelişmelerden, modern arıtma ve tahlil imkânlarından da yararlanmak gerekir.

5. Şüpheli sular. Hanefî fakihlerine göre eşek ve eşekten doğan katırın artığı olan az su temiz olmakla birlikte bu konuda farklı rivayetler bulunması sebebiyle bunların hükmi temizlikte kullanılabilirliği şüphelidir. Temiz su bulunmadığında bunlar abdestte ve gusûlde kullanılır, ayrıca teyemmüm yapılır.

b) Mukayyet Su. İçine temiz bir maddenin katılmasıyla akıcılığını kaybeden veya özel ismi bulunan tabii sulardır. Hanefî fakihlerine has bir tabir olan mukayyet su yerine diğer mezheplerde bu tür suları ifade etmek için genellikle mutlak olmayan su veya "bir isme yahut özelliğe izâfe edilmiş" anlamında muzaf su tabiri kullanılır. Gül suyu, meyve suyu, çiçek suları, üzüm suyu, turşu suyu vb. helâl meşrubat türleri veya içinde nohut ve mercimek gibi temiz şeylerin pişmesiyle doğal halini kaybeden yahut içine süt, karpuz suyu ya da sirke gibi bir madde karışmasıyla özelliklerinde önemli ölçüde değişiklik meydana gelen su böyledir. Mukayyet suyun hükmi temizlikte kullanılmayacağı hususunda fakihler görüş birliği içindedir. Hanefîler'den İmam Muhammed ve Züfer'in de dahil olduğu çoğunluk bunlarla maddî temizliğin de yapılamayacağı görüşündedir. Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşe ve Hanbelîler'in bir kısmına göre ise normal su bulunmadığı zaman temizleyici özelliği bulunan mukayyet su maddî pisliğin temizlenmesinde kullanılabilir.

**Mülkiyete Konu Olması Açısından Su.** Hz. Peygamber müslümanların ortak olduğu üç şeyden birinin su olduğunu belirtmiştir (İbn Mâce, "Rühûn", 16; Ebû Dâvûd, "Büyû", 60). Bazı fakihler bu hadisin zâhirî mânasına bakarak kaynağında veya ihraz edilmiş, sahipli ya da sahipsiz araziden çıkan bütün suların bazı istisnalarla birlikte herkes için ortak olduğunu ileri sürmüştür (İbn Hazm, IX, 54-55; Şevkânî, V, 344). Ayrıntılarda görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte fakihlerin büyük çoğunluğu, bu ifadeyi başka deliller ışığında yorumlayıp sahip olduğu özelliğe göre suyun hukukî rejiminin değişiklik arzettiği kanaatine varmıştır. Buna göre sular tek başına ya da kaynağı ve yatağı ile birlikte üzerindeki arazinin hukukî durumuna ve suyun ihrâz edilip edilmemesine göre mubah sular, kamu suları ve özel sular gibi kategorilere ayrılabilir. Sahipli veya sahipsiz arazide bulunmasına göre suların mülkiyet durumuyla ilgili görüşler şu şekilde özetlenebilir:

1. Yer altı suları, denizler ve büyük göllerin suları, Dicle, Fırat ve Nil gibi büyük ve genel akarsular, sahipsiz arazide kimsenin emeği olmaksızın meydana gelmiş su birikintisi, insan emeğiyle çıkartılıp kimsin çıkarttığı bilinmeyen veya sahibi tarafından terk edilen ya da kamu menfaatine vakfedilen kuyu ve kaynak suları fakihlerin ittifakıyla kimsenin mülkiyetinde olmayıp herkesin edinme ve yararlanma konusunda ortak olduğu mubah mallardır. Kollara ayrılarak özel mülkiyet konusu arazilere dağıldığı halde bu arazilerde tamamen yok olmayıp kalan kısmı mubah olan açık arazilere akan nehirler de böyledir. Başkasına zarar vermemek ve başkasının kullanım hakkını engellemek şartıyla herkes istediği şekilde bu sulardan yararlanma hakkına sahiptir. Bunlar belirli kurallar çerçevesinde insan emeğiyle özel mülkiyete geçirilebilir (bk. İHRÂZ; İS-TİLÂ). Bu sulardan bir kısmı aktığı ve işgal ettiği ark, kanal ve yataklarla birlikte kamu malları sınıfına girmektedir. İslâm hukukçuları, bu sulardan yararlanmayı bir taraftan hava ve güneşten yararlanmaya benzeterek bunların mubahlığına işaret ederken diğer taraftan cadde ve umumi yollardan yararlanmaya benzeterek kamu malı özelliğini vurgulamaktadır.

2. Özel mülk araziler üzerinde bulunan kaynak, kuyu ve dere gibi sularla büyük nehirlerden ark ve kanal açmak suretiyle arklara alınan sular kaynadığı yer veya içinden aktığı ark ve kanallar bakımından özel mülkiyet konusudur. Bu yerlerde bulunan

sular da bazı fakihlere göre yine özel mülk sayılmaktadır. Onlar kaynak ve yataklarının özel mülkiyette bulunmasını dikkate alarak bunları bir bakıma ihrâz edilmiş kabul etmektedir. İslâm hukukçularının çoğunluğu ise Hz. Peygamber'in suyun herkesin ortak malı olduğuna dair ifadesini suyun başkalarından esirgenmemesi yönündeki uyarılarını (Buhârî, "Müsâkât", 5; Müslim, "Müsâkât", 34-38) ve Zemzem Kuyusu'na ilişkin bazı rivayetleri (Buhârî, "Müsâkât", 10) esas alıp bu suların ilke olarak mubah olduğu ve sahiplerinin bunlar üzerinde sadece ihtisas ve öncelik hakları bulunduğunu kabul etmiştir. Fakat bu görüşte olanların çoğunluğu sahipli sulara başkalarının sadece kendisi ve hayvanları için içme suyu hakkı (hakk-ı şefe) bulunup bu sulardan ekinlerini sulama hakkı (hakk-ı şirb) olmadığını belirtmiştir. Ayrıca arazi sahipleri başkalarının kendi arazilerine girmesine engel olabilir. Dolayısıyla başkalarının şirb hakkı gibi aynı irtifak hakkının bulunmayışı, bu suların esas itibarıyla sahipli olup şefe hakkının da kamu menfaati gereğiyle özel mülkiyete getirilmesi bir sınırlama olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır (bk. İRTİFAK; Günay, s. 54).

3. Bir kişinin mülk edinmek üzere sahihsiz arazide kazdığı kuyu veya çıkardığı kaynakla bunların belli mesafedeki mücâvir alanının (bk. HARİM) mülkiyeti bu kişiye aittir. Fakat bu nitelikteki kuyu ve kaynaktaki suyun mülk mü mubah mı olduğu fakihler arasında tartışmalıdır.

4. Usulüne uygun biçimde ihrâz edilip kova, sarnıç, depo ve havuz gibi kaplara alınan sular mubah mal statüsünde olmayıp tamamen özel mülkiyet rejimine tâbidir. Bu sulara başkalarının yararlanma hakkı zaruret durumuyla sınırlandırılmıştır. Bu hususta fakihlerin büyük çoğunluğu görüş birliği içindedir. Ancak bu nitelikteki suyun çalınması halinde ortaklık şüphesi sebebiyle hırsızlık için öngörülen had cezası uygulanmaz.

**Suyun Satışı.** Deniz suyu, büyük akarsular ve diğer mubah sular usulüne uygun olarak ihrâz edilmedikçe müteakavim mal sayılmadığından satış, kira, rehin vb. işlemlere konu edilemez. Bunların kaynak ve yatakları kamu malı sayıldığı için bedelli veya bedelsiz özel kişilere devir ve temlik olunamaz. Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in suyun satışını mutlak şekilde veya bazı kayıtlarla yasakladığına dair rivayetler yer almaktadır (Müslim, "Müsâkât", 34-35; Ebû Dâvûd, "İcâre", 26; Tir-

mizî, "Büyü", 44). Hattâbî ve İbn Hazm gibi bazı âlimler bu rivayetleri suyun herkesin ortak malı olduğu, başkasından esirgenmesinin doğru olmadığı yönündeki rivayetlerle birlikte değerlendirerek satın alma amacına, bulunduğu arazinin niteliğine ve ihrâz edilip edilmediğine bakılmaksızın ihtiyaç fazlası suyun satılmasını haram sayar. Ancak İbn Hazm sadece tam veya hisseli olarak kuyunun ve kuyu suyunun satışını câiz görür. Ahmed b. Hanbel'in de suyun satışını hoş görmediği rivayet edilir. Nevevî gibi bazı âlimler suyun satış yasağını sahibinin ihtiyacından fazla olması, suya başka insanlar ve hayvanların içme suyu olarak ihtiyacının bulunması ve bu ihtiyacı karşılayacak başka su kaynağının bulunmaması gibi kayıtlara bağlar. Hanefîler bu yasağı kaplara doldurularak ihrâz edilenler dışında bütün sular için geçerli saymıştır. Âlimlerin çoğunluğu Hz. Peygamber'in dağdan elde edilen mubah odunun satılmasına onay vermesi (Buhârî, "Müsâkât", 13) ve Hz. Osman'ın Rûme Kuyusu'nu satın alıp vakfetmesi (Buhârî, "Müsâkât", 1) gibi delillere dayanarak ihrâz edilip kaplara alınan sularla özel mülkte yer alan kuyu, kaynak ve kanal sularının satılmasını ilke olarak câiz görmüştür. Satış konusunda yaklaşım farklılıkları bulunmakla birlikte İslâm bilginleri, özel mülk haline gelse bile suyu bedel almadan bağışlamanın müstehap olduğunda görüş birliği içindedir.

**Suyun Paylaşımı.** Deniz, göl, büyük akarsu ve özel mülke konu arazi üzerinde bulunmayan diğer sulardan kamu mallarından yararlanma ilkeleri çerçevesinde genel veya özel şekilde yararlanılabilir (a.g.e., s. 190-204). Birden çok kişinin arazisinden akıp giden küçük nehir ve kanalların suları, önüne set çekilerek tutulmaya gerek olmadan bütün arazilere yetecek kadar bol ise bundan da her arazi sahibi ihtiyacı kadar alabilir. Suyu ancak bir süre tutulduktan sonra yükselen ve sulamaya elverişli hale gelen küçük nehir ve kanallardan yararlanmak ise öndeki arazinin ilk önce yararlanması esasına göre sıra ile gerçekleşir. Kişilerin suyu kendi arazilerinde ne kadar tutabileceği hususu doktrinde tartışmalıdır. Sudan yararlanma konusunda suya ilk önce ulaşma kriterinin esas alınmasını öneren fakihler de vardır. Birden fazla kişi arasında müşterek olan özel sular sahiplerinin rızasıyla isteklerine uygun biçimde paylaşılabilir veya mahkeme kararıyla paylaşılabilir. Bu paylaşım, suyun ortaklar arasında miktar olarak pay edilmesi veya nöbetleşe kullanımının belirlen-

mesi şeklinde olabilir (ayrıca bk. KISMET; MÜHÂYEE).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rîfe), s. 93-102; Ebû Ubeyd Kâsim b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. M. Halîl Herrâs), Beyrut 1408/1988, s. 369-380; Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc* (Zebîdî), s. 246-248; Mâverîdî, *el-Ahkkâmü's-sultânîyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), s. 226-232; İbn Hazm, *el-Muḥallâ* (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1405/1984, I, 105-157; VIII, 243; IX, 54-55; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkkâmü's-sultânîyye* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1403/1983, s. 222-231; Serahsî, *el-Meb-sûṭ*, I, 45-59; XXIII, 161-204; Kâsânî, *Bedâ'î'*, I, 15-17, 71-72, 83-84, 86-87; VI, 188-192, 194-195; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, I, 18-25; Muvaḥḫudîn İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, Riyad 1401/1981, I, 6-66; V, 583-591; IV, 71, 298; V, 157-158, 583-595; Nevevî, *Şerḫu Müslim*, X, 228-229; a.m.f., *Rauzatü't-tâlibîn* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecvîd – Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, I, 115-151; IV, 348-377; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fıkhîyye*, Beyrut 1977, s. 25-26, 222; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâî, *Naş-bü'r-râye*, Beyrut 1407/1987, I, 94-148; IV, 291-294; İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî* (nşr. Abdülazîz b. Abdullâh b. Bâz), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), V, 29-46; Bedreddin el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, Kahire, ts. (İdâretü't-tibâatü'l-müniriyye), XII, 193-195; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut, ts. (Dârü ihyâit-türâsî'l-Arabî), I, 60-106; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rîfetü'r-râciḫ mine'l-hilâf* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1406/1986, I, 21-78; VI, 364-368, 384-387; İbn Nuceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, I, 69-145; VIII, 240-246; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-kübra'l-fıkhîyye*, Kahire 1308, II, 167-168, 194; Şirbînî, *Muḡ-nî'l-muḥtâc*, I, 16-27; II, 373-376; Ali el-Kârî, *Fethu bâbî'l-inâye* (nşr. M. Nizâr Temîm – Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1418/1997, I, 81-108; II, 559-564; Buhûtî, *Keşşafü'l-künâ'*, I, 24; IV, 188-193, 198-200; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 16-25; Haskefî, *ed-Dürü'l-muḥtâr* (İbn Âbidîn, *Reddül-muḥtâr* [Kahire] içinde), I, 179-229; VI, 438-448; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerḫi'l-kebir*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 34-48; Şevkânî, *Neylül-evṭâr*, I, 24-57; V, 341-346; İbn Âbidîn, *Reddül-muḥtâr* (Kahire), I, 179-229; VI, 438-448; Azîmâbâdî, *'Avnül-ma'bud*, Beyrut 1415, I, 103-131; Necîb el-Mutîl, *Tekmiletü'l-Mecmû'* (Nevevî, *el-Mecmû'* içinde), Cidd 1980, XVI, 155-166; Vehbe ez-Zühayfî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dimaşk 1405/1985, I, 113-140, 177-191; IV, 450-454; Abdülvehhâb Abdüsselâm Tavîle, *Fıkhü't-tahâre*, Kahire 1406/1986, s. 14-56; Hüseyin Derin, *Kur'an-ı Kerim ve Su Gerçeği* (yüksek lisans tezi, 1990), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Subhî es-Sâlih, *el-İslâm ve'l-müstakbelü'l-haç-dâre*, Beyrut 1990, s. 244-254; H. Mehmet Günay, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Kamu Malları*, İstanbul 2001, s. 54, 190-204; Metin Ceylan, *İslâm Hukukunda Suların Statüsü* (doktora tezi, 2003), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nihat Temel, *Kur'an-ı Kerim'de ve Sosyo-Kültürel Hayatımızda Su*, İstanbul 2006; J. C. Wilkinson, "Muslim Land and Water Law", *Journal of Islamic Studies*, I, Oxford 1991, s. 54-72; "Hükümü istî-mâli'l-miyâhi'n-necise", *Mecelletü'l-Buḫûsi'l-İslâmîyye*, sy. 35, Riyad 1992, s. 35-60; Ömer Cevde, "Müceze 'ani'l-miyâh fi'l-fıkhü'l-İslâmî", *Âfâ-*

ku's-şekâfe ve't-türâs, sy. 19, Dübey 1418/1998, s. 6-11; Ali Erbaş, "Muhtelif Dinlerde Su Motifi", *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 20, Ankara 2004, s. 241-258; "Tahâret", *Mv.F*, XXIX, 91-117; "Mi-yâh", a.e., XXXIX, 352-377; "Nehr", a.e., XLI, 385-404; M. Rewâs Kal'acı, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-müyyessere*, Beyrut 1421/2000, II, 1703-1710; Mehmet Şener, "Su", *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1814-1819.



HACI MEHMET GÜNAY

**Osmanlılar'da.** İslâm hukukunun kurallarını Hanefî mezhebine göre uygulayan Osmanlılar'da ot ve ateş gibi suyun da mubah sayılıp halkın kullanımına açık olması temel görüşü hâkimdir. Denizler, geniş göller, büyük nehirler ve yer altı suları mutlak surette bu kategoriye girer; başkasının zararına yol açmadıkça bunları kullanım konusunda herkes serbesttir. Böyle bir durumda fertler bütün işçiliği ve harcamayı karşılamakla yükümlüdür. Ancak büyük nehirlerde suyla ilgili geniş çaplı çalışmalarından genelde devlet sorumludur. Eğer devlet hazinesi kamu yararı için hayati önemi haiz olduğu düşünülen bu işleri karşılayamazsa mahallî halkı organize ederek, hatta gerekirse zor kullanarak bunları yaptıracak bir görevli (nâzir) tayin edebilir (Mevkûfatî Mehmed, II, 220).

Osmanlılar'da düzeni sağlanmış ve koruma altına alınmış belirli sular üzerinde mülkiyet hakkı kabul edilmiştir. Özel mülkiyete konu olan sular (memlûk) nehr-i âm (kullanıldıktan sonra kalanı herkesin istifadesine sunulan) ve nehr-i hâs (sadece mülkiyeti elinde bulunduranların kullanımına ait) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Ön alım hakkı (şüf'a) ikinci durumda söz konusu olabilir. Su kanalları (hark, cetvel) veya su kuyuları açarak, bir kaynak bularak yahut bataklık kurularak ekili olmayan sahipsiz araziye tarıma elverişli hale getirme (bk. İHYÂ) müslüman veya zimmi olsun fertlere yasal olarak tanınmış bir haktır. Hanefî mezhebine göre böyle bir mülkiyet, islah işlemleri üç yıl içerisinde bitirilmek kaydıyla sadece imam veya sultanın izniyle kurulabilir. Osmanlı Devleti'nde kullanılmayan bir araziye izinsiz de olsa tarıma elverişli hale getirenlere tasarruf hakları tanınıyordu. Toprağı işleme projeleri, sultan tarafından baştan tanınan izni gösteren ve temliknâme denilen özel bir belgeyle verilirdi. Bu belge, sınırlarını çizdiği alan içerisindeki ziraata açılan topraklarla akarsular ve kaynaklar üzerindeki mülkiyet haklarını tanıdır.

Hark ve kanallardaki su özel mülkiyete tâbidir ve mülkiyeti elinde bulunduranın

izni olmaksızın kullanılamaz. Eğer bu sular birçok paydaşın ortak mülkiyeti altında ise bu durumda paydaşlardan hiçbiri diğerlerinin izni olmadan yeni su kanalı açamaz, değirmen inşa edemez, su kullanım sırasını veya yönünü değiştiremez. İzin verilse bile bu herhangi bir zamanda geri alınabilir. Su paydaşların kendi arazi hisselerinin büyüklüğüne göre taksim edilirdi. Nehrin yukarı kısımlarında oturanların set veya su bendi yaparak daha alt kısımlardaki paydaşlarının suyunu azaltmalarına izin verilmezdi. Eğer bent yapma zorunluluğu varsa bu durumda su hakları nehrin alt taraflarından başlamak üzere yukarı kısımlara doğru dağıtılırdı. Bir akar suyun mâliki o su bir başkasının toprağından geçse bile belirli haklarını korurdu. Toprak sahibi bu durumda akan suyu engelleyemezdi ve su sahibine su yolu üzerinde gerekli onarım işini vermek durumundaydı. Tanınan süre içerisinde suyu kullanma hakkı (hakk-ı şîrb) miras veya vasiyet konusu olabilir, ancak satılamaz, devredilemez, kiralanamaz veya hayır olarak bağışlanamaz. Bununla birlikte Osmanlı uygulamasında ister gerçek kişi ister vakıf olsun su mâliklerinin sulama amacıyla suyu sattığına dair örnekler rastlanmaktadır. Devletin üzerinde durduğu konu ise suyun ücreti konusundaki spekülasyonları ve yüksek ücretler ödeyenlerin lehine hakk-ı şîrb sahiplerinin mahrum edilmesini engellemektir (Barkan, *Kanunlar*, s. 70).

İslâm hukukundaki su kullanımına ait düzenleme yanında Osmanlılar fethettikleri topraklarda karşılaşmış oldukları uygulama ve düzenlemeleri de sürdürmüş ve yeni yasalar yapmıştır. Şehirler için su temin edilmesi, özellikle suyun az olduğu bölgelerde dağıtımının yapılması, pirinç yetiştirilmesi devletin büyük ölçekli arazilerde su kullanımıyla ilgili ana teşebbüsleri olmuştur. Su kullanımı ve su işleriyle ilgili olarak genel Osmanlı politikası, büyük oranda tarımsal arazilerin işletimini küçük üniteler halinde çiftçilik yapan reâyâyaya bırakan Osmanlı toprak sistemiyle belirlenmiştir. Devlet şehirlerin su ihtiyacını karşılama ve pirinç yetiştirme dışında büyük çaplı su veya arazi islah projelerinde yahut tarım üretiminde doğrudan yer almıştır. Bu tür projeler, daha ziyade hânedan mensuplarının ya da üst düzey yöneticilerinin vakfettikleri bağışlar sayesinde yürütülmüştür. Aslında su projeleri veya su kullanımıyla ilgili olarak devlet tarafından oluşturulmuş bir kurum yoktu. Su kemerlerinin inşası ve su yollarının bakım ve muhafazası başmimarın gözetiminde

yapılıyordu. Ona doğrudan bağlı bir nâzir ve nâzırın idaresi altında su yolcu denilen, İstanbul'un su sistemi kanallarının muhafazasından sorumlu, su kemerlerinin bakımını ve korumasını yapan teknik elemanlar bulunmaktaydı (bk. SUYOLCU).

Osmanlılar'da, ziraat amaçlı olmak üzere geniş çaplı sulama faaliyet alanını meydana getiren çeltik / pirinç tarımı vasıtasıyla sulama projesinin nasıl düzenlendiği hakkında önemli bilgiler elde edilebilir. Pirinç üretiminde çeltik tarlasının bol suya ihtiyaç göstermesi sebebiyle düzenli su akışının sağlanması büyük önem taşıyordu. Dolayısıyla esas mülkiyet veya belirleme işi araziye sahip olmada değil suyun kullanımına dayanıyordu. Hark ve nehir gibi sulama kanalının kullanımı veya tahsisi şahıslara mülk yahut timar şeklinde devlet tarafından verilmiştir. Bir harkın mülkiyeti araziye kimin sahipleneceğini belirlemiştir (a.g.e., s. 12). Dağıtılan su miktarı belli olduğundan devlet ne kadar pirinç tohumu ekileceğini sıkı biçimde düzenlemiş, bunun her hark için ne kadar olduğu resmî kayıtlara geçmiştir. Nâdir de olsa bol miktardaki pirinç tüketiminden dolayı Osmanlı Devleti başından beri pirinç üretiminin yayılmasını teşvik etmiş, bu amaçla ya su yollarını doğrudan kontrolüne almış ya da sulak yerlerdeki boş arazilerin (mevât) mülkiyetini vermiştir. Resmî kaynaklar XV. yüzyılda Meriç, Mesta (Karasu) ve Vardar ovalarında bol pirinç üretiminin yapıldığını gösterir. Balkanlar'ın değişik bölgelerindeki pirinç üretiminden elde edilen devlet gelirlerinin artması bu dönemdeki mukâtaa kayıtlarından çıkarılabilir (Gökbilgin, s. 125-153). Buna göre Meriç vadisi ve güzergâhındaki Filibe, Tavuslu, Yanbolu, Akçakızanlık, Burgaz, Çorlu ve Ergene gibi kesimlerde 866'da (1462) 1.679.920 akçe olan mukâtaa, 885'te (1480) iki kata yakın bir artışla 2.650.000 akçeye yükselmiştir. Serez, Drama, Vardar kesiminde ise bu rakamlar 8 milyon akçeden 9 milyona ulaşmıştır. Anadolu'ya ait bir örnekte ise 1045 (1636) tarihli kayıtlara göre başlıca çeltik alanları Çukurova'da (Sis, Kozan), Kelkit vadisinde (Niksar), Kızılırmak deltasında (Boyabat), Devres çayı vadisi (Tosya), Gediz, Menderes ve Bakırçay vadilerinde idi.

880 (1475) tarihli bir İtalyan kaynağında pirinç üretiminden elde edilen gelirin 15.000 duka altını olduğu belirtilmiştir. İdris-i Bitlisî, Meriç vadisindeki pirinç üretiminden sultanın payına düşen miktarın II. Bayezid zamanında 80.000 duka altını olduğunu ifade eder. Yukarıda zikredilen

yerlerden başka Sakarya nehri vadisiyle Hudâvendigâr (Bursa), Kütahya, Ankara, Bolu, Sultanönü gibi önemli pirinç üretim yerleri bulunmaktaydı. 835 (1431-32) tarihli ilk Arnavutluk tahrir defterlerinden, pirinç üretimi için düzenlenen bazı su kanallarının sancak beyine ve subaşına timar olarak verildiği anlaşılmaktadır.

Pirinç ekim alanlarının genişletilmesi sulama yollarının inşasıyla irtibatlıydı ve bunun için iki yöntem kullanılıyordu: Devlet yatırımı ve özel teşebbüs. Devlete ait pirinç alanları oluşturmak için hükümet, bir reâyâ grubunu "hassa çeltikçi" statüsünde devletin pirinç alanlarında mîrî işçi olarak istihdam ediyordu. Bu kişiler kürekçi ve ortakçı adı altında tahrir kayıtlarında da liste halinde verilmiştir. Çeltikçi diye kaydedilen kişilerin kendileri veya çocukları statülerini asla değiştiremezlerdi. Bunlar ayrıca belirli vergilerden, özellikle avâız-ı dîvâniyyeden muaf tutulmakta, diğer bir ifadeyle devletin kontrolü altında bulunan bir işçi gücünü oluşturmaktaydı. Sadece Batı Anadolu kesiminde nüfusun 1/7'si vergiden muaf olan bu kategoriye dahildi. Çeltikçilik meşakkatli bir işti; pirinç sulama ve ekme zahmetine katlanmanın dışında çeltikçi üretimin yarısını devlet hazinesine vermek zorundaydı. Devlet tarafından belirlenen tohum hasat zamanında tekrar geri alınmaktaydı. Devletin su kanallarının tasarrufunu elinde bulundurması işçileri kullanma hakkını muhafaza şeklinde değerlendirilmekteydi. İlk dönemlerdeki kayıtlara bakıldığında pirinç ekiminde çalıştırılan kimse-lerin devlet kölesi (hassa ortakçı) statüsünde oldukları görülmektedir. Öte yandan doğu eyaletlerinde her yılın belirli günlerinde pirinç tarlalarında ve kanal tamiratında halktan bir bölümünün zorla çalıştırıldığı tesbit edilmektedir (genelde üç veya dört gün; Barkan, *Kanunlar*, s. 113, 147). Osmanlı öncesi dönemlerden kalma bu uygulama reâyâ (çiftçiler) arasında çok yaygın bir hoşnutsuzluğa yol açmıştır. Trabzon vilâyetinde ve değişik bölgelerde bu ücretsiz çalıştırmaya (salgun) karşı hırstıyan halkın şikâyeti üzerine Osmanlılar kayıtlı çeltikçi ve kürekçi sistemini uygulamaya başladılar. Çukurova, Ege ve Antalya bölgelerindeki düz araziler gibi kenar bölgelerdeki pirinç tarlalarında ortaya çıkan işçi gücü ihtiyacı göçebe toplulukların civar bölgelere yerleştirilmesiyle karşılanmaya çalışıldı. Su taşkını olan yerlerdeki pirinç tarlalarında ise herhangi bir duruma karşı bazı göçebeler çok gelir getiren kaynağı kendi ellerinde tutmak kaydıyla

istihdam edildi. Sulama kanalları açarak su taşkını olan bölgeleri pirinç tarlasına dönüştürmekle ilgili devletin bu ilgisi, Osmanlı Devleti'nin kırsal kesimindeki nüfusunun farklı olan bu grupların statülerini yükseltti. Yine kullanılabilir harklar ve yollar timar şeklinde verilince siphahiler pirinç üretiminden öşür almaya hak kazandılar. Ancak bunun yanında tohum verdiklerinde, sulama vb. masrafları karşıladıklarında devlet sisteminde olduğu gibi pirinç üretiminin yarısını almaktaydılar. Bu yaygın uygulama gittikçe çiftçilerin işçileri tarafından kötüye kullanıldı ve zaten sınırlı miktardaki suyun daha da azalması gibi sorunlar ortaya çıkmaya başladı.

Pirinç üretimiyle bağlantılı olan sulama çalışmaları geniş biçimde idarî sınıfa ait görevlilerce ya da vakıf kurucuları tarafından ıslah edilen irili ufaklı mevât arazilerde uygulanmaktaydı. Devlet, mutlak tasarruf hakları sağlayarak daha ziyade su kaynaklarını bulma ve işler hale getirme çalışmalarını bir bakıma teşvik etti. Bu durumlarda kanallar kişisel mülkiyete dönüştürülüyordu. Ancak bütün bu projeler, sadece şeriata uygunluğu açısından değil halkı ve su kaynaklarını işçilerinin suistimaline karşı koruma düşüncesi gibi birtakım pratik gerekçelerden dolayı padişah tarafından tasdik edilmeliydi. Bu açıdan bakıldığında Sakarya nehri düzlüğündeki sel taşkınlarına uğramış olan bölgelerdeki idareciler tarafından yürütülen geniş çaplı ıslah projeleri büyük önem arzeder. Müteşebbisler Sakarya nehri üzerinde bir su bendi yapılması, ayrıca 17.000 zirâ (11,65 km.) uzunluğunda kanal açılması için hükümete teklif götürerek onay istediler. Hasatın yarısına karşılık timar sahiplerine ödenecek öşürden muaf olacak bir şekilde işçilerin civardaki serbest çiftçilerden sağlanması bekleniyordu. Müteşebbisler bu sulak arazilerden geçecek olan kervan yollarının tamirat harcamalarını, ayrıca bir kervansaray ve beş çeşmenin yapımını da üstleniyorlardı. Osmanlı hükümeti, bu projeyi ıslah edilmiş alanda halkın çalışma serbestliğini göz önünde bulundurarak onayladı.

Osmanlı Devleti'nde padişahın izniyle ıslah edilmiş, sulamaya açılmış olan, çalışma şeklinin timar sahipleriyle mahallî halkın rızasına bağlı bulunduğu sayısız örnek vardır. Böyle büyük çaplı mahsul üretim potansiyeline sahip projeler vakıflar yoluyla teklif edilmiş ve gerçekleştirilmiştir. Bu yöntem Osmanlı Devleti'nde arazi ıslahının ve sulamanın en yaygın şekliydi. Pirinç üretimi hariç devlet nâdir olarak böyle doğ-

rudan sulama işlerinin organizasyonunda rol almıştır. Sulama projeleri, çok yoğun bir şekilde XVIII. yüzyıldaki mahallî âyanın yükseliş dönemlerinde gerçekleştirildi. Devlet daha ziyade Avrupa'dan gelen yeni fikirlerin etkisiyle Tanzimat döneminde sistemli biçimde toprak kazanımı ve tarımın geliştirilmesiyle ilgilendi. 1838'de Ziraat ve Sanayi Meclisi oluşturuldu. 1843'te devlet, yaptırmış olduğu bir teftişle taşkınlardan dolayı ekim alanı dışında kalan toprakların miktarını belirlemeye çalıştı. Amerikan iç savaşından dolayı Avrupa'nın artan pamuk talebi karşısında Osmanlı Devleti Çukurova, Ege kıyıları ve Makedonya gibi bölgelerdeki sulak arazilerde pamuk ekimini başlattı. Bu gelişme aynı bölgelerdeki pirinç üretiminin azalmasına yol açtı. 1913'te kullanıma açık olan Konya ovasındaki yaygın sulamanın dışında Cumhuriyet'e kadar devlet tarafından önemli bir drenaj ya da sulama projesi gerçekleştirilmedi. 1945'in sonlarında sulak arazi bölgesi 20.000 hektarla sınırlıydı.

Osmanlılar'da su dağıtımıyla ilgili çeşitli düzenlemeler de yapılmıştır. Yılın dokuzon ayında tarım için su tedarikinin düzenli biçimde karşılandığı Anadolu ve Rumeli'de su dağıtımı İran ve Bereketli Hilâl'de olduğu gibi ortak değildir. Orta ve Doğu Anadolu platolarının kurak mevsimlerinde ve temmuzdan itibaren başlayan yaz aylarında mevcut su kaynaklarının şahıslar arasında dağıtımı için belirli düzenlemeler yürürlüğe konmuştur. Tarihi Osmanlı öncesine dayanan bu düzenlemeler meyvelik ve bahçelerin bulunduğu pek çok büyük kasabadaki komşuluk ilişkilerinde ortak olan bir uygulamaydı. Modern coğrafyacıların gözlemlerine göre geleneksel yöntemlerin uygulandığı Anadolu'nun belirli yerlerinde su dağıtımının düzenlenmesi bölgeye ve mevsime bağlı olarak su azalmasına, sulama alanlarının genişlemesine ve nüfusun bir araya gelmesine göre tesbit edilmişti (X. de Planhol, *De la plaine pamphylienne*, s. 146, 323-328). Kasabalar arasındaki kaynak sularının paylaşımında ise genelde resmî bir düzenleme yoktu. Sürekli şekilde cereyan eden tartışmalar bu sebeple hükümeti bir hakem gibi müdahaleye ve kuralları işletmeye zorlamıştı. Bu da hükümet tarafından yürürlüğe konmuş düzenlemelerin eksikliğini gösterir.

Genel bir politika olarak Osmanlılar su kullanımını konusunda kurallar dayatmaktan kaçındı ve su üzerindeki eski vergileri ve ödenmesi gerekenleri kaldırdı (Barkan, *Kanunlar*, s. 113). Bazı bölgelerde ise su

dağıtım, bahçe ve tarlaları sulama ve şehirlerin su ihtiyacının karşılanması için eski düzenlemeler aynen korundu. Kırsal kesimde Osmanlılar'ın en gelişmiş su dağıtım sisteminin bulunduğu Karaman bölgesinde bir su dağıtım görevlisi (mîrâb) bu düzenlemeler için yapılan başvuruları kontrol etmek üzere seçilmişti. Su kullanımındaki hakları, şûf'ayı veya önceden kazanılmış hakları gözeterek hukukî kurallarına göre su dağıtımını yapmak mîrâbın sorumluluğunda olan bir işti. Herkesin hakkını tamamıyla verebilmek için mîrâb halkın da onayı ile paylaşımın dağıtımını gözetleyecek birkaç mütevellî tayin edebiliyordu. Bu kişiye ayrıca şâkirt denilen ve su dağıtım projesinin işleyişini yerine getiren kişiler yardımcı oluyordu. Düzenlemeler özellikle yaz aylarında su kullanıcıları arasında şiddetli rekabete yol açan, mîrâba rüşvet vererek sırası gelmeden suyu kullanma gibi bazı uygunsuzlukları önlemeyi amaçlıyordu. Suyu kullanan herkes mîrâba düzenli biçimde ücretini öderdi. 907'de (1501) Konya ile alâkalı olan ödemelerle birlikte mîrâbiyyeden gelen gelirler 90.000 akçe (BA, TD, nr. 40), 1046'da ise (1636) 150.000 akçe olarak hesaplanmıştır. Asıl itibarıyla İranlılar'a ait bir kurum olan mîrâblık Anadolu'nun diğer bölgelerinde su ağası adı altında biliniyordu (Evliya Çelebi, II, 397; III, 29). Suyun kullanışlı hale getirilmesi amacıyla uygulanan tekniklere gelince, Anadolu çiftçileri genelde nehirlerden suyu harklar veya kanallar aracılığı ile taşıma metodunu kullanırdı. Bunun yanında küçük bentler, hayvan gücüyle çekilen çark ve dolaplar da zikredilebilir.

Osmanlılar için şehirlerin su ihtiyacını karşılamak ikinci önemli ilgi alanı olmuştur. 857 (1453) yılından önce Osmanlılar'da şehirlerde su dağıtım konusu hakkındaki bilgiler yetersizdir. İstanbul'un fethinden sonra şehir için oldukça ileri seviyede içme suyu şebekesi geliştirildi ve bu sistem Kudüs ve Mekke gibi imparatorluğun değişik şehirlerinde uygulandı. İstanbul'da sarnıçlarda ya da bentlerde biriken suyun dağıtım sistemi ayrıntılı bir mahiyet arz ediyordu. Bu sistemle Halkalı deresi ve Belgrad ormanları gibi şehrin dışındaki kesimlerden yer altındaki künklerle veya yüksek noktalara su kemerleriyle su getiriliyordu. Su kuleleri ya da su terazileri suyu yüksek yerlerde depolamak için inşa edilmişti; su tankları, maslaklar veya maksemeler ise suyu farklı yönlere dağıtma vazifesi görüyordu. Bu sistemi inşa etmek ve işletmek için hassa mimarbaşı denilen başmimarın ve su yolcuları görevlisinin gözetimin-

de iyi bir organizasyon gerçekleştirilmişti. Su işlerinin inşaat ve bakım masrafları sultanların veya önde gelen kişilerin vakıfları tarafından karşılanmış ve düzenlenmiştir. Ana su yolları ve su kemerleri, şehrin büyümesi ve gelişmesi için çekirdek vazifesi gören büyük camilere ve etraflarındaki yapılara suyu ulaştıracak biçimde yapılmıştır. Bu su sisteminin temeli iki hükümdarın, Fâtihten Sultan Mehmed ile Kanûnî Sultan Süleyman'ın çabaları sayesinde atılmıştır. 1456 kışında Fâtihten su kemerleri vasıtasıyla şehrin su miktarının çoğaltılması yönünde emirler vermiştir (Kritovoulos, s. 105).

Bizans İmparatorluğu'nun son yüzyılında harap hale gelen su yolları Fâtihten Sultan Mehmed tarafından ilk Osmanlı su sistemini yansıtabilecek şekilde tamir edilerek kullanılmaya başlandı. Bu çalışmalar şehre yakın olan Halkalı deresi civarında yoğunlaştı. Şehrin nüfusunun süratle artması sebebiyle ilk defa II. Bayezid ve daha sonra Kanûnî Sultan Süleyman zamanında uzak mesafelerden su kaynağı arayışına girildi. İstanbul'daki ikinci büyük su projesi Kanûnî zamanında gerçekleştirildi. 1204 yılına kadar Bizans'ın su ihtiyacını karşılamak için kullanılan Kâğıthane vadisinin suları toplandı. Bu hat üzerindeki ana su kemerleri Mimar Sinan tarafından ilk defa 961'de (1554) ve daha sonra şiddetli yağmurların tahribatı yüzünden 971'de (1564) yapıldı. Osmanlılar, Bizans'tan kalma su yollarını ve kemerlerini de kullandılar. Başşehir yaptıkları İstanbul'un su ihtiyacını karşılamak için Roman-Bizans sisteminden bazı hidrolojik teknikler aldılar; bunları kendi geleneksel bilgileriyle bir araya getirerek oldukça kompleks bir sistem düzeneği geliştirdiler. Kanûnî'nin birkaç kaynağa bağlı yaygın su hattı şebekesi şehre ve yeni inşa ettirdiği camiye bol su sağladı. Safer 976'da (Ağustos 1568) Mimar Sinan'ın beyanına göre Kâğıthane ve Kırkçeşme kanallarından karşılanan su on sekiz lüleydi (bir lüle yirmi dört saat içerisinde belirlenen boyutlardaki künkten geçen su miktarına ya da yaklaşık 60 m<sup>3</sup>'e tekabül eder). Düşük su seviyesi söz konusu olduğunda altmış dördü yeni inşa edilmiş olan doksan beş çeşme devrediydi. Bu doksan beş çeşme su ihtiyacının otuz sekiz lülesini karşılamaktaydı. Ayrıca İstanbul'da beş lüle kullanan on beş maslak ve bir kamış (lülenin dörtte biri), beş lüle kullanan on sekiz kuyu ve bir masura (lülenin sekizde biri) vardı. Geri kalan su sultanın ve yüksek rütbeli kişilerin saraylarına ve bahçelerine, bunun yanında halka açık hamam-

lara gitmekteydi. Bu ana sistem, yeni inşa edilen camilerle bağlantılı olarak daha sonra gelen hükümdarlarca genişletildi. Kâğıthane ve Halkalı'da mevcut iki alanın yanında yeni su depoları ve hatları inşa edildi (bk. HALKALI SULARI; KIRKÇEŞME SULARI; TAKSİM SULARI; ÜSKÜDAR SULARI).

Devletin inisiyatifıyla şehre getirilen sular doğrudan devlete veya devlet kontrolündeki vakıflara aitti. Bunların tamir harcamaları vakıflar tarafından karşılanmakta ve ilgili vakıflarca idare edilmekteydi. Selâtin camileri, saraylar ve halka açık çeşmelerin kullanımına ayrılan suyun düzenli akışını sağlamak ve azalmasını önlemek için mîrî vakıflar bu suların başka amaçlara yönlendirilmesine izin vermiyordu. Suların doğru yerlerde kullanılıp kullanılmadığını tesbit ederek bunun için evleri dahi kontrol etme yetkisi su yolcularına aitti. Bu bakımdan yeni bir hayır müessesesi, cami, hamam ya da çeşme inşa edildiğinde öncelikle şehrin dışında bir su kaynağının bulunması gerekiyordu. Bulunan su şehre "katma" denilen ve onu mîrî vakfın ana su şebekesine bağlayan bir kanal vasıtasıyla getiriliyordu. Katma su ana su kanallarından sadece belirlenen özel noktalarından alınabilirdi. Yapılan başvurular üzerine yayımlanan bir fermanla katma suyun kullanımı ve söz konusu suyla ilgili haklar için özel bir izin çıkarıldı. Hukukî kurallar böyle bir sürecin izlenmesini gerekli kılıyordu. Şehrin su şebekesine katkıda bulunmak için yer altındaki sulara ulaşmak amacıyla pek çok su kuyusu da açılmıştı. Fakat bunlar daha ziyade bulan kişilerin özel mülkiyetine giriyordu. Mîrî vakıf suları üzerinde özel kullanım amacıyla kişilerce suyun yönünün değiştirildiğine dair pek çok örnek bulunmaktadır. Bu sebeple hükümet, su hatlarının geçtiği yerlere bitişik olan alanlara yeni yapılar inşasını yasakladığı gibi civar köylerin halkını da su hatlarının bakımı ve korunmasıyla görevlendirmişti. Şehir halkının su ihtiyacını karşılamak için kuyulardan alınan su sakalar tarafından kırbalarla dağıtılırdı. Sakalar birbiriyle rekabet halinde bulunan arka sakaları ve at sakaları isimli iki grup halinde teşkilâtlanmıştı.

Osmanlılar'da özellikle İstanbul merkezli olarak su tesbiti, dağıtım ve bakımı amaçlı birçok harita, kroki ve defter bugüne ulaşmıştır. Bunların önemli bir kısmına dair Kâzım Çeçen muhtelif neşriyat yaptığı gibi (*İstanbul'un Osmanlı Dönemi Su Yolları*, haz. Celal Kolay, İstanbul 1999)

İstanbul Havâss-ı Refîa (Eyüp) Mahkemesi sicil defterleri arasında yer alan ve vakıf, mülk suların alım satımı, miras olarak intikali, tahsisi, kullanım durumu gibi kayıtları ihtiva eden “mâ-i lezîz” defterlerinin bir bölümü de seri halde yayımlanmıştır (İstanbul Şerhiye Sicilleri: Mâ-i Leziz Defterleri, I-XX, İstanbul 1998-2001).

#### BİBLİYOGRAFYA :

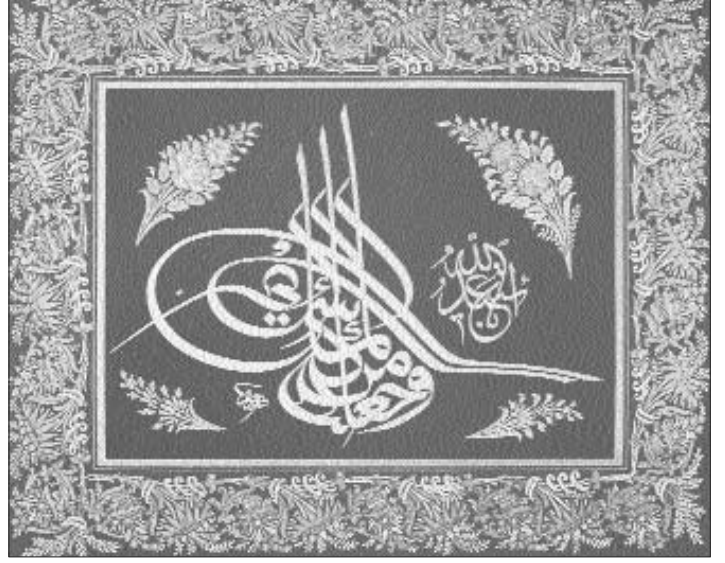
Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Deft-i Sancak-i Arvanid (nşr. Halil İnalçık), Ankara 1954, vr. 3<sup>a</sup>, 8<sup>b</sup>; Kânunnâme-i Sultânî ber Müceb-i ‘Örfi ‘Osmânî (nşr. R. Anhegger – Halil İnalçık), Ankara 1956, s. 81-82; Kritovulos, *History of Mehmed the Conqueror* (trc. Charles T. Riggs), Princeton 1954, s. 105; Tursun Beg, *Târîh-i Ebû'l-Feth: The History of Mehmed the Conqueror* (nşr. Halil İnalçık – R. Murphey), Minneapolis-Chicago 1978, s. 55-56; Mevkûfatı Mehmed, *el-Mevkûfât: Şerh ve Tercüme-i Mülteka'l-ebhur*, İstanbul 1308, II, 220; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 397; III, 29; *Kânunnâme*, İÜ Ktp., TY, nr. 1807, vr. 65<sup>a</sup>-66<sup>b</sup>; a.e., Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 1004, vr. 9<sup>a</sup>-11<sup>b</sup>, 24<sup>a</sup>-b, 33<sup>a</sup>-37<sup>b</sup>, 39<sup>a</sup>-40<sup>b</sup>; Andréossy, *Constantinople et le Bosphore de Thrace*, Paris 1841, s. 438-442; *Mir'âtü'l-Haremeyn*, I, 730-758; II, 720, 727, 738, 1081-1083; *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye*, I, 1220-1253; *Târîh-i Câmî-i Şerîf-i Nûr-i Osmânî* (TOEM ilâvesi), İstanbul 1335-37, s. 26-31; S. Nazım [Nirven], *İstanbul Vilâyeti Şehremanetine Evkâftan Devrolunan Sular*, İstanbul 1341; a.mlf., *İstanbul Sular*, İstanbul 1946; a.mlf., *İstanbul'da Fâtih II. Sultan Mehmed Devri Türk Su Medeniyeti*, İstanbul 1953; A. Solakian, *Les richesses naturelles et économiques l'Asie mineure*, Constantinople 1923, s. 72-80; *Modern Turkey* (ed. E. G. Mears), New York 1924, s. 265-279; P. Wittek – K. O. Dalman, *Der Valens-Aquädukt in Konstantinopel*, Bamberg 1933, IV, 15, 17; Abdülkadir Erdoğan, *Üsküdar Suyolu Haritası*, İstanbul 1940; Barkan, *Kanunlar*, s. 12, 54, 70, 113, 147, 202, 263; a.mlf., “Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler”, *VD*, sy. 2 (1942), s. 279-386; İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul 1943-45, I-II; A. Süheyl Ünver, *Fatih'in Oğlu Bayezid'in Su Yolu Haritası Dolayısıyla 140 Sene Önceki İstanbul*, İstanbul 1945; Enver Tokay, *İstanbul Şadıvanları*, İstanbul 1951; Neşet Köseoğlu, *İstanbul Hamamları*, İstanbul 1952; Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, s. 125-153; X. de Planhol, *De la plaine pamphylienne aux lacs pisidiens*, Paris 1958, s. 146, 157-158, 323-328; Mustafa Soysal, *Die Siedlungs-und Landschaftsentwicklung der Çukurova*, Erlangen 1976, s. 122-139; Abdurrahman Şeref, “İstanbul'da Su Muzayakası”, *TOEM*, VII (1332), s. 65-73; N. Beldiceanu – I. Beldiceanu-Steinherr, “Recherches sur le province de Karaman au XVI<sup>e</sup> siècle”, *JESHO*, XI (1968), s. 116-117, 123; a.mlf.-ler, “Riziculture dans l'Empire ottoman XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle”, *Turcica*, IX/2-X, Paris 1978, s. 9-28; Feridun Emecen, “Çeltik”, *DİA*, VIII, 265-266.



HALİL İNALCIK

**Diğer Dinlerde.** Her dinde ve kültürde yaratılışın temelindeki aslı unsur olduğuna inanılan su evrensel bir sembol (arke-

Her şeyin sudan yaratıldığını bildiren âyetin (el-Enbiyâ 21/30), Ahmed Râkım Efendi hattıyla tuğra şeklinde istifi



tip) olarak hayat, sonsuzluk, yenilenme, iyileşme, temizlenme, doğurganlık ve kutsallık özellikleriyle ilişkilendirilmiştir. Özellikle Hint ve Grek felsefelerinde imkân durumundaki bütün varlığın, kâinat-taki her şeyin kaynağı ve özü, bütün biçimlerin kendinden çıktığı esas madde, yaratılış öncelleyen ve onu sağlayan şekilsiz unsur, maddenin ilk şekli kabul edilmiştir. Kur'an'da da her canlının (her şeyin) sudan yaratıldığı (el-Enbiyâ 21/30) ve Allah'ın arşının suların üzerinde bulunduğu (Hûd 11/7) ifade edilir (tasavvufta su-var oluş ilişkisi için bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 187; *Fütühât-ı Mekkiyye*, I, 20-21; *DİA*, IX, 33).

Su imkânın kendisi, her şeyin başı ve sonudur. Hint mitolojisinde (Vişnu Purana) yaratılış, Tanrı Brahma, Vişnu ve bazan da ilk insanla özdeşleştirilen Narayana'nın ilk sularında uyku halinde yüzdüğü sırada göbeğinden hayat ağacının çıkmasıyla başlar. Yine Bâbil yaratılış efsanesinde (Enuma Eliş) ve *Ahd-i Atik*'teki yaratılış hikâyesinde (Tekvîn, 1/2) kâinatın başlangıcı sudan oluşan kaos durumandırılır. Her şeyin karanlık ve kaos durumundaki uçsuz bucaksız sudan neşet ettiği veya yaratıldığı inancı eski Mısır, Aztek ve İnka, Ural-Alтай, Güney Asya ve Kuzey Amerika'nın yerli kültürlerine ait yaratılış destanlarında da mevcuttur (Long, s. 193-216; *Ancient*, s. 3, 61).

Akışkanlık, içinde bütün imkânı barındırma ve yaratıcı enerjii, dolayısıyla gelişimi sağlama özelliklerine sahip olup topraktan önce var olduğu ve kaynağını (âb-ı hayât) gökten aldığı kabul edilen su hem insanın hem kâinatın hayat ve bereket kaynağı olarak görülmüş (bk. ÂB-ı HAYÂT),

tarikh öncesi dönemden itibaren su, ay ve kadın arasında özdeşlik kurulmuştur. Hareketleri ayın hareketleriyle paralellik gösteren su, tıpkı ay gibi her şeyin dönemsel olarak aldığı görünümü ve gelişimi kontrol etmektedir (Eliade, *Patterns*, s. 188-189).

Su ile yaratılış arasında kurulan ilişkiye paralel olarak her kültürde yer alan suya girme motifi aslı biçime, yani var oluş öncesi şekilsizliğe dönüşü, bir nevi geçici yok oluş ve ölümü; sudan çıkma ise biçimin ilk defa ortaya çıktığı yaratılışın tekrarını, yani yenilenme ve yeniden doğumu temsil etmektedir. Zira su bir taraftan içinde her şeyin çözümlü şeklini kaybettiği (bozulduğu), diğer taraftan temizlendiği ve yeniden canlandığı kaynak olmaktadır. Buna göre su ile bağlantılı önemli bir sembolizm olan, insanlığın belli zamanlarda günahlarından dolayı suların altında kalması şeklindeki tûfan sembolizmi, insanlığın içinden çıktığı suya geri dönme ve yeni bir çağ ve insanlık inşa etme fikrine dayanmaktadır. Günah sebebiyle zayıflayan, eskiyip yaşlanan insanlık bu şekilde yitip gitmek yerine su yoluyla çözümlü yeniden canlılık ve saflık kazanmaktadır (a.g.e., s. 194-195, 210-211).

Aynı şekilde başlangıç ya da geçiş törenlerinde uygulanan, bedeni suya sokma ya da su ile yıkama şeklindeki vaftiz de bozulmanın ardından gelen yenilenmeyi, yeniden doğmayı, günahlardan arınmayı ve kutsanmayı temsil etmektedir. Mezopotamya toplumlarında yaygın uygulamaya sahip olan bütün bedeni suya sokma işlemi, Mûsâ şeriatının bir gereği olarak ritüel kirlilikten ve günaha arınma adına çeşitli yahudi grupları, bilhassa Esseniler tarafından özel yıkanma havuzlarının



da düzenli biçimde icra edildiği gibi Rab-bânî şeriatında da İsrâil dinine girmenin şartlarından biri kabul edilmiştir (Talmud, Yebamoth, 46<sup>b</sup>). Yahudiliğe geçiş merasiminin aslî bir uygulaması olan bedeni suya sokma putperestlikten temizlenmek suretiyle yeni doğmuş bebek durumuna gelme, karanlıktan aydınlığa çıkma vurgusuna sahiptir (Talmud, Sotah, 12<sup>b</sup>). Yoldan çıkan İsrâil'in Tanrı'ya dönmesi fikri de Eski Ahid'de üzerlerine temiz su dökme, yani su ile kalplerini arındırma şeklinde ifade edilmiştir (Hezekiel, 36/25; Zekarya, 13/1).

Yeni Ahid'de Vaftizci Yahyâ ile özdeşleştirilen ve gûnahtan arınma vasıtası olan vaftiz işlemi (Matta, 3/1-16; Luka, 3/3), Hıristiyanlık'ta ruhun ilk gûnahtan arınması ve İsâ Mesih'te sembolik anlamda ölüp yeniden dirilme şeklinde yeni bir vurguya sahip olup (Pavlus'un Romalılar'a Mektubu, 6/3-4) bu dine, dolayısıyla Tanrı'nın krallığına girmenin aslî şartı kabul edilmektedir. Bu bağlamda, günahları yüzünden sular altında kalan insanlığın ilk kurtarıcısı olan Nûh ile nihaî anlamda kurtarıcısı kabul edilen İsâ Mesih arasında ilişki kurulmaktadır. Hıristiyan inancına göre vaftizin mânevî anlamda hayat verme fonksiyonu suyun kutsal ruhun tahtı, yani canlı olan her şeyi meydana getiren ilk unsur olmasından kaynaklanmaktadır (bk. VAF-TİZ). Komünyon âyiniinde su ve şarap karışımının kullanılması şarabı temsil eden İsâ ile suyu temsil eden cemaatin, yani ilâhî ve insanî olanın birleşmesinin temsili şeklinde yorumlanmıştır.

Mâbede gitmek, takdime veya kurban sunmak gibi önemli dinî fiillerden önce bütün bedeni ya da belli organları yıkama (abdest) işlemi de benzer şekilde kişiyi fiziksel anlamda temizlemenin ötesinde mânevî arındırma yoluyla kutsallık alanına girmeye hazırlama fonksiyonu icra etmektedir. Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta günümüzde fazlaca uygulama alanı bulmayan abdest âdeti İslâm'da önemli bir yere sahiptir (abdestin mânevî arınma vasıtası oluşuyla ilgili olarak bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, V, 384; Schimmel, s. 132-133). Esasen Eski Ahid'de sosyal ilişkiler açısından da (misafire su ikram etme, ayaklarını yıkama vb.; Tekvîn, 18/4; 24/17, 43; I. Samuel, 25/41) önemli yere sahip olan su, temizleyici ve iyileştirici gücü dolayısıyla bazan kanla birlikte ritüel veya fiziksel kirlilikten ve hastalıktan (özellikle deri hastalıkları) arınma vasıtası olarak kullanılmış (Levililer, 15/16-22, 27; II. Krallar, 5/10), Hıristiyanlık'ta da benzer fonksiyon icra etmiştir. Özellikle mâbed döneminde

yahudi din görevlileri için gerekli kabul edilen, mâbede girmeden önce el ve ayakları yıkama âdeti (Çıkış, 30/17-21), İsâ'nın havârilere ayaklarını yıkadığı şeklindeki rivayetten hareketle (Yuhanna, 13/1-15) Katolik kiliselerinde de uygulanmıştır. Ayrıca pagan âdetlerinin etkisiyle özel olarak hazırlanan kutsal sular yine Katolik kiliselerinde haftalık âyin sırasında (cemaatin üzerine serpilmesi ya da içine parmakların sokulması suretiyle) vaftizi hatırlatma ve mânevî arınmayı teminin yanı sıra çeşitli hastalıkların tedavisi için, ayrıca eşya ve binaların kutsanması maksadıyla kullanılmıştır. Suyun şifa verici ve rahatlatıcı özelliği Kur'an'da da Eyyüb peygamberle bağlantılı biçimde teyit edilmiştir (el-Enbiyâ 21/83; Sâd 38/42).

Su aynı zamanda hastalıktan iyileşmeyi ve öldükten sonra dirilmeyi sağlamak adına diğer kültürlerin büyü âyinlerinde ve cenaze merasimlerinde önemli yer işgal etmiştir. Özellikle sıcaklık ve kuraklığın büyük tehdit oluşturduğu ve öldükten sonra çekilen azabın sıcaklık ve ateşle özdeşleştirildiği toplumlarda (Mezopotamya, Anadolu, Suriye, Filistin, Mısır) ölüyü rahatlatma ve suya karışarak yeniden doğmasını ya da tohumlara karışıp yeniden yeşermesini sağlamak için ona içecek takdimi sunulmuştur (Eliade, *Patterns*, s. 198-199).

Antik dönemde ayrıca Frikya, Grek, Fenike ve Germen toplumlarında ilâhların, özellikle bereket ve ziraat tanrıçalarının (Kibele, Afrodit, Atena) heykelleri de söz konusu ilâhların gücünü arttırmak, böylece yağmur ve bol hasat elde etmek amacıyla suya sokulurdu. Bu uygulama, daha sonra Katolik Hıristiyanları tarafından Merzem Ana kültü çerçevesinde devam ettirilmiştir. Benzer şekilde suyun dışıl unsurula, evrensel rahimle ve doğurganlıkla özdeşleştirilmesi çerçevesinde çeşitli kültürlerde (Amerika, Asya, Kuzey ve Doğu Avrupa) anne su tapınması mevcut olup bu tanrıça adına çocuklar kutsanmış, kısır kadınlar çocuk sahibi olmak için ondan yardım istemiştir. Arap folklorunda genellikle su kaynakları dışıl kabul edilmekle birlikte kısır kadınlar çocuk sahibi olabilmek için eril olduğuna inanılan tuzlu sularda yıkanmıştır (Schimmel, s. 26). Su aynı zamanda pek çok kültürde uygulandığı üzere gûnahtan arınma ve ilâhların öfkesini yatıştırma ya da onları memnun etme adına tıpkı kan gibi bizzat takdime olarak tanrılara sunulmuştur (I. Samuel, 7/6; I. Krallar, 18/33-35).

Öte yandan kutsallığın belli bir su kaynağı ile özdeşleştirilmesi ya da onda tezahür ettiğine inanılmasından hareketle çeşitli kültürlerde kutsal su kaynağı inancı mevcut olmuştur. Hindistan'daki Ganj nehri Hindular'ın yıkanmak ve suyundan içmek için rağbet ettiği, ayrıca mâbedlerini yıkamak için suyunu taşıdıkları bir kaynak özelliğine sahiptir. Benzer şekilde Mekke'deki zezem suyu da kutsallığı, şifa ve bereket verici özelliği dolayısıyla müslümanlar tarafından rağbet görür (bk. ZEMZEM). Kutsal kabul edilen nehir, pınar ve kaynak suları, buna bağlı tapınma ve ritüeller (su ilâhlarına yiyecek, elbise ve hayvan türünden takdime sunma, su kenarlarında mâbed inşa etme, inanç sınaması yapma, hitabet ve kehanette bulunma vb.) başta Grek ve Hint-Avrupa toplumları olmak üzere diğer bazı kültürlerde de yer alır (bk. AYAZMA; KAPLICA). İzleri hâlâ devam eden bu tapınmaya göre su kaynakları canlıdır ve hareket eder; onun için etkileme, iyileştirme, hayat verme, hatta geleceği bildirme gücüne sahiptir. Buna paralel olarak ejderha, yılan, deniz kabuğu ve yunus gibi su ile bağlantılı canlıların dünyanın verimliliğini kontrol gücüne sahip oldukları ve bilhassa Çin ve Güneydoğu Asya kültürlerinde görüldüğü üzere hayatın ritmini temsil ettiklerine inanılmış, bu sembollere özel bir güç ve kutsallık atfedilmiştir (Eliade, *Patterns*, s. 202-210; su ve nazar bağlantısı için bk. NAZAR). Eski Türkler'de her ırmağın ve gölün ruhu olduğuna yönelik inanç ve buna bağlı olarak onlara kurban kesilmesi, günahlarından temizlemek adına ölümlerine suya gömülmesi ve Anadolu'da hâlâ mevcut olan, suya bakarak kehanette bulunması gibi uygulamalar yer almıştır (Akman, X/1 [2002], s. 5-9).

Su kaynaklarının söz konusu gücü, bir taraftan Grek mitolojisindeki su ilâhlarının kıskançlık sebebiyle çocukları kaçırap öldürdükleri, kendilerini görenleri meczup hale getirdikleri şeklindeki inanış ve denizin sakinken baştan çıkarma ve boş zevk şeklindeki dışıl, azgınlaşıp öfkelenildiğinde eril doğa ile (deniz ve deprem tanrısı Poseidon) ilişkilendirilmesi örneğinde olduğu gibi kötülükle özdeşleştirilmiştir. Diğer taraftan çeşitli kültürlerde mevcut olan subilgelik ilişkisi, bu anlamda Budist inancındaki hakikate ulaşmak için nehri geçme (illüzyon dünyasını aşma) sembolizmiyle Bâbilliler'in okyanusu bilgelik yurdu diye isimlendirmesi, insanlığın kültürü, yazıyı ve astrolojiyi yarı insan yarı balık şeklindeki bir yaratık (Oannes) aracılığıyla öğrendiği

inancında olduğu gibi olumlu tarzda anlaşılmasıdır (tasavvufta su-bilgi / rahmet ilişkisi için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, V, 384; Schimmel, s. 28). Buna göre evrensel anlamda su canlılık ve büyümenin kaynağı olması, insanları daima etkilemiş olan akıcılık kuvveti ve kuşatıcı ve temizleyici özelliğiyle hayat, bereket ve kutsallık sembolü şeklinde görülürken suyun insanları âciz bırakan taşkınlığı, onun aynı zamanda karşı konulmaz bir tehdit unsuru şeklinde algılanmasına sebep olmuştur.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem* (trc. ve şerh Ekrem Demirli), İstanbul 2006, s. 187; a.mlf., *Fütühât-ı Mekkiyye* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006-2007, I, 20-21; III, 61; V, 303-304, 384; M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (trc. R. Sheed), London 1958, s. 188-215; a.mlf., *The Sacred and the Profane* (trc. W. R. Trask), New York 1959, s. 129-136; a.mlf., *Images and Symbols* (trc. Philip Mairet), Princeton-New Jersey 1991, s. 125-128, 151-160; Charles H. Long, *Alpha: The Myths of Creation*, New York 1963, s. 188-216; *Ancient Near Eastern Texts* (ed. J. B. Pritchard), Princeton-New Jersey 1969, s. 3, 60-61; A. Schimmel, *Tann'nın Yeryüzündeki İşaretleri* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 25-29, 130-134; Eyüp Akman, "Türk ve Dünya Kültüründeki Su Kültü Üzerine Düşünceler", *Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi*, X/1, Kastamonu 2002, s. 1-10; Ali Erbaş, "Muhtelif Dinlerde Su Motifi", *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 20, Ankara 2004, s. 241-258; K. Kohler – S. Krauss, "Baptism", *JE*, II, 499-500; E. G. Hirsch – S. Ochsner, "Water", a.e., XII, 475-476; H. Mueller, "Baptism (In the Bible)", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, II, 54-58; E. J. Gratsch, "Water", a.e., XIV, 825-827; Mehmet Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî", *DİA*, IX, 33.



SALİME LEYLA GÜRKAN

**Kültür ve Medeniyet.** Su, gerek hayatın vazgeçilmez unsuru olması gerekse değişik halleriyle (yağmur, ırmak, gözyaşı vb.) insanın çevresini kuşatmasından dolayı mimariden resme, şirden müziğe sanatın hemen bütün dallarında önemli bir öge olarak yer alır. Birçok medeniyette görülen anâsır-ı erbaa (hayatın temeli olduğuna inanılan toprak, hava, su ve ateş) anlayışı tarih boyunca insan düşüncesini etkilemiş, mitolojik veya efsanevî anlatımlardan bilimsel tahlillere kadar üzerinde çeşitli fikirler üretilmiş, filozoflar, din ve bilim adamları, edip, şair ve müzisyenler suya dair pek çok şey söylemiştir. Tarihin her döneminde yerleşimin suya bağlı olması, suyun mevsimlere göre farklı görünüm kazanarak insanı cezbetmesi onu bir medeniyet malzemesi konumuna yükseltmiş, insanoğlunun suya yönelik veya su uğruna yaptığı her şey biraz da onun ha-

yatı algılama ve yorumlama seviyesini göstermiştir. Dünyanın dörtte üçünü kaplayan, insan vücudunda önemli bir yer tutan su ile insan arasında kültürel, sanatsal, sosyolojik birçok boyutta ilişkinin bulunması kaçınılmazdır.

Su hem olumlu (temizleyici, güzelleştirici, süsleyici, tazeleyici, söndürücü) hem de olumsuz (aşındırıcı, yıkıcı) özelliklere sahiptir. Renksiz, kokusuz ve tatsız olduğu için bu duyular hep suya nisbet edilerek ölçülmüştür. Eski tıp biliminde insan tabiatı suyun bedendeki dört haline göre değerlendirilmiş (bk. AHLÂT-ı ERBAA), astronomide feleğin dönüşleri ve yıldızların insan üzerindeki etkileri su merkezli burçlar sistemiyle izaha çalışılmış, coğrafi tanımlar ve iklim özellikleri suyun varlığı veya yokluğu, azlığı veya çokluğu ile adlandırılmış, dünya dillerinin pek çoğunda su üzerine deyimler, mecazlar ve anlam aktarımları yer almıştır.

En eski çağlardan itibaren su ikramını hayır ve iyi niyet göstergesi olarak algılanan toplumların mitolojilerinde suyla ilgili anlatımlar mevcuttur. Kuzey Avrupa ve Kelt mitolojilerinde cennetten dünyaya dört ırmak akarak bunların insanoğluna dört ebedî özellik (hayat, ölümsüzlük, gençlik ve bilgelik) sunduğuna inanılır. Pagan toplumlar da ormanlarda insanlara görünmeden yaşayan Nymphe adlı su perilerine inanmıştır. Batı resim sanatı bu konuda zengin malzemeye sahiptir (meselâ bk. Jan Bruegel'in "Diana ile Nymphe"ler, François Girardon ile Thomas Regnaudin'in "Apolon ve Nymphe"ler adlı tabloları). Türk mitolojisi Korkut Ata'nın, "Suya ecel gelmez" sözünden dolayı suyu ebedî kabul eder. Eski Türk töresinde "can, ruh, talih, vicdan, seciye" gibi anlamlar içeren kut, suyun akıcılığına ve duruluğuna benzeyen bir nitelik gösterir. Suyun bir de "iye"si (sahibi) vardır. Bu sebeple suya tükürülmez, pislik atılmaz ve su kirletilmez. Aksi takdirde su iyesi (çay ninesi) insanı cezalandırır, "şaman azarı"na tutturur.

Yahudilik'te İsrâiloğulları'nın adı "sudan geçenler" mânasına İbrânî'dir. Mûsâ da (Moşeh) "sudan gelen" demektir. Hıristiyanlık'ta kilisede su bulundurulması bir gelenektir. Hz. İsa'nın kanını temsil eden bu su, Mara'nın İsrâiloğulları'na acı gelen suyunun Mûsâ tarafından tatlılaştırılması mucizesine işaret eder. Mûsâ bu mucizeyi asâsını suya atarak gösterirken İsa da insaniğe acı gelen hayatı çarımçıta kanını akıtmak suretiyle tatlandırmış, sonra da bunu vaftiz suyu olarak ümmetine sunmuştur. Tevrat'taki "tathir suyu, kışkanç-

lık veya acılık suyu, elem suyu, en-Hakko-re pınarı, diri su, takdime suyu" gibi ifadeler veya Hıristiyanlık sakramentlerindeki vaftiz suyu hep insanları temizlemek adına var olmuştur. Çünkü suyu ibadet amacıyla kullanan her kişi Rabb'e biraz daha yakınlaşmış, yaratıcısıyla görüşmeye hazır hale gelmiş, O'nun huzuruna temiz bir beden ve pak bir ruhla çıkma dileğini uygulamaya geçirmiş ve kendini O'na teslim etmiş olur. Pagan toplumların tapınaklarında ve hıristiyan yapılarından ayazmalarda kutsallığına inanılan bir su bulundurulması ve onunla hastalara şifa dağıtılması da bu anlayışın ürünüdür. Üç semavi dinin şeriatında insanı günahlarından arıtma ve onu Allah'ın huzuruna çıkarmaya hazırlama görevi suya verilmiştir. Gusül abdesti Yahudilik'te ve İslâmiyet'te geçerli olan, kulun su ile temizlenerek Allah'a yakınlaşmasını simgeler.

Müslümanlar suyu hayatın kaynağı olarak görür. Tasavvufta su mârifeti ve ilâhî feyzi temsil eder. Küllî akılla kâmil nefis suya benzetilir. Damla kesret, deniz vahdettir (Temevvüc eylemiş deryâ-yı vahdet / Çoğalmış dalgalar her yana düşmüş / Köpürmüş kaynamış o bahr-ı kudret / Onun bir katresi imkâna düşmüş | Kemâlî Efen-di). Müslümanlara göre su insanlığın ortak malıdır ve bu sebeple azizdir. Allah'ın ilk yarattığı şeylerden biri olması dolayısıyla su O'nun cemâl ve celâl sıfatlarını temsil eder ve hay ismine işaret eder. Müslümanların suya bakışı yalnız bu dünyayı değil âhiret âlemini de ilgilendirir. Nitekim kevserin ve selsebilin müminlere bir mükâfat şeklinde sunulacağına inanılır.

Kevser kelimesi "cennette bir havuz, ırmak, çok hayır, bereket, ümmetin çokluğu, Kur'an, ilim, şeref, amel" olarak yorumlanmışsa da halk onun baldan tatlı, süttten beyaz, kardan soğuk, kaymaktan yumuşak olduğuna ve cennettekilerle ikram edileceğine inanır. Selsebil de cennette akan tatlı sudur. İslâm mimarisinin hemen her şehirde örnekleri bulunan su yapıları olan selsebiller ve sebiller cennette akan suların bu tatlı özelliğine işaret eder. Nitekim Türk su mimarisinde önemli yer tutan şadırvan ve meydan çeşmeleriyle mahalle aralarındaki sarnıç ve su haznelerinin çok güzel biçimde inşa edilmesi bu sebeptir. Su vakıfları ve su adakları da yine müslüman Türkler'in cennet özlemiyle geliştirip yaygınlaştırdığı bir uygulamadır. İstanbul'un Hamidiye, Kestane, Taşdelen, Haznedar, Karakulak, Dağdelen, Çamoluk, Sırmakeş gibi su kaynak-

ları yüzyıllar boyunca bu mimari vasıtalarla halka ulaştırılmıştır.

İslâm mitolojisinde yer alan suların biri de âb-ı hayât'tır. İskender-i Zülkarneyn'in kumandanlarından olan Hızır ile İlyâs'ın karanlıklar ülkesinde bulup içtiklerine inanılan âb-ı hayât insana ölümsüzlük verir. Âb-ı hayât eski Asur ve Bâbil efsanelerinde de mevcuttur (Endiğu ile Gılgameş). Yine Anadolu efsanelerinden olan Bingöl söylencesinde Köroğlu'nun atı da bu sudan içmiş olarak gösterilir. Uzakdoğu kültürlerinde ölümsüzlük suyu inancı Yuşiva ile Fumi efsanesinde yaşar. Sözlü geleneklerde ve bunların yazıya geçirilen kaynaklarında müslüman Türk toplumunda suya dair pek çok kültürel malzeme bulmak mümkündür. Nûh tûfanı, Sebe ülkesinde Me'rib Seddi, Yûsuf'un atıldığı kuyu, Mûsâ'nın geçişi sırasında Kızılderiz'in yarılması, Hz. Peygamber'in Hudeybiye'de susayan ashâbı için parmaklarından su akıtması (Hayret ilen parmağın dişler kim etse istimâ' / Parmağından verdiği şiddet günü ensâra su [Fuzûlî]) gibi peygamber kıssalarına dair rivayetlerle evliya menkıbeleri (meselâ Aziz Mahmud Hüdâyî'nin şeyhi Üftâde'ye bağrında ısıtıp sunduğu abdest suyu) bunlardandır. Zemzem ise İslâm medeniyetinin bütün coğrafyalarında apayrı bir öneme sahiptir. Gökten inen su Türk medeniyetinde "rahmet" diye anılır ve bilhassa bahar mevsiminde bereketi temsil eder. Toprak onunla yeniden hayat bulur, tabiat canlanır. Denizdeki istiridyeler incilerini, toprak altındaki yılanlar zehirlerini aynı nisan yağmurundan alırlar.

Suyun Anadolu'da derin izler bıraktığı efsaneler de vardır. Rumeli'ye geçişin hatırasını yaşatan Kırkpınar efsanesi Türk'ün azim ve yiğitliğinin sembolü halinde bütün Osmanlı tarihi boyunca sözlü geleneğe yaşamıştır. Edremit körfezinde iki genç âşığın hazin hikâyesini anlatan "Hasan Boğuldu Efsanesi" ile (Sabahattin Ali'nin "Hasan Boğuldu" adlı hikâyesine konu olmuştur) aynı bölgede anlatılan "Sarıköz Efsanesi" yahut İç Anadolu'da Kızılırmak'ı koyunlarına su içirmeden geçiren çobanın hikâyesi de (Dadaloğlu'nun bu olayı anlatan bir ağıdı vardır) Anadolu insanının su ile bütünleştiği efsaneler arasındadır.

İnsanoğlu, tabiatla akıp giden suya hâkim olabilmek için geliştirdiği yöntemleri zamanla sanata dönüştürmüştür. Nil, Fırat, Dicle, İndus ve Huang-ho gibi nehirlerin geçtiği bölgelerde binlerce yıl önceden su kanalları, tüneller ve barajlar kurulduğu bilinmektedir. Orta Asya'da VII

ve VIII. yüzyıllarda Göktürkler'in yaptığı sulama kanallarının birçoğu günümüzde de kullanılmaktadır. Anadolu'daki en görkemli su yapısı Urartu dönemine ait Şamran Kanalı'dır. Roma devrinde Kral Hadrianus tarafından yaptırılan bir su kanalı ve şebekesinin bulunduğu İstanbul, daha sonra Binbirdirek (Yerebatan) adıyla anılan sarnıçlar ve iki katlı Valens Su Kemerisi ile (Bozdoğan Kemerisi) su mimarisi örnekleriyle tanınan bir şehirdir. Mimar Sinan'ın eseri olan Kırkçeşme suları ile Taksim Maksemi şehre yalnızca su değil güzellik de getirmiştir. Evliya Çelebi, gezdiği yerlerdeki su yapılarını ve suyu en güzel biçimde anlatan kişilerden biri olarak zengin bilgiler sunar ("el-Hâsıl Bursa demek sudan ibaret bir kelâmdır", *Seyahatnâme*, II, 15-16). Su, pek çok el sanatı için önemli olsa da bir teknede renk ile buluştuğunda geleneksel Türk el sanatları içinde fevkalâde önemli bir yeri olan ebru ortaya çıkar (Resm eylemişiz gözde hayâl-i hat u hâlin / Âb üstüne nakş urucu nakkâşlarız biz [Tâcizâde]).

Türk şiiri suyun hemen bütün durumlarını konu edinmiş, suyu âdeta insanla bütünleştirmiştir. Dağlarda çağlayarak akan derelerden gitgide denizler oluşturulan göz yaşlarına kadar su insanın aşk macerasını anlatır (Taştın yine deli gönül sular gibi çağlar mısın / Aktın yine kanlı yaşım yollarımı bağlar mısın [Yûnus Emre]). Divan şiirinde sevgili, aslında aşk bâdesini sunmakta ihmalkârlık göstererek âşığının bu uğurda kemale ermesini isteyen sâkî ile aynı kişidir. Âşığın gözü çeşme, göz yaşı ise akan bir sudur. Sevgilinin taş gönlünü delmek veya yumuşatmak için âşık devamlı akan göz yaşını kullanır. Ayrıca sevgilinin Kâbe'ye benzetilen mahallesini göz yaşıyla sulayıp süpürmek de onun görevlerindedir ve kendisi de orada hayat bulacaktır (Gidelim kûyuna yârın bir içim su diyerek [I. Mahmud]). Âşığın bedeni âb ü til (su ve toprak, çamur) kadar değerli olup fânî hayattan kinayedir. Âb-ı revân (akan su) sevgilinin endamının güzelliği için kullanılır. Divan şairleri tabiatı önem verdiklerinden ve soyut hayallerini tabiatın somut örneklerle izaha çalıştıklarından dolayı şiirlerinde damladan denize kadar suyun her halini ve boyutunu anırlar. Kendi göz yaşlarının denizinde boğulan âşık ile mumun bağrından süzülen göz yaşı damlası arasında pek çok teşbihe ve hikâyeye yer verilir. Ferhad'ın Şirin için Bisütun dağına delip içinden akıtacağı su veya âşığın sevgilisi için harcadığı âb-ı rû (yüz suyu) yanında bazı şiirlerde de

suya dikkat çekilmiştir (meselâ Âgehî'nin yazdığı "Keşfî Kasidesi" ve tahmîsleri).

Türk edebiyatında sudan ilham alan birçok şiir yazılmış ve "su" redifli birçok gazel ve kaside kaleme alınmışsa da su kelimesi anılır anılmaz ilk akla gelen Fuzûlî'nin "Su Kasidesi"dir. Onun Hz. Peygamber'i övmek için, Medine'deki Ravza'ya doğru hasretle akıp giden Dicle'nin dökülüş, çırpınış, koşuş ve duruşlarından ilham alarak yazdığı bu kaside yüzyıllar boyunca sevilerek okunmuş, nazîre, tahmîs, taşîr ve tehzîleri yazılıp şerhleri hazırlanmıştır. "Su Kasidesi" bir na't olması bakımından Türk insanının Hz. Peygamber'e olan sevgisini gösterir (Saçma ey göz eşkten gönlümdeki odlara su / Kim bu denlü tutuşan odlara kılmaz çâre su).

Necip Fazıl Kısakürek şiirinin zirvesi sayılan "Çile"de suyu tamamen öznel ve metafizik boyutla içselleştirirken (Nizam köpürüyor med vakti deniz / Nizam köpürüyor ta çenemde su / Suda bir gizli yol pırıldılı iz / Suda ezel fikri ebed duygusu) anıt şiiri "Sakarya Türküsü"nde suyun akışıyla insan, hayat, zaman ve tarih arasında ilişkiler kurar (İnsan bu, su misali kıvrım kıvrım akar ya / Bir yanda akan benim öbür yanda Sakarya) ve Sakarya nehrini bütün Türk tarihiyle özdeşleştirir (Hey Sakarya kim demiş suya vurulmaz perçin / Rabbim isterse sular büklüm büklüm burulur / Sırına Sakarya'nın Türk tarihi vurulur). Şiirin dışında da Türk yazarlarının suya ilgileri her zaman devam etmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Beş Şehir* adlı kitabına İstanbul sularını anlatarak başlaması, Necati Cumalı'nın *Susuz Yaz*'ı kaleme alması, Halikarnas Balıkcısı'nın (Cevat Şakir Kabaağaçlı) denizi anlatan eserleri hep bunu göstermektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (Dağlı), II, 15-16; Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, İstanbul 1946, s. 5; Abdülkadir İnan, "Türklerde Su Kültü ile İlgili Gelenekler", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. 249-254; Adem Çalışkan, *Fuzûlî'nin Su Kasidesi ve Şerhi*, Ankara 1992, s. 50-54; Ünal Öziş, *Su Mühendisliği Tarihi Açısından Türkiye'deki Eski Su Yapıları*, Ankara 1994, s. 17; Mehmet Bildirici, *Tarihi Su Yapıları*, Ankara 1994, s. 23; Ömer Faruk Şerifoğlu, *Su Güzeli: İstanbul Sebilleri*, İstanbul 1995, s. 17-22; Necdet Aral, *Su, Medeniyet ve Teknoloji*, İstanbul 2000, s. 13-15; M. Sabri Doğan, *İslam Su Medeniyeti ve Konya Suları*, Konya 2004, s. XI-XIV; İskender Pala, *Su Kasidesi*, İstanbul 2004, s. 1-6; a.mlf., *Dört Güzeller: Toprak, Su, Hava, Ateş*, İstanbul 2008, s. 61-204, ayrıca bk. tür.yer.; M. Emoto, *Suyun Gizli Mesajı* (trc. Yonca Hancıoğlu), İstanbul 2005, tür.yer.; "Su", *SA*, IV, 1839-1841; Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa", *DİA*, III, 149-151; "Su", *TDEA*, VIII, 47-48.



## SÜ'

(bk. SEYYİE).

## SU KEMERİ

Üzerinden su kanalı geçen  
bir çeşit köprü.

İki yüksek arazi arasında alçak seviyedeki vadi, akarsu gibi engellerden suyu aşırarak amacıyla eş yükseltideki iki nokta arasında bağlayan, pâyeler ve kemerler üzerinde yükseltilmiş köprü olup üzerindeki kanallardan aktılan suyun serbest biçimde akışını sağlamak için çok hassas bir yükseklik ve eğim hesaplaması gerektiren mimarlık ve mühendislik eserlerindedir. Arazinin durumuna göre bazan kilden yapıma künklerle toprağın altından, bazan da kayalık arazilerden kayaların üzerine oyulan kanallar vasıtasıyla taşınan su arazi taşı, kesme taş ve tuğla inşaat malzemesinden ve Horasan harcı kullanılarak inşa edilen kemerli su yollarıyla istenilen yere ulaştırılıyordu.

Bu mimari tipin tarihte bilinen ilk örneği Asurlular'ın milâttan önce 494-490 yılları arasında Kuzey Irak'ta Ninevâ Jervan'da inşa ettikleri su kemeridir. Helenistik ve Roma dönemlerinde bu mimari tipin en gösterişli örnekleri verilmiştir. Milâttan önce 145'te Praetor Marcus'un Roma'ya su getirmek için yaptırdığı, uzunluğu 90 kilometreyi aşan su yolunun 10 kilometrelik kısmında su kemerleri kullanılmıştır. Milâttan önce 33 yılında Agrippa'nın inşa ettirdiği su yolunun 9,5 kilometrelik kısmını su kemerleri oluşturmuştur. 36 yılında yapılan Caligula su yolunun 14 kilometrelik bölümünde su kemerlerinden faydalanılmıştır. İspanya'da İmparator Trajanus devrine ait (53-117) Segovia Su Kemerî çift

katlı 109 kemerden oluşur. Romalılar'ın Kuzey Afrika'da Cezayir'in Kostantine şehrine su getirmek için inşa ettikleri Antonianus Su Kemerî ve Caeserea'ya su taşıyan 16 kilometrelik su yoluna ait 24 m. yüksekliğindeki muhteşem su kemerî önemli örneklerdendir.

İstanbul'da Geç Roma-Erken Hıristiyanlık dönemlerinde yaptırılan en önemli su kemerî olan Bozdoğan Kemerî'nin aslı İmparator Hadrianus devrine ait (117-138) bir su yolunun önemli bir parçası olduğu ve Büyük Konstantinos zamanında onarılarak Trakya'dan getirilen bir su şebekesine bağlandığı kabul edilir. Bu kemer Osmanlı devrinde çeşitli onarımlardan sonra Halkalı su yollarının bir parçası olarak kullanılmıştır (bk. BOZDOĞAN KEMERİ). Aynı döneme ait bir başka su kemerî Mahmutbey-Atışalanı arasında Uzuncaova deresi üzerindeki Mâzul Kemer'dir (Mazlûm Kemer). IV. yüzyıla tarihlenen bu kemer belki de Valens zamanında (364-378) inşa edilmiştir. V. Konstantinos devrinde (741-775) tamir edilmiş olup Fâtih Sultan Mehmed zamanında yapılan tâdilâtlardan sonra Türk devrinde de kullanılmıştır. Kalker taşı bloklarından iki sıra kemerli olarak inşa edilen Mâzul Kemer 110 m. boyundadır.

Anadolu'da Roma dönemine ait çok sayıda su kemerî örneği bulunur. Başlıca örnekler içinde Aspendos'a Köprüçay üzerinden kuzeydeki dağlardan su getiren kemerler II. yüzyıla tarihlenir. 30 metreden fazla yüksekliği olan çift katlı kemerlerden oluşan bu su yolu parçalar halinde günümüze ulaşmıştır. Side'ye Manavgat çayından su getiren 30 km. uzunluğundaki yolun değişik kısımlarında blok taşlarla inşa edilmiş, milâttan sonra II. yüzyıla ait kemerler kullanılmıştır. Antakya'ya Harbiye'den su getiren Trajan Su Kemerî'nin (98-117) kalıntıları halen görülebilir. Kayseri'ye Gürpınar suyunu getiren on üç gözlü

kemer 172 m. boyundadır. Nikomedia'ya (İzmit) su taşıyan Üçtepeliler Su Kemerî Ağa deresi üzerinde ve 100 m. uzunluğundadır. Bergama'ya Madradağı'ndan su getiren sistemin önemli bir parçası olan tek göz sırasından oluşan su kemerinin kalıntıları günümüze kadar gelmiştir. Bizanslılar Roma dönemi su kemerlerini kullandıkları gibi yenilerini de yapmışlardır. Ephe-sos'ta Ayasuluk'a doğu yönünden su getiren kemerler kısmen sağlam durumdadır. Mylasa'nın (Milas) doğu kısmındaki su kemerî iki katlıdır. İznik'te Iustinianos devrine ait olması gereken su kemerine ait kalıntılar Lefke Kapısı yakınında görülmektedir. Trabzon'da İmaret deresinin üzerinde 30 m. boyundaki su kemerî Iustinianos devrine tarihlenir. Sumela Manastırı'na su getiren çok gözlü kemer bir yamaca yaslanmış durumdadır.

Osmanlı döneminde imparatorluğun değişik yerlerinde su kemerlerinin inşa edildiği görülür. İstanbul'da sayıları kırk civarında olan önemli örnekler bilinmektedir. Şehrin en önemli su şebekesi olan Kırkçeşme su tesisi üzerinde otuz beş adet kemer mevcut olup bunlardan altısı iki veya üç katlı anıtsal örneklerdir. I. Theodosios devrine (379-395) tarihlenen bu su hattı VII. yüzyıl başlarından itibaren batıdan gelen saldırılar sırasında tahrip edilmiştir. Bu tesis 1554-1563 yılları arasında Mimar Sinan tarafından neredeyse yeniden yapılmıştır (bk. KIRKÇEŞME SULARI). Tesisin en muhteşem yapıları Moğlova Kemerî ile (bk. MOĞLOVA KEMERİ) 711 m. boyunda, 25 m. yüksekliğinde iki katlı bir yapı olan Uzunkemer'dir. Aslı Roma dönemine ait olan, fakat Türk döneminde yenilenen kemerlerden biri olarak kabul edilen Kovuk-kemer (Kırkkemer) üç kat halinde inşa edilmiştir. Cebeciköy deresi üzerindeki Güzelcekemer (Gözlücekemer) altta sekiz, üst katında on bir göze sahip, dokuz pâyenin taşıdığı 165 m. boyunda bir yapıdır. Tesisin doğu kolu üzerindeki Paşa Kemerî (Balıkzâde Kemerî) 971'de (1563-64) Sinan tarafından yapılmıştır. Cebeciköy deresinin tâli kollarından biri üzerine kurulan Karakemer, Develioğlu Kemerî, Vâlide Kemerî ve Alacahamam Kemerî tek katlı diğer önemli kemerlerdendir.

Yapımı I. Mahmud döneminde gerçekleştirilen Taksim su sistemi üzerindeki kemerlerden en önemlisi yirmi bir gözlü, 400 m. uzunluğundaki I. Mahmud Kemerî'dir. Sadece üstünde kurulmuş olduğu derenin üzerindeki kısmı iki kemer sırası halinde yapılmıştır. Buna göre daha mütevazı boyutlardaki Bahçeköy Kemerî 150 m. uzun-



Aspendos'ta  
Roma  
dönemine ait  
su kemerinin  
kalıntıları



Kırkçeşme  
su tesislerinden  
Kovukkemer  
(Kırkkemer)

luğundadır. Her iki kemerin inşa tarihi 1144'tür (1731-32) (bk. TAKSİM SULARI). Halkalı sularına ait Şirinkemer adıyla da bilinen Ali Paşa Kemer, Atışalanı-Metris Çiftliği yakınında Ayvalı deresinin kolu üzerinde kurulmuş çift sıra kemerli bir yapıdır. Yuvasından düştükten sonra kaybolan "mâşallah" yazılı taş blok üzerinde 1205 (1790-91) tarihi tesbit edilmiştir. Aynı bölgede Sinan'ın eseri olan Avasköy Kemer (Yılanlıkemer, Tekkemer) on bir gözlü, tek katlı olup kalker bloklarından inşa edilmiştir. Halkalı sularının Süleymaniye yolu üstündeki tek gözlü Kumrulu Kemer (Akyar Kemer), üç gözlü Karakemer ve Beyazıt su yolu keşişiminde Turunçlu suyunu şehre taşıyan Paşa Kemerı sıradan su kemerleridir.

Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Haseki Hürrem Sultan adına Edirne'nin kuzeydoğusundaki Taşmüsellim, Hıdırağa köyleri ve Kurtalçağı deresi gibi kaynaklardan şehre su getirilmiştir. Tezkirelerde belirtilmemekle birlikte bu tesislerin Selimiye Camii ve Külliyesi'nin inşası sırasında Mimar Sinan tarafından 978 (1570-71) yılı civarında inşa edildiği kabul edilir. Kesme taştan yapılmış, tek sıra halinde sivri kemerlerden oluşan bu su yapıları Hançerli Kemer, Ortakçı Kemer, Arap Kemer, Çifttekemer, Kurt Kemer, Yedigöz Kemer, Hıdırağa Kemer, Üçgöz Kemer, Oğlanlı Kemer, Hasanağa Kemeridir. Zamanla harap olan kemerler 1890'da Edirne Valisi İzzet Paşa tarafından tamir ettirilmiştir.

Kadifekale'deki eski İzmir'e (Smyrna) su getiren Bizans dönemine ait su kemerini Şirinyer'de (Kızılçullu) Kemer çayının üzerine inşa edilmiştir. Üç kat kemerli bu tesis Osmanlı devrinde defalarca onarılarak XVII. yüzyılın ortalarına kadar kullanılmış, aynı yüzyılın ikinci yarısı içlerinde Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa tarafından Vezirsuyu diye anılan suyu şehre getiren su yolu ile Vezirkemerini inşa edil-

ce eski su yolları iptal edilmiştir. 160 m. uzunluğundaki Vezirkemerini beden kısmı kaba taştan, sivri kemerleri tuğladan yapılmış, kemer aralarında tuğladan hafifletme kemerleri kullanılmıştır.

Anadolu'daki örnekler içinde Safranbolu'ya su getiren ve İncekaya Köprüsü yakınında bulunan su kemerini Sadrazam Safranbolulu İzzet Mehmed Paşa tarafından 1794-1798 yılları arasında yaptırılmış, 116 m. uzunluğunda ve 60 m. yüksekliğindeki kemer moloz taş ve harçla inşa edilmiştir; biri büyük, beşi küçük kemerden meydana gelmektedir. Pınarbaşı su kaynağından Kırkgöz suyunu Kahramanmaraş'a taşıyan Akdere Su kemerini 4,10 m. genişliği, 1,10 m. kemer açıklığı olan tek bir sivri kemerle vadiyi aşar. Moloz taş üzerine kesme taş kaplamalı kemer günümüzde harap durumdadır. Hamza Gündoğdu'nun Alâüddeve veya Kanûnî Sultan Süleyman dönemine tarihlediği bu su tesisi (DİA, XXIV, 200) Mehmet Özkarcı tarafından 1618 yılı civarına tarihlenmekte ve bânisinin Bayezidoğulları'ndan Hacı Abdullah Bey olması gerektiği belirtilmektedir (Türk Kültür Varlıkları Envanteri, I, 519). Hârûnürreşid'in eşi Zübeyde Hanım tarafından Tâif yönünden Arafat'a taşınan suyu (Aynizübeyde suyu) kemerler aracılığıyla Mihri-

mah Sultan Mekke'ye taşıtmıştır. Mimar Sinan'a mal edilen, Arafat-Müzdelifa arasındaki bu kemerler yıkılmıştır.

Balkanlar'da Türk döneminde yaptırılan anıtsal su kemerleri içinde Yunanistan-Kavala'da Kanûnî Sultan Süleyman zamanında inşa edilen çift katlı su kemerinde kalın pâyeler arasına atılan alt kat kemerleri üst kata göre daha geniş tutulmuş, üst kat kemerleri arasına altı üstlü hafifletme gözleri yapılmıştır. Üsküp'ün kuzeybatı kısmındaki Mustafa Paşa Su Kemerini Banya dağından elli beş kemerle su getiren 3800 metrelik bir yapıdır. Bu kemer XIX. yüzyılın başında Hamza Paşa tarafından tamir ettirilmiştir. Kesme taş ve moloz taştan yapılmış, kemerlerinde tuğla kullanılmıştır. Yunan adalarından Ayamavra'ya Osmanlı hâkimiyetindeyken XVI. yüzyıl ortalarındaki imar faaliyetleri sırasında inşa edilen su yoluyla 3 km. uzaklıktaki bir kaynaktan su taşınmıştır. Bu tesisin su kemerini 360 gözden meydana geliyordu. Kıbrıs'ta Limasol-Larnaka arasındaki su kemerini Ebûbekir Paşa tarafından 1746-1750 yılları arasında tek katlı ve üç parça halinde yaptırılmıştır. Avrupa'da XVIII. yüzyılda Kral V. John tarafından Lizbon'da yaptırılan 18 km. uzunluğundaki Aguas Livres Su Kemerini ile 1848 tarihli Marsilya su yoluna ait Roquefavour Su Kemerini bu mimari tipin en muhteşem örneklerdir. Su kemerlerinde uygulanan temel mühendislik esaslarının günümüzde tarım alanlarının sulanmasında kullanılan kanallarda aynen uygulandığı görülmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

K. O. Dalman, *Der Valens-Aquädukt in Konstantinopel*, Bamberg 1933; Saadi Nazım Nirven, *İstanbul Suları*, İstanbul 1946; Naci Yüngül, *Taksim Suyu Tesisleri*, İstanbul 1957, s. 35-36, şekil 21; Ayhan Aytöre, "Türklerde Su Mimarisi", *Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi (Ankara 19-24 Ekim 1959)*, *Kongreye Sunulan Tebliğler*, Ankara 1962, s. 45-69; Arif Müfid Mansel, *Side*, Ankara 1978, s. 79-94; Ayverdi, *Avrupa'da*



Kavala'da  
Kanûnî  
Sultan  
Süleyman  
döneminde  
inşa edilen  
su kemerini -  
Yunanistan

Osmanlı Mi'mârî Eserleri III, s. 303; a.e. IV, s. 237-238, rs. 108-112; Oral Onur, *Edirne Su Kûltürü*, İstanbul 1985, s. 36, 71, 76; Ünal Öziş, *Su Mühendisliği Tarihi Açısından Türkiye'deki Eski Su Yapıları*, Ankara 1994; Kâzım Çeçen, *Halkalı Suları*, İstanbul 1991, s. 121-138; a.mlf., *Taksim ve Hamidiye Suları*, İstanbul 1992, s. 66-68; a.mlf., *Sinan's Water Supply System in İstanbul*, İstanbul 1992, s. 91-125; a.mlf., *The Longest Roman Water Supply Line*, İstanbul 1996, s. 42-61; a.mlf., "XVI. Yüzyıldaki Osmanlı İmparatorluğunda Yapılan Su Tesisleri", *Osmanlı İmparatorluğunun Doruğu 16. Yüzyıl Teknolojisi* (ed. Kâzım Çeçen), İstanbul 1999, s. 19-53; a.mlf., "Mazul Kemer", *DBİst.A*, V, 313-314; a.mlf., "Su-kemerleri", a.e., VII, 53-55; a.mlf., "Kırkçeşme Suları", *DİA*, XXV, 476-479; Neriman Meriç Köylüoğlu, *Edirne'de Osmanlıdan Günümüze Su Yapıları*, Edirne 2001, s. 16-20, rs. 1-2; Mustafa Özer, *Üsküp'te Türk Mimarisi*, Ankara 2006, s. 160-162, rs. 386-389, şekil 33-34; Mehmet Özkarcı, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri: Kahramanmaraş*, Ankara 2007, I, 519-520; R. Ekrem Koçu, "Bozdoğan Su Kemeri", *TTOK Belleteni*, sy. 155 (1954), s. 18; Pakalın, III, 263; "Su Kemeri, Su Yolu", *TA*, XXIX, 444-448; Hamza Gündoğan, "Kahramanmaraş", *DİA*, XXIV, 200.



ENİS KARAKAYA

## SUAL

(السؤال)

**Mükellef insanların dünyadaki inanç ve davranışlarından kabirde ve kıyamet gününde sorguya çekilmeleri anlamında terim.**

Sözlükte "birinden bir şey vermesini talep etmek; sormak, sorguya tâbi tutmak" anlamında masdar olan **suâl** (mes'ele) kelimesi isim olarak da kullanılır. Râgıb el-İs-fahânî, sualin asıl mânâsının "birinden bilgi veya mal vermesini ya da bunlara götürülecek yolu göstermesini istemek"ten ibaret bulunduğunu söylemekte, bazan soru sormanın bilgi edinmeye değil muhatayı azarlayıp susturmaya yönelik olduğunu belirtmektedir (*el-Müfredât*, "s'el" md.; krş. *Kâmus Tercümesi*, III, 1351-1352).

**Kabir Suali.** Kur'ân-ı Kerîm'de kabir sualine işaret eden âyetlerden biri Cenâb-ı Hakk'ın, iman edenleri hem dünyada hem âhirette sağlam söz ve kararlı davranışa mazhar kılacağını bildiren beyanıdır (İbrâhîm 14/27). Mûnker ve Nekir melekleri tarafından yapılacak sorgulamada kişiye rabbi, peygamberi ve dini sorular; müminler kolayca cevap verirken kâfir veya münafık olanlar, "Bilmiyorum, ben çevremdeki insanlara uydum, onların yaptığını yaptım" der (Buhârî, "Cenâ'iz", 67, 86; Müslim, "Cennet", 70-74; Taberî, XIII, 279-286). Kabir sualinin keyfiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazılarına göre

sual ruha, bazılarına göre ise ruhsuz cesede sunulacaktır. Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğuna göre ölmüş kişi suali anlayacak ve cevap vermeye gücü yetecek, aynı zamanda kabir nimetinin lezzetini veya azabın acısını duyacak kadar bir hayata sahip kılınacak, dolayısıyla sual ruh ve bedene yönelik olacaktır. Ancak bu esnada ruhun dünya hayatındaki vasıflarıyla bedene iade edilip edilmeyeceği hususunda kesin bir sonuca varılamamıştır. Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi gayb âlemine ait olan bu meselede bir nevi hayatın mevcudiyeti benimsendikten sonra tevakkuf edip herhangi bir fikir beyan etmemek en isabetli yol olarak görülmektedir (Nesefî, II, 764; bk. ACBÜ'z-ZENEB).

**Mahşerdeki Sual.** Kıyamet gününde yeniden dirilme ve arasât meydanında toplanma (ba's, haşr) gerçekleşikten sonra hesabın başlayacağı bilinmektedir. Hesap sual, kitap ve mîzan safhalarından oluşmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de kıyamet günü insanların dinî sorumlulukları çerçevesinde sorguya tâbi tutulacaklarına dair ondan fazla âyet yer almaktadır; bunların bir kısmı "hesaba çekilme" mânâsına da gelmektedir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "s'el" md.). Rahmân sûresinde kıyametin kopması tasvir edilirken o gün insana da cine de günahının sorulmayacağı ifade edilmesi (55/39), arasât meydanında toplanma ve hesaba çekilme merhalesinin başlamasından önceki döneme ait bir beyan olabileceği gibi kişilerin görevli melekler tarafından zaten tanındığı anlamına da gelebilir. Nitekim âyetin devamında, "Suçlular simalarından tanınır, perçemlerinden ve ayaklarından yakalanır" buyurulmaktadır (er-Rahmân 55/41). Ayrıca söz konusu âyet, "Ne yaptın, ne suç işledin?" şeklinde değil, "Niçin yaptın, niçin suç işledin?" biçiminde de yorumlanmıştır (Mâtürîdî, V, 290-291). Peygamberler günah işlemekten korunmuş oldukları halde Kur'ân-ı Kerîm'de onlara da sual yöneltileceği ifade edilmektedir (el-A'râf 7/6; el-Ahzâb 33/7-8). Müfessirler, söz konusu sualin -adaletin herkesin önünde tecelli ettiğinin anlaşılması hikmetine bağlı olarak- ilâhî mesajı tebliğ edişlerini ve ümmetlerin bu tebliğe ne cevap verdiklerini hedef aldığını belirtirler. Nitekim diğer bir âyette kıyamet günü Cenâb-ı Hakk'ın peygamberleri toplayıp davetlerine ne kadar icâbet edildiğini soracağı (el-Mâide 5/109), bir âyette de ümmetlere kendilerine gönderilen Allah elçilerine nasıl cevap verdikleri sualini tevcih edeceği bildirilmektedir (el-Kasas 28/65; Taberî, VIII, 159-160; XXI, 152; Mâtürî-

dî, V, 290-292; XI, 311). Zuhuruf sûresinde (43/44) Resûlullah'a hitap edilerek Kur'an'ın kendisine ve ümmetine bir öğüt vesilesi olduğu ve ileride ondan sorumlu tutulacakları ifade edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'den âhirette insanlara yöneltilecek soruların iman ve sâlih amel, vahyin tebliği ve bu tebliğin benimsenmesine, insanları dinden soğutma suçuna ve ayrıca dünya nimetlerinin şükürü gibi konulara yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Kıyamet günü sorgulaması konusunda hadis kitaplarında epeyce rivayet bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in Vedâ hutbesine yer veren kaynaklar onun konuşması esnasında, "Bir gün rabbinize kavuşacaksınız, O bütün hareket ve davranışlarınızdan sizi sorguya çekecektir" dediğini nakletmiştir (Buhârî, "Edâhî", 5; Müslim, "Kâsâme", 29). Ebû Hüreyre'den rivayet edilen bir hadiste Resûl-i Ekrem kıyamet günü ilk sorgulanması sırasında kula şöyle deneceğini belirtmektedir: "Sana beden sağlığı vermemiş ve seni soğuk sudan kandırmamış mıydık?" (Tirmizî, "Tefsîrû'l-Kur'ân", 102). Yine Resûlullah bir gün Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'le karınlarını doyurduktan sonra şöyle demiştir: "Varlığım kudret elinde bulunan Allah'a yemin ederim ki kıyamet gününde bu nimetten mutlaka sorguya çekileceksiniz. Sizi evinizden açık çıkarmıştı, şimdi ise bu nimete nâil olduktan sonra evinize dönüyorsunuz" (Müslim, "Eşribe", 140; İbn Mâce, "Zühd", 12; Tirmizî, "Zühd", 39). Konuyla ilgili en kapsamlı hadisî İbn Mes'ûd rivayet etmiştir: "Kıyamet günü hiçbir kimse şu beş soruya muhatap olmadan rabbinin huzurundan ayrılamaz: Ömrünü hangi yolda geçirdiği, gençliğini hangi çizgide eskittiği, servetini nereden kazanıp nereye harcadığı ve ilmiyle ne kadar amel ettiği" (Tirmizî, "Şifâtü'l-kıyâme", 1). Farklı sahâbîlerin Resûlullah'tan yaptıkları rivayetlerden anlaşılacağı üzere kıyamet günü Cenâb-ı Hak arada melekler bulunmaksızın bazı kimselere soru yöneltecektir. Hesap işlemlerinin başladığı sırada mümin kul Allah'ın lutuf ve himayesine yaklaştırılır. O'nun tarafından dünyada işlediği falan günahı hatırlayıp hatırlamadığı sorulur. Mümin de hatırladığını söyler. Cenâb-ı Hak, o günahı dünyada insanların gözünden sakladığı gibi, bugün de affedip amel defterinden sildiğini gizlice beyan eder (Buhârî, "Tefsîr", 11/4, "Edeb", 60, "Tevhîd", 97; Müslim, "Tevbe", 52; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, s. 301-302). Kıyamet gününde sorgu ve hesaba tâbi tutulmada asıl olan herkesin kendi inanç ve davranışlarıdır, çün-

kü kimse başkasının günah yükünü taşıyamaz (Fâtır 35/18; en-Necm 53/38-39). Ancak başkalarını hak yoldan saptıranlar kendi günahlarıyla birlikte saptırdıkları kimselerin günahlarından da sorumlu olacaktır (en-Nahl 16/24-25; el-Ankebût 29/12-13; Müslim, “İlim”, 15-16; Tirmizî, “İlim”, 16).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Kâmus Tercümesi*, III, 1351-1352; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (nşr. Sıdkı Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, VIII, 159-160; XIII, 279-286; XXI, 152; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, V, 290-292; XI (nşr. Ali Haydar Ulusoy), İstanbul 2008, s. 311; Neseî, *Tebşiratü'l-edille* (Salamé), II, 764; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkire fi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire*, Beyrut 1405/1985, s. 123-129, 299-307; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeire), Beyrut 1409/1989, V, 111-117; Süyûtî, *el-Büdü'û's-sâfire*, Beyrut 1411/1991, s. 255-273; Süleyman Toprak, *Ölüm-den Sonraki Hayat*, Konya 1990, s. 263-312.



SÜLEYMAN TOPRAK

## SUBAŞI

**Türk devletlerinde ordu kumandanı, Osmanlılar'da şehirlerin güvenliğini sağlayan görevli.**

Osmanlılar'dan önceki Türk devletlerinde kelime **sü-başı** (سو باشی) olarak geçer. Osmanlılar ilk zamanlarda aynı imlâyı korumuşlarsa da XVI. yüzyılın başlarından itibaren imlâ **subaşı** (صو باشی) şeklinde değişmiştir. **Sü** veya **su** eski Türkçe'de “asker, ordu” anlamına gelir. Kelime Orhun yazıtlarında geçer. Oğuz kabileleri tarafından bazan “sü begi” şeklinde unvan olarak kullanılırdı. Karahanlılar'da orduyu sevk ve idare işine “sü başlamak” (*Divânü lugâti't-Türk Tercümesi*, III, 292) denilirdi ki “kumandan” mânasındaki subaşı tabiri buradan gelmektedir. Aynı şekilde *Kutadgu Bilig*'de yer alan “sübaşılar er, sübaşılar kişi” ve “sübaşı” gibi tabirler de (I, 241, 242) “subaşı” anlamında kullanılmıştır. Yûsuf Has Hâcib subaşı tayin edilecek kişinin seçkin, sert tabiatlı, tecrübeli, cesur, cömert, iyi nişancı, alçak gönüllü, haysiyetli, tedbirli, hile ve taktiklere başvurabilen ve siyasî zekâyâ sahip biri olması gerektiğini vurgular (*Kutadgu Bilig*, I, 242, 243-244, 245-249). Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular'da kumandanlar “sâhibü'l-ceyş” ve “sipehsâlâr” gibi Arapça, Farsça unvanların yanında subaşı unvanını da taşırlardı. Gazneliler, kuruluş yıllarında mücadele ettikleri Selçuklular'a karşı büyük orduların başında ünlü hâciblerini subaşı tayin etmişlerdi. Selçuklular'ın atası Selçuk Bey de bir subaşı idi. Anadolu Selçuk-

lularında subaşılar seçkin görevliler arasında yer alırdı. Bir şehrin fethinden sonra hem valilikle hem şehri savunmakla görevli olur, bu tayin bir menşurla gerçekleşirdi. Kaynaklara göre subaşının ayırt edici nitelikleri adaletli ve örfe riayetkâr, kalem ve kılıç, ilim ve hikmet sahibi olmaktadır. Başşehir subaşılığı memleket ve saltanatın en yüksek mertebesi olarak kabul edilirdi. Kayseri, Sivas, Harput, Develi-Karahisar, Niksar, Malatya, Erzincan, Lâdik ve Honas gibi önemli askerî merkezler ve taşradaki iktâ sahipleriyle göçebe kabileler subaşının kumandasındaydı. Bunların arasında Kayseri subaşısı önde gelirdi. Subaşılar bazan elçilik görevi de üstlenebilirdi. Ayrıca bunlara iktâ tahsis edilirdi. Bu durumda zamanla subaşı ile zaîm aynı anlamı ifade eder hale geldi. Bunlar zeâmet gelirlerini toplarken kendilerine asesbaşı ve asesler yardım ederdi. Anadolu Selçukluları zamanında sancaklara sancak subaşısı, kazalara toprak subaşısı ve köylere köy subaşısı tayin edilirdi. Subaşılar sefer ilânında emirleri altındaki kuvvetlerle orduya katılırdı. Subaşılık müessesesi Anadolu beyliklerinde de görülür. Nitekim Aydınoğulları Beyliği'ni kuran Aydınoğlu Mehmed Bey bir subaşı idi. Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinde subaşılardan biri kadıdan sonra gelir ve idarî görevleri de bulunurdu.

Subaşı Osmanlılar'ın ilk devirlerinde şehir muhafızı konumundaydı. Bir şehrin fethinden sonra kadı ve dizdar tayin edilirken subaşı da görevlendirilirdi. Bu tayinler fethin tescili olarak düşünülürdü. İlk dönem kaynakları bu tayinler gerçekleştikten sonra, “Tamam memleket fetholundu” ifadesini kullanırlar. Fâtih Sultan Mehmed devrinde subaşılık eski etkinliğini kaybetmeye başladı, ancak görev alanları daha basitleştirilip genişletildi. Bunda Bizans kurumlarının etkisinin olduğu iddia edilir. Osmanlılar'da subaşının görev ve yetkileri kanunnâme ve yasaknâmelerle tayin edilmiştir. Subaşının adı sancak beyi ve kadıdan sonra anılmaktadır. Mahalî konularda, kanun ve nizamların uygulanmasında söz sahibidir, ehl-i örf taifesindedir. Subaşı önce suçluyu arayıp bulur, adalet huzuruna götürür, gerektiği durumlarda tefiş görevini de yerine getirirdi. 1487'de düzenlenen Hüdâvendigâr Livâsı Kanunnâmesi'nden subaşı görevlerine yeni bir düzenleme getirildiği anlaşılmaktadır. Buna göre subaşılar daha ziyade asayiş işlerine yönlendirilmiştir. Beylerbeyi veya sancak beyine bağlı olan konar göçer yörük taifesinden vergi tahsilyle görevli subaşılardan

yetkileri de sınırlandırılmıştır. Reâyâdan zorla yiyecek almaları, odun talep etmeleri ve angarya yasaklanmıştır. Buna karşılık subaşılar serbest timar sahiplerinden sancak beyinin malî kontrolüne tâbi değildir. Timar sahipliği dolayısıyla subaşılar için zaîm tabiri de kullanılmaktadır. Bursa ve Edirne subaşılarının itibarı yüksek olup bunların İstanbul subaşısı tayin edilme şansları kuvvetliydi. Bu tayin sadrazamın yetkisindeydi. Taşradaki subaşılar ise beylerbeyi veya sancak beyleri tarafından tayin edilirdi.

Taşrada görevli subaşılar inzibat işleri yanında ticaret işlerine de karışabiliyordu. Saray için yapılan mübâyaaada görev alırlardı. Ayrıca taşrada bulunan konar göçer grupların subaşılardı. Bu gruplar onların nezâretinde kale ve köprü inşaatında çalışırdı. Subaşılar devşirme tesbitinde bulunur, bunların defterini tutardı. Kapıkulu süvarileri câmiasından ulûfeciyân-ı yemîn, ulûfeciyân-ı yesâr bölüklerinden yedi kişi subaşı adı altında bölük subaşılığına ayrılırdı. Bunlardan dördü sağ ulûfecilerden, üçü sol ulûfecilerden olurdu. Mal ve para tahsili bu subaşılar tarafından yapılırdı. Subaşı gelirleri kanunnâmelerde gösterilmiştir. Timar subaşılarda dirlik olarak timar verildiği gibi mîrî subaşılara ticarî hayattan gelirler ve paylar tahsis edilmiştir. Yavuz Sultan Selim devrinde düzenlenen kanuna göre sancak beyi hassı köylerinin serbest rûsûmundan ve serbest olmayan timarın ağnam resminden haklar ayrılmıştır. Timar sahibi subaşılar cebelü getirmeye mecburdu.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında düzenlenen kapıkulu kanunnâmesine göre İstanbul subaşısının ve asesbaşının en önemli görevi hazineyi ve sancak-ı şerifî beklemektir. Bunlar Paşakapısı'ndan hareket eden ve livâ-i şerifî taşıyan alayın önünde yürürlerdi. Subaşılar ayrıca cülûs ve kılıç kuşanma törenlerinde, elçi kabullerinde, düğünlerde, bayramlaşma törenlerinde ve padişahın bayram namazına katılışında protokole dahildi. Subaşı, ordunun sefere hareketinden önce alay köşkünde yapılan törende de bulunurdu. Elçilerin İstanbul'a gelişinde düzenlenen törende, itimatnâmesini takdim etmek üzere Paşakapısı'na gelişinde asesbaşı ve aseslerle yer alırdı. Bu törenlere silâhlı ve tüfekli olarak katılan subaşılar asesbaşı, ihtisab ağası ve mimarbaşıyla birlikte İstanbul kadısının emrindeydi. Şehrin iâşesinin sağlanması, kalpazanlık takibi, kılık kıyafet, meyhaneler, tütün içme, ilâç imali, tabip ve cerrahların teftişi subaşılardan görevlerin-



Subaşı  
(Mahmud  
Şevket Paşa,  
Osmanlı  
Teşkilât  
ve Kıyâfet-i  
Askeriyyesi,  
İÜ Ktp., TY,  
nr. 9391)

dendi. Diğer görevleri ise hayvanlara fazla yük yüklenmemesi, kayıkcılık nizamı, narh, ayakkabıların nizama göre imali, dilencilik menî ve tüfek teftişi, mukâtaaya verilmiş padişah hasarlarının denetlenmesi, gümrüklerin teftişi, mum imalatı ve delâllik nizamı idi. Kaldırımların tamiriyle yıklmaya yüz tutmuş binaların tesbiti, 1572'de alınan bir karara göre de yangına karşı her eve bir merdiven ve su dolu bir fiç bulundurma mecburiyetinin teftişi subaşıya verilmişti. Diğer taraftan subaşılar zindan (Baba Câfer Zindanı) ve tomruk nizamından da sorumlu idi. Şehrin temizliğiyle ilgili mezbele subaşısı da bulunurdu. Aslında subaşılar bu işi arayıcı denilen esnafa havale ederlerdi. Asayişle ilgili subaşılarının görev başında bulunmasına "kol gezmek" denirdi. Subaşılar 1826'da düzenlenen İhtisab Ağalığı Nizamnâmesi gereğince İstanbul ihtisabında da görev almıştır. İslahat Fermanı ile başlayan Osmanlı kurumlarının modernleştirilmesi sürecinde emniyet teşkilâtında da yenilikler yapılmış, taşradaki subaşılık teşkilâtını tedericen lağvetme girişimleri başlamıştır. Bunda son zamanlarda subaşılarının çeşitli suistimallerde bulunmasının sebep olduğu söylenebilir. XX. yüzyıl başlarında İstanbul'da çeşitli görevler üstlenmiş olan subaşı teşkilâtının ortadan kalktığı anlaşılmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, KK, nr. 262; TSMA, nr. E. 2785, nr. E. 7039/7; BA, MKT.MVL, Dosya 145, Gömlek 96; Dosya 239, Gömlek 20; *Divânü lügâti't-Türk Tercümesi*, III, 292; Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig* (nşr. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1947, I, 241, 242, 243-244, 245-249; *Fatih Devri Kaynaklarından Düsturnâme-i Enveri: Osmanlı Tarihi Kısmı (1299-1466)* (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2003, s. 41; Tursun Bey, *Tarih-i Ebü'l-Feth* (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 103, 104, 120; *Kânûnnâme-i Sulţâni ber Mûceb-i 'Örfi 'Osmanî* (nşr. R. Anhegger – Halil İnalıcık), Ankara 1956, s. 24, 35, ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. XIV-XVII; *I. Selim Kânunnameleri (1512-1520)* (nşr. Yaşar Yücel – Selami Pulaha), Ankara 1995, s. 50, 52, 53, 76, 158, 176, 177, 179, 180, 181, 187; Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-beyân fi*

*Kavânin-i Âli-Osmân* (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 155, 238, 241, 242, 263; *Anonim Tevârih-i Âli-Osman* (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 10, 56, 63; Zeki Velidî Toğan, *Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili*, İstanbul 1972, s. 91, 137; M. Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 31, 119, 138; Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1988, s. 9, 14, 15, 75, 76, 81, 85, 174; E. Zachariadou, "Notes on the Subaşıs and the Early Sancakbeyis of Gelibolu", *The Kapudan Pasha, his Office and his Domain* (ed. E. Zachariadou), Rethymon 2002, s. 61-68; Nejat Kaymaz, "Anadolu Selçuklu Devleti'nin İnhitâtında İdare Mekanizmasının Rolü I", *TAD*, sy. 2-3 (1964), s. 98, 130, 146, 147, 148, 150, 152; Hâil İnalıcık, "Adaletnâmeler", *TTK Belgeler*, sy. 3-4 (1965), s. 95, 96, 98, 99, 106, 107, 114, 119, 120, 121, 122, 126, 128, 129; Mücteba İlgürel, "XVII. Yüzyıl Balıkesir Şer'iyye Sicillerine Göre Subaşılık Müessesesi", *TTK Bildiriler*, VIII (1981), II, 1275-1281; a.m.f., "Subaşılık Müessesesi", *TÜBA*, VII (1983), s. 251-261; J. H. Kramers – [İbrahim Kafesoğlu], "Sü-Başı", *IA*, XI, 78-79; J. H. Kramers – [C. E. Bosworth], "Şu Başî", *EI<sup>2</sup>* (İng.), IX, 736-737.



MÜCTEBA İLGÜREL

## SÜBEDAR

(صوبه دار)

Bâbürlüler'de eyalet valisi.

Bâbürlüler'de **şikk**, **hitta** gibi kelimelerle ifade edilen eyaletlere Ekber Şah döneminden itibaren Arapça'da "toprak" veya "buğday yığını" anlamına gelen **sübe** adı verilmiştir. Merkeziyetçi bir politika takip eden Ekber Şah, taşra idaresinde köklü değişiklik yaparak geniş yetkilere ve malî imkânlarla sahip olan iktâdarların yerine yetki ve sorumlulukları sınırlı sūbedarları (sipehsâlâr) geçirmiştir. 988'de (1580) Hindistan'ın Bâbürlüler'in hâkimiyeti altındaki toprakları on iki sūbeye ayrılmış ve bunlara merkezden birer sūbedar tayin edilmiştir. Sonraki yüzyıllarda sūbe sayısı yirmiye kadar çıkmış ve buralara yeni sūbedarlar gönderilmiştir.

Sūbedar doğrudan doğruya hükümdara bağlı, maaşlı bir devlet memuru statüsündeydi. Yeni tayin edilen sūbedara vezir tarafından bir tayin beratı verildi. Sūbedarlar, genellikle şehzadeler ve büyük devlet memuriyetlerinde bulunan yetenekli kişiler arasından seçilirdi. Nitekim Ekber Şah oğullarından Cihangir'i Bengal ve Orissa eyaletlerine sūbedar olarak göndermiştir. Evrengzîb'in oğullarından Muhammed Muazzam (I. Bahadır Şah) 1696 yılında Agra ve Kâbil'de sūbedarlık yapmış, I. Bahadır Şah'ın oğullarından Azîmüşşan da Bengal ve Bihâr sūbedarlığında bulunmuştur

(1124/1712). Evrengzîb devrinin tanınmış emirlerinden Kılıç Han'ın oğullarından Şehâbeddin, Berâr eyaleti sūbedarlığı yaptıktan sonra Bahadır Şah döneminde Guçerât sūbedarlığına tayin edilmiştir. Oğlu Mir Kamerüddin (Nizâmülmülk Âsafcâh) ise Evrengzîb öldüğünde Bîcâpûr sūbedarı idi. Zayıf karakterli, sefahat ve eğlenceye düşkün hükümdarların dönemlerinde idarî kabiliyeti olmayan kişilerin de sūbedarlık yaptıkları görülmektedir. Cihandar Şah'ın, gözdesi olan Hintli bir kadının kardeşlerinden birini Mültan sūbedarlığına tayin etmesi buna bir örnektir.

Hükümdarın eyaletteki vekili olarak görülen sūbedar hem askerî hem idarî yetkilere sahipti. Askerî yetkileri sebebiyle sūbedarların seferle görevlendirildikleri de olurdu. Ekber Şah, Mâlvâ Sūbedarı Hân-ı Âzam'ı Nizamşâhîler'in elindeki Berâr'ı almakla görevlendirmiş (1586), Şah Cihan döneminde Keşmir Sūbedarı Zafer Han, Tîbet'e başanlı bir sefer düzenlemiştir (1637). Eyalet genelinde güvenliği sağlamak, isyankâr zemindarları cezalandırmak, adalet işlerini denetlemek, haksızlığa engel olmak, askerleri eğitmek, tarım arazilerini genişletmek, köylü ve çiftçiyi korumak, bayındırlık çalışmaları yapmak, vergi tahsildarlarını denetlemek sūbedarın başlıca görevlerindendi. Ekber Şah dönemi müelliflerinden Ebü'l-Fazl el-Allâmî, *Âyin-i Ekberî*'sinde bir sūbedarda bulunması gereken özellikleri ayrıntılı biçimde açıklamaktadır. Buna göre sūbedar âdil ve ileri görüşlü olmalı, harcamaları gelirini aşmamalı, rüşvete, dalkavukluğa göz yummamalı, kimsenin dinî inancına ve mezhebîne müdahale etmemelidir.

Sūbedar eyaletinde olup biteni ayda iki defa merkeze bildirmekle yükümlüydü. Bu işi "mutasaddî" adı verilen memurlar aracılığıyla yapmaktaydı. Sūbedarın bir de yardımcı (nâib) bulunurdu. Sūbedara yardımcı olan başka memurlar da vardı. Bunlardan fevcdâr (sūbenin alt birimi serkârlarda görev yapan askerî idareci), kûtvâl (şehirlerdeki polis teşkilâtının başı), mîr-i bahr (nehir ve deniz gemilerinin sorumlusu), mîr-i adl (emîr-i dâda benzer şekilde suçluları mahkemeye çıkaran ve cezalarının infazını sağlayan görevli), kadı, sadr (din işleri ve vakıflardan sorumlu memur), kânûngû (vergi koyan görevli), kürûrî (âmîl) ve petvari (köy muhasebecisi) idi.

Eyaletin malî işlerinin merkezdeki divana doğrudan bağlı olan memur (divan) tarafından yürütülmesi, orduyla ilgili işlerin ve istihbarat ağının doğrudan merkezdeki mirbahşiye bağlı bahşi tarafından idare



edilmesi, ayrıca bağımsız çalışan bir haber alma memuru olan vak'anüvisin varlığı sûbedarın yetkilerini sınırlamakta ve merkeze baş kaldıracak derecede güçlenmesinin önüne geçmekteydi. Bu daireler birbirinden bağımsız hareket ederdi. Malî işlerde sûbedarın divana, idarî işlerde ise divanın sûbedara karışma yetkisi yoktu. Meselâ Bengal Sûbedarı Şehzade Azîmüş-şan, eyalet vergi sorumlusu Mürşid Kuli Han'dan halktan uygunsuz yollarla para toplamasına göz yummasını istemiş, Kuli Han onun bu tutumunu Bahadır Şah'a şikâyet etmiş, hükümdar sûbedarı suçlu bulmuştu. Ancak bu yeni yönetim biçiminin öngördüğü sıkı denetim ve iktâların eyalet idarecilerinin elinden alınarak onlara hizmetlerinin karşılığı olarak maaş verilmesi, daha Ekber Şah zamanında bazı sûbedarların isyan etmesinin sebeplerinden biri olmuştur.

Bâbürlü hükümdarları taşrada isyanlara engel olmak ve güvenliği sağlamak amacıyla XVIII. yüzyıla kadar güçlü mahallî ailelerin mensuplarını sûbedar tayin etmemeye dikkat etmişlerdir. Cihangir zamanında (1605-1627) sûbedarların idam cezası verme, saraydaki törenlere katılma gibi imtiyazları ellerinden alınmış, ancak yetkilerinin kısıtlanması yoluna asıl Evrengzîb döneminde (1658-1707) gidilmiştir. Hindistan'da yerli bir ordunun kurulmasından itibaren bir sepoy bölüğünün Hindu kumandanına veya düzenli bir atlı birliğinin idarecisine de sûbedar unvanı verilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Abül-Fazl Allâmî, *The Â'in-i Akbarî* (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, 252; II, 95-97; ayrıca bk. tür.yer.; Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara 1947, II, 159-160, 457-462; P. Saran, *The Provincial Government of the Mughals*, Bombay 1973, tür.yer.; M. A. Nayeem, *Mughal Administration of Deccan under Nizamul Mulk Asaf Jah*, Bombay 1985, s. 24 vd.; M. Athar Ali, *The Apparatus of Empire: Awards of Ranks, Offices and Titles to the Mughal Nobility 1574-1658*, Delhi-New York 1985, s. XXI-XXIII, XXVI; a.mlf., "Şüba", *ELP* (İng.), IX, 738; a.mlf., "Şübadâr", a.e., IX, 738-739; T. W. Haig, "Sûbedâr", *İA*, X, 766-767.



S. HALUK KORTEK

### SUBHİ MEHMED EFENDİ

(ö. 1182/1769)

#### Osmanlı vak'anüvisi.

İstanbul'da muhtemelen 1710'lu yılların başında doğdu. Beylikçi Halil Fehmi Efendi'nin oğludur. Adı Mehmed olup Subhi bürokraside aldığı lakabıdır. İyi bir tahsil gördü ve babasının mesleği olan kalemi-

yeye girdi. Önce sadâret mektupçusu İsmâil Efendi'ye intisap etti ve sadâret mektupçuluğunda göreve başladı. Bazı vezirlere vilâyetlerde divan kâtipliği yaptıktan sonra babasının görev yeri olan Dîvân-ı Hümâyün kâtipleri arasına şâkird olarak girdi. Bu göreve hangi tarihte başladığı kesin biçimde tesbit edilememekle birlikte 1147 (1734) yılında gedikli Dîvân-ı Hümâyün şâkirdi sıfatıyla Selânik ve Çirmen sancaklarında zeâmet tasarruf ettiğine dair kayıtlar vardır. Bu zeâmetini, 4 Cemâziyelevvel 1147'de (2 Ekim 1734) kendisi gibi Dîvân-ı Hümâyün şâkirdi olan kardeşi Mustafa Lebîb'in Hudâvendigâr sancağında bulunan 31.897 akçelik zeâmetiyle değiştirdi (TKA, TRD, nr. 872, s. 56). Subhi'nin Hekimoğlu Ali Paşa'nın sadrazamlığında (1732-1735) hâcegân olup iki defa piyade mukabeleciliği, ardından küçük evkaf muhasebeciliği yaptığı söylenir. Ancak bu görevleriyle ilgili arşiv belgelerine henüz rastlanılmamıştır. 6 Rebiülâhîr 1150'de (3 Ağustos 1737) sergi nâzirliğine getirilirken önceden hâcegân olduğundan bahsedilmeksizin Dîvân-ı Hümâyün kâtibi diye zikredilir. Bundan dolayı muhtemelen Subhi piyade mukabeleciliği ve küçük evkaf muhasebeciliği görevlerinde bulunmamış veya vekâleten bu görevleri yerine getirmiştir.

Subhi Mehmed, Dîvân-ı Hümâyün kâtibi iken 6 Rebiülâhîr 1150'de (3 Ağustos 1737) sergi nâzirliğine tayin edilip 24 Şevval 1150 (14 Şubat 1738) tarihine kadar bu görevde kaldı. Buradan ayrıldıktan sonra Dîvân-ı Hümâyün kâtipliği yaparken 14 Cemâziyelevvel 1152'de (19 Ağustos 1739) vak'anüvisliğe tayin edildi (BA, A.RSK, nr. 1571, s. 28). Vak'anüvis olarak dönemin tarihini kaleme alırken 16 Ramazan 1156'da (3 Kasım 1743) beylikçiliğe getirildi. Osmanlı bürokrasisinin en önemli görevlerinden biri olan beylikçiliğin iş yükünün ağırlığı yüzünden vak'anüvislik vazifesini hakıyla yapamaması üzerine 1 Receb 1158'de (30 Temmuz 1745) yerine İzzî Süleyman Efendi tayin edildi.

1159 Muharreminde (Ocak-Şubat 1746) beylikçilikten ayrılan Subhi Mehmed Efendi hayatının sonuna kadar Osmanlı bürokrasisinde hizmet etti. Muharrem 1159 – Muharrem 1160 (Ocak 1746 – Ocak 1747) tarihleri arasında maliye tezkireciliği, 10 Şevval 1161 – 14 Receb 1163 (3 Ekim 1748 – 19 Haziran 1750) arasında arpa eminliği, 6 Şevval 1163 – 7 Şevval 1164 (8 Eylül 1750 – 29 Ağustos 1751), 10 Şevval 1166 – 7 Şevval 1167 (10 Ağustos 1753 – 28 Temmuz 1754) arasında yeniçeri kâtipliği, 7

Zilkade 1168 – 24 Safer 1169 (15 Ağustos 1755 – 29 Kasım 1755) arasında başmuhasebecilik, 8 Şevval 1169 – 9 Rebiülevvel 1170 (6 Temmuz 1756 – 2 Aralık 1756) arasında arpa eminliği, 18 Şevval 1170 – 22 Zilhicce 1171 (6 Temmuz 1757 – 27 Ağustos 1758) arasında Darphâne-i Âmire eminliği, 22 Şâban 1172 – 28 Cemâziyelevvel 1173 (20 Nisan 1759 – 17 Ocak 1760) arasında yeniçeri kâtipliği yaptı. Bu görevden bir yıllık hâcegânlık süresini tamamlamadan önceki göreviyle ilgili bazı iddialar yüzünden azledildi. Darphâne eminliği devresine ait zimmet çıkarılmış, başbâki kulu tarafından tevkif edilmiş, istenen meblağın bir kısmını ödemiş, kalanını taahhüt ederek kurtulmuştur (*İA*, X, 769).

Bu hadiseden sonra 5 Şevval 1175'te (29 Nisan 1762) yeniden defter eminliğine getirildi. Bu görevi 8 Şevval 1176 (22 Nisan 1763) tarihine kadar sürdürdü. 6 Şevval 1177 ile 4 Şevval 1178 (8 Nisan 1764 – 27 Mart 1765) tarihleri arasında arpa eminliği, 5 Şevval 1180 ile 4 Şevval 1181 (6 Mart 1767 – 23 Şubat 1768) arasında tekrar başmuhasebecilik yaptı. 1 Şevval 1182'de (8 Şubat 1769) dördüncü defa yeniçeri kâtipliğine tayin edildi ve bu görevdeyken 8 Zilhicce 1182'de (15 Nisan 1769) Osmanlı-Rus savaşında Babadağı kışlağında vefat etti. Oğlu Abdülaziz Efendi hekimbaşılık ve kadılık yapmış, torunu Abdülhamid, Osmanlı bürokrasisinde tezkirecilik ve yeniçeri kâtipliği gibi görevlerde bulunmuştur. Subhi'nin Çemberlitaş'ta bulunan evi civarındaki Hoca Rüstem Camii'ne minber koydurduğu bilinmektedir (*a.g.e.*, X, 771). Orta derecede bir bürokrat olan Subhi Mehmed Efendi şöhretini vak'anüvisliğine borçludur. Subhi'nin bu işe girişmesinin asıl sebebi I. Mahmud'un kendi döneminin bir bütün halinde toplanmasını istemesidir.

Subhi vak'anüvis tayin edildikten sonra, 1143-1144 (1730-1731) vekâyiini yazan Mustafa Sâmî Bey ve 1145-1148 (1732-1735) yılları arasındaki hadisesleri kaleme alan Şâkir Hüseyin'in yazdıkları ile bunlara Râmîpaşazâde Abdullah Refet Bey ve Hıfzî Mehmed Efendi'nin zeyillerini bir araya getirmek ve yazımı eksik kalmış olan 1148-1152 (1735-1739) yılları arasındaki olayları tamamlamakla görevlendirilmiştir. Böylece Hekimoğlu Ali Paşa ikinci defa sadrazam olduktan (Nisan 1752) sonra onun emriyle I. Mahmud'un cülusundan kendi sadâret devrine kadar olan 1143-1155 (1730-1742) yılları arasındaki hadisesleri toplayıp yazmaya başlamıştır. Ardından 1155-1156 (1742-1743) yılları olayla-

rını kaleme almıştır. Eser I. Abdülhamid döneminde yeniden faaliyete geçen matbaada ilk basılan kitaplardandır.

**Eserleri.** *Subhî Tarihi*. 18 Rebülevvel 1143 (1 Ekim 1730) tarihinde I. Mahmud'un cülûsundan başlayıp 24 Zilhicce 1156'da (8 Şubat 1744) Ayşe Sultan'ın Ahmed Paşa ile evlenmesini anlatarak sona erer. 1143-1148 (1730-1735) yılları arası diğer tarihçilerin kaleme aldıkları eserlerin bazı ufak ilâve ve çıkarmalarla bir araya getirilmesinden ibarettir. Bu kısım eserin I. cildini oluşturur. II. cildin 1148-1152 (1735-1739) yıllarına ait vekâyîni eldeki metinlere geniş miktarda eklemelerde bulunarak yeniden kaleme almıştır. 1152'den sonrası müşahedelerine ve birinci elden kaynaklara dayanır. Eserin en önemli kısmı, müellifin bizzat katıldığı ve ayrıntılı biçimde anlattığı 1736-1739 savaşı ve sonrasındaki barış görüşmeleridir. Ayrıca bizzat hazır bulunduğu çeşitli elçi kâbullerini nakletmiştir. Eserini kaleme alırken birçok belgeden faydalanmış ve çıkarılan nizamnâmelerin bir kısmını tarihine almıştır. Tayinler, aziller, sürgünler, vefatlar eserde sıkça verilen bilgilerdendir. Kitapta ıssız bir adaya düşen bir denizcinin hikâyesi, düşen gök taşı ve İstanbul'a gelip müsülman olan Avusturya imparatorunun gayri meşrû oğlu gibi ilginç bilgiler de vardır. Müellif eserini hazırlarken Koca Râğıp Paşa'nın *Tahkik u Tevfik'i* ile Bosnalı Kadı Ömer'in *Ahvâl-i Gazavât der-Diyâr-ı Bosna* adlı eserlerini kullanmıştır. Türk nesrinin önemli örneklerinden biri kabul edilen eser 1198 (1784) yılında İstanbul'da *Târîh-i Sâmî ve Şâkir ve Subhî* adıyla basılmıştır. Kitap, daha sonra matbu nüsha esas alınıp kısmen iki matbu ve üç yazma nüshanın karşılaştırılmasıyla Mesut Aydın tarafından yeni harflere çevrilmiştir (İstanbul 2007). Subhî'nin eseri kendisinden sonraki müellifler tarafından kullanılmış, özellikle Fındıklılı Şem'dânîzâde Süleyman, tarihini kaleme alırken bu eserden önemli ölçüde faydalanmıştır (*Mürî't-tevârih*, neşredenin girişi, I, s. XX-XXIV).

Subhî, 1736-1739 savaşı, bunun sonunda yapılan Belgrad muahedesi anlatan *Târîh-i Belgrad (Müzâkerât-ı Sulhiyye Tarihçesi)* adıyla bir eser daha kaleme almıştır. Bu eser birkaç varaklık giriş ve ilâve metin dışında *Subhî Tarihi*'ndeki ilgili bölümün aynısıdır. İki yüksek lisans tezine konu olan ve Almanca'ya çevrilen eser (trc. F. Hauptmann – M. Vasi – A. Polimac – R. Malli, *Die türkische Wiedereroberung von Belgrad 1739. Die Reichsgeschichte Mehmed Subhi's 1738-1740*, Graz 1987)

*Subhî Tarihi*'nin ilk tedvin dönemine ait olmalıdır (*Subhî Tarihi*, s. LXIX-LXXVI). Subhî, muhtemelen Lâle Devri'ndeki tercüme faaliyetleri içerisinde ayrıca Şerefeddin Fazlullah el-Hüseyîni el-Kazvîni'nin *el-Mu'cem fi âşârî Mülûki'l-'Acem* adlı eserini 1143'te (1730) *Târîh-i Şâhân-ı İrân* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Subhî Tarihi: Sâmî ve Şâkir Tarihleriyle Birlikte* (haz. Mesut Aydın), İstanbul 2007; İzzî, *Târîh*, İstanbul 1199, vr. 2<sup>b</sup>, 33<sup>b</sup>, 70<sup>b</sup>, 181<sup>a</sup>; Şem'dânîzâde, *Mürî't-tevârih* (Aktepe), neşredenin girişi, I, s. XX-XXIV; Râmîz ve Âdâb-ı Zurfâ'sı: *İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük* (haz. Sadık Erdem), Ankara 1994, s. 180-181; *Vekâyî-nüvis Enverî Sâdullah Efendi ve Tarihi'nin I. Cildinin Metin ve Tahlihi* (haz. Muharrem Saffet Çalışkan, doktora tezi, 2000), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 24; Vâsîf, *Târîh*, I, 99, 113, 185, 197; Âkîf Mehmed, *Târîh-i Cülûs-ı Sultân Mustafâ-yı Sâlis*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108, tür.yer.; *Sicill-i Osmânî*, III, 220, 377; TCYK, s. 264-266; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 292; Babinger (Üçok), s. 326; Erhan Afyoncu, "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tercih Kayıtları I", *TTK Belgeler*, sy. 24 (1999), s. 99-100; a.m.f., "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tercih Kayıtları II", a.e., sy. 30 (2005), s. 168-169; a.m.f., "Vekâyî-nüvis Arpaemini-zâde Sâmî'nin Hayatı Hakkında Yeni Bilgiler", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, sy. 1, İstanbul 2000, s. 235-242; "Subhî", *İA*, X, 769-771; Bekir Kütükoğlu, "Vekâyî-nüvis", a.e., XIII, 276-277.



ERHAN AFYONCU

### SUBHÎ PAŞA, Abdülatif (1818-1886)

Osmanlı devlet adamı,  
ilk Türk nümismatı.

12 Muharrem 1234'te (11 Kasım 1818) Mora'nın merkezi olan Trapoliçe kasabasında doğdu. İlk Maarif nâzırı olan Abdurrahman Sami Paşa'nın oğludur. Özel hocalardan ders aldı. Mora İsyanı esnasında 7 Ekim 1821'de ailesiyle birlikte esir edildiyse de Kasım 1823'te Mısır'a gitmelerine izin verildi. Babası burada Dîvân-ı Vilâyet başmuavinliğine getirildi. Abdülatif Subhî, henüz on üç yaşındayken Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın hususi kitâbetine memur olarak girdi. Daha sonra sırasıyla Mısır Mülkiye Kalemî reisliğine, Muhâsebât-ı Misriyye İdaresi Kalemî birinci başkanlığına ve Mehmed Ali Paşa'nın müsteşarlığına tayin edildi; ardından mirlivâlık rütbesine yükseldi. Mehmed Ali Paşa'nın vefatı üzerine 1849 yılında babasıyla birlikte İstanbul'a göç etti.

19 Mayıs 1850'de Meclis-i Maârif-i Umûmiyye fahrî üyeliğine getirildi. Bu görevi esnasında 1851'de kurulan Encümen-i Dâ-

niş âzâlığını üstlendi. Ayrıca encümenin yazılmasını tasarladığı bir genel tarih yazım ekibi içinde yer aldı. Subhî Bey'in bulunduğu ekip Hz. Mûsâ'dan Hz. Muhammed'e kadar olan bölümü kaleme alacaktı. 28 Ağustos 1854 tarihinde rütbesi birinci rütbenin birinci sınıfına yükseltilerek Meclis-i Vâlâ üyeliğine tayin edildi. 1857'de bir hıristiyan kızın öldürülmesiyle suçlanan Ferik Sâlih Paşa'nın muhâkeme edilmesi için Varna'ya gönderildi. Yapılan tahkikat neticesinde cinayeti başka birinin işlediği ortaya çıktı. Temmuz 1857'de kendisine bâlâ rütbesi verildi ve aynı yıl içerisinde Meclis-i Vâlâ üyeliği üzerinde olduğu halde İstanbul Tahrîr-i Emlâk Komisyonu başkanlığına getirildi. Görevi esnasında Mısır'dan bu konuyla ilgili bazı uzmanlar getirtti; bizzat uygulama alanlarını denetleyerek ve emlâk yazım işlerini bir düzene koyarak taşraya yaygınlaştırdı. Bunun üzerine kendisine ikinci rütbeden Mecîdî nişanı verildi. 1857'de Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'nın emriyle Meclis-i Vâlâ'nın iç nizamnâmesinin yazılması işiyle görevlendirildi ve meclisin düzenlenmesinde önemli roller üstlendi. 1860 yılı ortalarında tahrîr-i emlâk memuriyeti yanında Defter-i Hâkânî Emaneti'ne getirildi. Bu görevi sırasında İstanbul'da yaşayan nüfus ve evler sayıldı; ayrıca 1.400.000 tapu kaydedildikten sonra hak sahiplerine dağıtıldı.

Subhî Bey, Sultan Abdülaziz'in tahta geçmesinin hemen ardından 23 Temmuz 1861'de Evkâf-ı Hümâyun nâzırlığına getirildi. Burada öncelikle yazı ve hesap işlerini düzenledi; ardından nezâretin alacaklarının tahsili ve borçlarının ödenme işlemlerini hızlandırarak üç ay içerisinde 120.000 liralık borç tesviye etti. Bu işleri yürütmek üzere geçici bir birim oluşturarak o zamana kadar ödenmemiş olan maaşları ödedi. Ayrıca vakıf kütüphanelerindeki eserlerin envanterinin yapılması için özel memurlar görevlendirdi. Yine vakıf işleri ve padişah vakıflarıyla ilgili bazı düzenlemeler yaptı. Bir cuma selâmı esnasında sadrazama haber vermeden nezâret bünyesinde çalışan iki kişinin görevden uzaklaştırılması için önce padişahın iradesini alması ve daha sonra durumu Bâbîâlî'ye bildirmesi Sadrazam Âî Paşa tarafından hoş karşılanmadı ve onun nezâretten azlını sağladı. 18 Ekim 1861'de ikinci defa olmak üzere Meclis-i Vâlâ üyeliğine tayin edildi. Bu görev değişikliğiyle maaşı 350 liradan 150 liraya indirildi.

1863'te bazı Rumeli vilâyetlerini teftişle görevlendirildi. Kavala'dan başlayıp Selânik ve Yanya vilâyetlerini teftiş etti. Bu

görevi esnasında vergi nisbetleri halkın ödeme gücüne göre değiştirildi; vergi tahsilinde görevlendirilen zaptiyeler zaman zaman yolsuzluklara saptıkları için onların yerine tahsildarlar tayin etti. Ayrıca ihtiyaç fazlası memurlarla ehliyetsiz olanlar işten çıkarılarak taşra maliyesi düzenlemeye çalışıldı; güvenlikle ilgili birtakım tedbirler alındı. Suphi Bey bu faaliyetlerinin ardından İstanbul'a dönüp Meclis-i Vâlâ üyeliğini sürdürdü.

24 Ağustos 1867'de 250 lira maaşla Maarif nâzirliğine getirildi. Bu sırada Girit meselesi için adada bulunan Sadrazam Âlî Paşa'ya bazı bilgiler vermek üzere 30 Kasım 1867'de Girit'e gitti. Âlî Paşa'nın dönüşünde 6 Mart 1868'de Maarif Nezâreti'nden ayrılarak o sırada yeni kurulan Şûrâ-yı Devlet üyeliğine, ardından Adliye Dairesi reisliğine getirildi. Bir ara bu görevden istifa edip birkaç ay konağında ikamet ettiyse de 12 Ağustos 1870'te tekrar Şûrâ-yı Devlet üyeliğine döndü. 28 Eylül 1871'de vezâret rütbesi verilerek 500 lira maaşla Suriye valiliğine tayin edildi. Bu görevi sırasında İngiliz taraftarı mahallî şeyhlerden biriyle olan anlaşmazlığı ve İngiliz Konsolosu J. G. Eldridge'in şikâyetleri yüzünden (BA, HR.TO, nr. 246/84) Sadrazam Mütercim Rüşdü Paşa tarafından görevden alındı. Öte yandan bölgede yapmayı düşündüğü bazı islahatlar da (BA, İ.MMS, nr. 42/1751) mahallî eşrafi rahatsız etmiş olmalıdır.

18 Ocak 1873 tarihinde üçüncü defa olmak üzere 175 lira maaşla Şûrâ-yı Devlet üyeliğine tayin edildiysen de 19 Mart 1873'te 100 lira maaş bağlanarak azledildi. Görevden alınma ve evinde ikamete mecbur tutulma sebebi, Suriye valiliği esnasında çıktığı devirlerden dolayı mal sandığından zimmetine 1.090 lira para geçirdiği isnadıydı. Bu miktarın onun muhakeme edilmesini gerektirecek kadar önemli sayılmadığı gerekçesiyle yargılanmasına gerek duyulmadı (BA, İ.DH, nr. 663/46208; BA, A.MKT.MHM, nr. 450/31). Nite-

kim Subhi Paşa'nın sicil dosyasında herhangi bir suçtan dolayı yargılanmadığı kaydı mevcuttur.

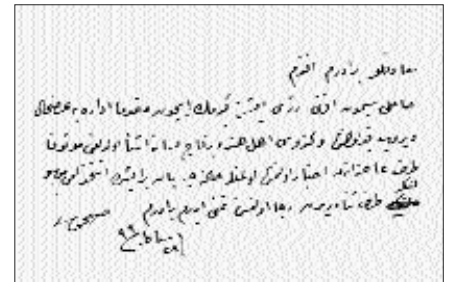
Sekiz ay kadar bu şekilde boşta kaldıktan sonra 28 Kasım 1873'te tekrar Şûrâ-yı Devlet üyeliğine tayin edildi (BA, A.MKT.MHM, nr. 469/21). 12 Aralık 1875'te İstinaf Mahkemesi birinci başkanlığına getirildi (BA, İ.DH, nr. 712/49821). Bu görevi sırasında Nâmîk Kemal'i yargılayan mahkemenin başkanlığını yaptı ve beraatine karar verdi. Ahmed Vefik Paşa'nın başvekilliği esnasında Maarif Nezâreti'yle birlikte Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti'ne tayin edildi (4 Şubat 1878); ancak 18 Nisan 1878'de bu görevden alındı. Bir buçuk yıl maaşsız olarak açıkta bekledi. O dönemdeki hükümet istikrarsızlıkları Subhi Paşa'nın görevleri üzerinden takip edilebilmektedir. Nitekim 19 Ekim 1879'da üçüncü defa Evkâf-ı Hümâyün (BA, YEE, nr. 75/26), 16 Mayıs 1880'de Maliye ve 26 Aralık 1880'de dördüncü defa Evkâf-ı Hümâyün nâzırı oldu. Son görevi esnasında bazı vakıf eserleri tamir edildi. Ardından ikinci defa Maliye ve 9 Mayıs 1882 tarihinde Ticaret ve Ziraat nâzirliğine getirildi. Bu görevdeyken Müze-i Hümâyün'un orta kısmının temellerini attı; 1883'te Hamidiye Ticaret Mektebi-î Âlîsi'ni kurdu ve programını hazırladı. Ancak Doğu Rumeli sorunundan dolayı Said Paşa hükümetinin düşmesiyle birlikte 23 Eylül 1885'te bu görevinden ayrılmak zorunda kaldı. İki gün sonra beşinci defa Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti'ne tayin edildi. Evkaf Nâzirliği'nde bulunduğu dönemlerde yaptığı icraatlardan biri de cami, mescid, mektep ve diğer vakıf binalarının denetlenmesiyle ilgili olarak nezâret bünyesinde bir teftiş masası oluşturmasıdır.

Evkaf nâzirliğini sürdürürken rahatsızlandı ve uzun süre görevine gidemedi. 17 Ocak 1886'da Horhor civarındaki konağında vefat etti ve II. Mahmud Türbesi haziresine defnedildi. Arapça, Farsça, Fransızca ve Yunanca bilen Subhi Paşa'nın sağlık ve güzel bir üslûbu vardı. Osmanlı Devleti'nde meskûkât ilmiyle bilimsel usullere göre ilk meşgul olan kişi Abdüllatif Subhi Paşa'dır. Osmanlı Devleti'nde 8 Nisan 1874 tarihinde ilk Âsâr-ı Atıka Nizamnamesi'nin çıkarılması ve Sanâyi-i Nefise Mektebi ile İstanbul Arkeoloji Müzesi'nin (Müze-i Hümâyün) kurulması hep onun çabalarının sonucudur. Doğu edebiyatına ve Batı bilimine vâkıf, faziletli, aynı zamanda şair olan Subhi Paşa Peşte, Bavyera ve Saksonya Bilimler akademileriyle Amerikan

Maârif-i Şarkıyye Encümeni'nin ve 1863'ten beri Alman Doğu Derneği'nin üyesiydi. Murassa' Osmânî ve Murassa' Mecidî nişanlarıyla İran'ın Şîr ü Hurşîd, Rusya'nın Sainte Anne ve Maklenburg Dükaliği'nin Grand Couronne nişanlarının birinci rütbelerine, Avusturya'nın Altın Maarif maddiyasına ve diğer bazı devletlerin madalyalarına sahipti. Zengin ve kıymetli bir kütüphanesi vardı. Ayrıca senelerin mahsulü olan eski sikke koleksiyonu gayet önemli ve meşhurdur. Yirmi üç çocuğunun en büyüğü Yeni Osmanlılar hareketinin kurucularından olan Âyetullah Bey, diğer bir tanınmış oğlu ise Hamdullah Suphi Tanrıöver'dir.

**Eserleri.** 1. *Miftâhu'l-İber*. Subhi Paşa, Mısır'dayken Mehmed Ali Paşa'nın teşvikiyle İbn Haldûn'un tarihinin ikinci ve üçüncü kitabını Türkçe'ye çevirmeye başlamış, daha sonra bu çeviriyi tamamlayarak İstanbul'da bastırılmıştır (1276). 2. *Tekmilâtü'l-İber*. İstanbul'da taş basması olarak basılan (1278) ve iki kısım olan eser İbn Haldûn'un *el-İber*'ine zeyil olarak yazılmıştır. Eserde Suriye'de Selefki ve İran'da Eşkâniyân devletleri tarihi ve sikkeleri incelenmektedir. 3. *Uyûnü'l-ahbâr fi'n-nukûd ve'l-âsâr*. Yine iki bölüm olan ve İstanbul'da yayımlanan eser (1279), Yunan ve Roma sikkeleriyle İslâm meskûkâtı tarihinin ilk dönemlerini ele alır. 4. *Hakâiku'l-keîlâm fi târihi'l-İslâm*. Maarif nâzirliği esnasında yazdığı bu eser, İslâmiyet'in ortaya çıkışından Hz. Ali'ye kadar olan ilk dönemlerini konu edinen bir tarih kitabı olup I. cildi İstanbul'da neşredilmiş (1297), 701 (1302) tarihine kadar gelen II. cilt ise basılmamıştır. Bu eserin basılan birinci kısmı İskender Efendi tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir (İstanbul 1298). 5. *Risâle-i Subhiyye*. Zilkade 1281

Abdüllatif Subhi Paşa'nın kardeşi Halim Bey'e yazdığı bir mektup (BA, HSD.AFT, nr. 12/168)



Abdüllatif  
Subhi  
Paşa

(Nisan 1865) tarihinde Osmanlı maliyesi ve islahı hakkında Sultan Abdülaziz'e sunmuş olduğu bir risâle olup aynı tarihte İstanbul'da bastırılmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Dahiliye Nezâreti Sicill-i Ahval Defteri* (DH. SAİD.d), nr. 1/126; BA, *Sadaret Mektûbî Kalemi, Mühimme* (A.MKT.MHM), nr. 445/99; BA, *Ali Fuad Türkgeldi Evrakı* (HSD.AFT), nr. 9/15, 12/168; BA, *İrade-Dahiliye* (İ.DH), nr. 961/75996, 973/76882, 975/77000; Lutfî, *Târih*, X, 37-38, 87, 105, 125; XII, 9, 13; XIII, 29, 32; İbnülemin Mahmud Kemal – Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], *Evkâf-ı Hümâyun Nezâretinin Tarihçe-i Teşkilâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâlî*, İstanbul 1335, s. 104-110; Mustafa Baydar, *Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Anıları*, İstanbul 1968, s. 27-35; Mehmet Zeki Pakalın, *Maliye Teşkilâtı Tarihi (1442-1930)*, Ankara 1977, III, 454-469; Babinger (Üçok), s. 400-401; Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform: 1836-1856*, İstanbul 1993, s. 214, 245; Abdülhak Şinasi [Hisar], "Bizde Müzeciğin Başlangıçları", *Ülkü*, sy. 8, Ankara 1933, s. 135-137; K. M. MacKenzie, "Abdüllatif Suphi Pasha, A Renowned Turkish Numismatist", *Numismatic Circular*, LXXXVI/12, London 1978, s. 582-583; Cevriye Artuk, "Numismatik İlmine Yardım Edenlerden Birkaçı", *Türk Numismatik Demeği Bülteni*, sy. 9, İstanbul 1982, s. 22; Arslan Terzioğlu, "Abdüllatif Suphi Paşa Konağı", *Antika*, sy. 17, İstanbul 1986, s. 13-15.



ALİ AKYILDIZ

### SUBHİ es-SÂLİH

(صبي الصالح)

Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübânî  
(1926-1986)

Lübnanlı âlim.

Lübnan sınırları içinde yer alan Trablusşam'da doğdu. İlk öğrenimini orada gördü. Dinî eğitimini almaya başladığı 1938 yılında hutbe okumaya başladı. Güçlü hitabeti dolayısıyla hutbeleri büyük ilgi gördü. 1947'de Ezher Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi'ni ve 1950'de Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1949 yılında Ezher'de doktorasını ve 1950'de gittiği Paris'te önce Arap edebiyatı alanında lisansını tamamladı. Doktora hazırlık tezi olarak "l'Au-delà dans le Coran" adlı çalışmasını, ardından "Les délices et les tourments de l'Islam et esprit" adlı doktora tezini hazırladı. 1954'te Sorbon Üniversitesi'nden doktora diploması aldı. Paris'te iken birlikte doktora yaptıkları İffet Akkârî ile evlendi.

Paris'te bulunduğu dönemde Muhammed Hamîdullah ile İslâm Kültür Merkezi'ni kurdu ve Paris Camii'nde cuma hutbeleri okudu; bölgedeki müslüman teşki-

lâtlarında yoğun faaliyetlerde bulundu. Kuzey Afrikalı müslümanların eğitimine ve Arapça öğrenimine katkı sağladı. Batılılar'ın yeni bir usulle İslâm'ı öğrenmesi konusunda büyük gayretleri oldu. Paris'te geçirdiği dört yılın ardından Trablusşam'a döndü. Bağdat'ta (1954-1956), Dımaşk Üniversitesi'nde (1956-1963), 1963'ten vefatına kadar Beyrut Üniversitesi Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmî'l-insânîyye'de ve Ürdün Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi'nde (1971-1983) öğretim üyeliği görevinde bulundu. Bu kurumlarda zaman zaman dekanlık, bölüm başkanlığı gibi görevleri de yürüttü. Beyrut Arap ve Lübnan üniversitelerinde fikhü'l-luga ve İslâm'la ilgili dersler okuttu. Riyad'daki Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Tunus Üniversitesi'ne bağlı Külliyyetü'z-Zeytûniyye li's-Şerîa ve Usûlüddîn gibi kuruluşlarda misafir öğretim üyesi olarak görevler üstlendi. Fransa'da Lyon (III) Üniversitesi'nde İslâm Medeniyeti ve Dili Bölümü'nde, Paris (II) Üniversitesi Hukuk, İktisat ve Sosyoloji bölümlerinde İslâm hukuku ve fikhü'l-luga ile ilgili doktora tezleri yönetti.

Başkanlığını Lübnan Cumhuriyeti müftüsünün yaptığı, Lübnan'ın en yüksek dinî otoritesi konumundaki el-Meclisü'l-İslâmiyyü's-Şer'iyyü'l-a'lâ vekillîği yanında Râbitatü Ulemâi Lübân'ın, el-Cebhetü'l-İslâmiyyetü'l-vataniyye ve el-Lecnetü'l-ulyâ li'l-karnî'l-hâmîs aşri'l-hicrî'nin genel başkanlığını yaptı. Kahire, Dımaşk, Bağdat ve Fas'ta pek çok ilmi toplantıya katıldı. Aynı zamanda Kahire'de Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye, Fas'ta Akademiyyetü'l-memleketi'l-Mağribiyye, Bağdat'ta el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-İrâkî, Lecnetü'l-İşrâfi'l-ulyâ ale'l-Mevsûati'l-Arabiyyeti'l-kubrâ gibi kuruluşların üyesiydi. el-Munazzametü'l-Arabiyye li't-terbiye ve's-sekâfe ve'l-ulûm kendisini "et-Tefkîrü'l-ictihâdî fi'l-İslâm" ödülüne lâyık gördü. Lübnan'da yoğun biçimde devam eden iç karışıklıklar sırasında 7 Ekim 1986'da Beyrut'un Sâgîyetülcenzir Meydanı'nda rastgele sıkılan bir kurşunla öldü. Subhî es-Sâlih'in vefatının yıl dönümünde Beyrut'ta Meâlimü't-tecdîd fi fikri's-Şehîdî'd-doktor Subhî es-Sâlih rahimehullâhi teâlâ adlı uluslararası bir ilmi toplantı düzenlenerek (3-4 Kasım 2006) onun İslâm dünyasındaki etkileri, fikhçiliği, dilciliği, Kur'ânî yaklaşımının İslâmî ilimlere bakışına etkisi, tecdid düşüncesi, erken dönem hadis tedvini konusuna dair şarkiyatçılara yönelttiği eleştirileri, Batılılar'ın İslâm'a yaklaşımlarına bakışı, güncel

konular gibi meseleler Arap ve Batılı araştırmacılar tarafından tartışılmıştır.

Arap dünyasında, Kuzey Afrika ve Batı'da yirmiyi aşkın ülkeye ilmi seyahatlerde bulunan ve konferanslar veren Subhî es-Sâlih, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1978'de İstanbul'da düzenlenen Rü'yet-i Hilâl Konferansı için Türkiye'ye gelmiştir. Subhî es-Sâlih ictihad kapısının açık olduğunu ve İslâm düşüncesinin tecdidini savunan, yazdığı eserlerde bu yaklaşımını ortaya koyan, Doğu'nun ve Batı'nın birikimini hazmedip günümüz toplumuna sunmuş bir düşünürdür. A. Sprenger, J. Sauvaget, I. Goldziher, W. Ahlwardt, F. Wüstenfeld, R. Blachère, C. Brockelmann, Frankel, Louis Gardet, M. Henri Laoust gibi şarkiyatçıların İslâm ve özellikle hadis hakkındaki iddialarına eserlerinde cevaplar vermiştir. Onun Fransızca'yı çok iyi bildiği ve Fransız kültürünün bölgedeki yoğun etkisi dolayısıyla Kuzey Afrika'da tanınip eserlerinden istifade edildiği bilinmektedir. Ayrıca Fas'ta ed-Dürüsü'l-Haseniyye denilen ve kralın huzurunda halen sürdürülen geleneksel ilmi sohbetlere 1963 yılında bir süre o da katılmıştır.

**Eserleri.** 1. *Mebâhiş fi 'ulûmî'l-ḥadîs ve muştalahuh* (Dımaşk 1379/1959, 1383/1963; Beyrut 1384/1965 [15. bs.], 1388/1969, 1390/1970, 1392/1972, 1396/1976, 1411/1991). M. Yaşar Kandemir tarafından *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1971, 1973, 1981; İstanbul 1996). 2. *Mebâhiş fi 'ulûmî'l-Ḳur'ân* (Dımaşk 1377/1958; Beyrut 1383/1964, 1968, 1392/1972, 1401/1981, 1983, 1406/1985). Eseri M. Sait Şimşek *Kur'an İlimleri* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (Konya, ts. [Hibaş Yayınları]). Bu iki eser Urduca'ya da çevrilmiştir. 3. *Dirâsât fi fikhî'l-luga* (Dımaşk 1379/1960; Beyrut 1382/1962, 1392/1972, 1393/1973, 1402/1982, 1407/1986 [11. bs.], 1412/1992). Alanının önemli kaynaklarından olan eserin bazı Arap üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulduğu belirtilmektedir. 4. *en-Nüzümü'l-İslâmiyye neş'etühâ ve tetavvürühâ*. Müellifin İslâm'ın temel esaslarını modern sistemlerle mukayese ettiği, geçmiş medeniyetlerden İslâm'ın benimseyip devam ettirdiği uygulamaları ortaya koyduğu bir çalışması olup (Beyrut 1385/1965, 1388/1968, 1401/1981 [6. bs.], 1409/1990) İbrahim Sarmış tarafından *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri: Doğuşu ve Gelişmesi* (İstanbul 1981, 1983) ve daha sonra *İslâmî Kurumlar* (Ankara 1999) adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. 5. *el-*

*İslâm ve müstağbelü'l-ḥaḍâra* (Beyrut 1401/1981, 1410/1990; Dımaşk 1410/1990). Muhammed Abdüsselâm el-Cefâirî kitap üzerine "Dirâse li-Kitâbi'l-İslâm ve müstağbelü'l-ḥaḍâra li-Şubḥî eş-Şâlih" başlığıyla bir değerlendirme yazısı yazmıştır (*Mecelletü Külliyyeti'd-da'veti'l-İslâmiyye*, VIII [Trablus 1991], s. 194-210). **6.** *Me'âlimü's-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut 1381/1961, 1395/1975, 1398/1978). İslâm kültürüne dair bilgiler veren eserde usûl-i fıkıh, fıkıh tarihi, ictihad ve bazı çağdaş meseleler incelenmiştir. **7.** *el-İslâm ve'l-mücteme'u'l-aşrî* (Beyrut 1398/1978, 1983). **8.** *Menhelü'l-vâridîn Şerḥu Riyâzi's-şâlihîn* (I-II, Beyrut 1389/1969, 1392/1972, 1397/1977, 1985 [15. bs.]). **9.** *Şurûḥ edebiyeye li-nümûzec mine'l-eḥâdîsi's-şerîf* (Beyrut 1977). Kitabın birinci bölümünde Hz. Peygamber'in belâgatı konu edilmiş, ikinci bölümünde Resûl-i Ekrem'in hikmetli ve belîğ ifadelerinden seçme hadisler şerhedilmiştir. **10.** *el-Mer'ê fi'l-İslâm* (Beyrut 1400/1980). **11.** *La vie future selon le Coran* (Paris 1390/1970, 1986). Kur'an'a göre âhiret hayatının geçmişte ve günümüzdeki pek çok mezhebin, kelâmci, müfessir, muhaddis ve mutasavvıfın görüşleriyle birlikte incelendiği eser Şerafettin Gölcük tarafından *Ölümden Sonra Diriliş: Âyet ve Hadislerle Cennet-Cehennem* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1981). **12.** *Réponse de l'Islam aux défis de notre temps: entretiens*. Çağdaş problemlere ilim ve dinin yaklaşımının ele alındığı bir eserdir (Beyrut 1979).

Subḥî es-Sâlih, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Aḥkâmü ehli'z-zimme* (I-II, Dımaşk 1961; I-II, Beyrut 1393/1973, 1401/1981) ve Şerîf er-Radî'nin Hz. Ali'ye nisbet edilen rivayetleri topladığı *Nehcü'l-belâğa* (Beyrut 1387/1967; Kum 1395/1975) adlı eserlerini tahkik ederek neşretmiştir. Büyük ölçüde Muhammed Abduh neşrine dayanarak yayımladığı ve sonuna yirmi ayrı fihrist eklediği *Nehcü'l-belâğa* neşri tiz bir neşir olmaması yönünden eleştirilmiştir. Ayrıca Louis Gardet'nin George Anawati ile birlikte hazırladığı *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée* adlı eseri (Paris 1948) Ferîd Cibr ile birlikte *Felsefetü'l-fikri'd-dînî beyne'l-İslâm ve'l-Mesîhiyye* adıyla Arapça'ya tercüme etmiş (I-III, Beyrut 1967-1969, 1398-1403/1978-1983), Fransızca aslı tek cilt olan eser Subḥî es-Sâlih'in İslâm, Ferîd Cibr'in Hıristiyanlık'la ilgili ekleriyle üç cilde ulaşmıştır. Öte yandan Subḥî es-Sâlih, *Le Coran inimitable* adıyla De-

nise Mason tarafından yapılan Kur'an çevirisinin başına "Essai d'interpretation du coran inimitable" başlıklı bir tanıtım / değerlendirme yazısı yazmıştır (Kahire, ts.). 1975 yılından itibaren Süheyl İdrîs ile birlikte hazırladıkları *el-Mu'cemü'l-'Arabî* ve *el-Mu'cemü'l-Fransî*'nin ikmali yönünde büyük mesafe alınmışsa da Subḥî es-Sâlih'in vefatı sebebiyle bu eserler tamamlanamamıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Alâvine, *Zeylû'l-A'lâm*, Cidde 1418/1998, s. 103; M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tetimmâtü'l-A'lâm*, Beyrut 1418/1998, I, 241-242; Nizâr Abâza – M. Riyâz el-Mâlih, *İtmâmü'l-A'lâm*, Beyrut 1999, s. 129; Mâcid ed-Dervîş, "et-Tedvînu'l-mübekkir li's-sünne beyne's-şehîdî'd-duktûr Şubḥî eş-Şâlih ve'l-müsteşrikin kırâ'a fi kitâbi 'Ulûmi'l-ḥadîş ve muştalâhuh", *el-Mu'temerü'd-devlî ḥavle me'âlimi'l-tecdid fi fikri's-şehîdî'd-duktûri's-seyh Şubḥî eş-Şâlih rahimehullâh*, s. 1-28 (yayımlanmamış tebliğ maddenin doküman poşetindedir); Abbas Mahmûd el-Arab, "Tehâvürü'd-duktûr Şubḥî eş-Şâlih ḥavle'l-Karsane fi'l-mefhûmi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-fikri'l-İslâmî*, VI, Hartûm 1406/1986, s. 15; M. Ahmed el-Kâbisi, "Duktûr Şubḥî eş-Şâlih fi âhiri ḥadîsi şâhafi kabîle iğtiyâlih", *el-Menhel*, XLVIII/449, Cidde 1407/1986, s. 130-135; "et-Tafrîf bi'd-duktûr Şubḥî eş-Şâlih", *Mecelletü'l-'Arabîyye li's-sekâfe*, VI/11, Tunus 1406/1986, s. 107-115; Abdülhâdî Bû Tâlih, "Ved'ân refîkûnâ Şubḥî eş-Şâlih", *el-Akademîyye*, sy. 4, Rabat 1408/1987, s. 339-342.



İBRAHİM HATİBOĞLU

#### SUBHİEZEL

( صبح أزل )

Subh-i Ezel Mîrzâ Yahyâ en-Nürî  
(ö. 1912)

**Bâbilîğin kurucusu**  
**Mirza Ali Muhammed eş-Şîrâzî'nin**  
**ölümünden sonrası için**  
**tayin ettiği vekili,**  
**Ezeliyye adıyla anılan**  
**Bahâî kolunun lideri**  
(bk. BAHÂİLİK).

#### SUBHU'I-A'ŞÂ

( صبح الأعشى )

**Kalkaşendî'nin**  
(ö. 821/1418)  
**inşâ sanatının**  
**en güzel örneği sayılan**  
**ansiklopedik eseri**  
(bk. KALKAŞENDİ).

#### SUBKÎ

(bk. SÜBKÎ).

#### SUÇ

**İşleyene**  
**cezaî müeyyide uygulanması**  
**öngörülmüş yasak fiil anlamında**  
**fıkıh ve hukuk terimi.**

Türkçe bir kelime olan suç sözlükte "törelere ve ahlâk kurallarına aykırı davranış ya da bir toplumda haksız sayılıp yazılı yazısız kurullarla yasaklanan ve yaptırıma bağlanan eylem" mânasına gelir. Günümüz hukuk incelemelerinde suç için terim olarak, esas alınan felsefî görüşe veya suçun genel unsurları teorisi bakımından varılan neticeye göre değişik tanımlar yapılmıştır (aş.bk.). Klasik fıkıhta dar anlamıyla suçu karşılayan genel kabul görmüş bir terim yoktur. **Cürm** ve **cerîme** kelimeleri fıkıhta günah, suç ve haksız fiilli kapsayacak genişlikte kullanılır. Mâverdî cerîmenin çoğulu olan **cerâimi** "Allah'ın had veya ta'zîr cezasıyla caydırdığı şer'î yasaklar" (yasak fiiller) şeklinde tarif etmişse de (*el-Aḥkâmü's-sultâniyye*, s. 219) bu kullanım fıkıh literatüründe yaygınlaşmamıştır. Genel olarak "suç" anlamını da karşılamakla birlikte **cinâyet** kelimesi yaygın biçimde adam öldürme ve yaralama (mües-sir fiil) suçları için kullanılır (Osman b. Ali ez-Zeylaî, VI, 97). Âyet ve hadislerde **cerm** kökünden türeyen kelimeler suç ve günah işlemeyi ifade etmek üzere sıkça geçer (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "crm" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "crm" md.). Cürüm yanında **cünha** ve **kabâhat** de modern dönemde Türk Ceza Hukuku'nda "suç" mânasında kullanılan kavramlardır. Çağdaş Arapça'da suç terimi umumiyetle cerîme veya cinayet kelimeleriyle ifade edilmektedir.

Modern hukukta suç genel teorisi suçun ne olduğunu ve diğer hukuka aykırı fiillerden nasıl ayırt edildiğini, suçun varlığı için zorunlu olan unsurları, suça etki eden (ağırlaştırıcı ve hafifleten) sebepleri, suçu cezalandırılabilir hale getiren şartları, suçun ne zaman ortadan kalktığını inceleyen; ardından çeşitli suçları hangi hukukî değeri korumayı amaçladığını dikkate alarak kişilere karşı işlenen suçlar, mal varlığı aleyhine işlenen suçlar vb. şekillerde gruplara ayırıp bunlara özgü teorik meseleleri ele alır (Dönmezer – Erman, I, 305). Günümüzde hâkim anlayış ceza hukukunun bu şekilde ele alınması yönündeyken İngiliz hukuku gibi meseleci (kazüistik) metodu takip eden sistemler de vardır. Fıkıhta suçlar "cinâyât, kısas, diyât, ukûbât, hudûd, serika, eşribe" gibi başlıklar altında

sistemize edilerek ele alınmakla birlikte konuların işlenişinde meseleci metot hâkim olduğundan klasik fıkıh literatüründe bugün bilinen şekliyle ceza hukuku teorisi-ne, dolayısıyla suç genel teorisine rastlanmaz; fakat böyle bir teoriyi ortaya koymaya imkân verecek zengin bir malzeme bulunmaktadır. Çağımızda Abdülkâdir Üdeh, Batı hukuku kavramlarından yararlanarak bu malzemeyi değerlendiren bir İslâm ceza hukuku teorisi denemesi gerçekleştirmiş, bu yöndeki çalışmalar Muhammed Ebû Zehre ve Ahmed Fethî Behnesî gibi müellifler tarafından sürdürülmüştür. Konuya ilişkin hükümler çağdaş Arapça literatürde “el-cerîme” adlı müstakil eserler yanında “et-teşrîu'l-cinâi, nizâmü't-tecrîm ve'l-ikâb, el-fikhü'l-cinâi” gibi eserlerin bu adı taşıyan başlıkları veya “el-cinâyât” başlığı altında işlenmektedir.

**Suçun Mahiyeti.** Suçla ilgili incelemelerde biri biçime, diğeri öze ilişkin olmak üzere iki anlayış söz konusudur. Birincisi konuyu ceza kanunu ile olan bağı açısından ele alır ve suçu “hukuk düzeninin ceza tehdidi ile yasakladığı fiil” şeklinde tanımlar. İkinci anlayış ise suçun özü, yani neyi ihlâl ettiği ve niçin yasaklandığı ile meşgul olur. Ancak bazı yazarlarca, bu yaklaşımın yararlı olabilmesi için suçla ilgili belirlemelerin doğrudan pozitif hukukla bağlı kalınarak yapılması gerektiğine dikkat çekilir (Toroslu, s. 87-91). Suç, benimsenen felsefî görüşe ya da suçun genel unsurları teorisi bakımından varılan neticeye göre değişik şekillerde tanımlanmıştır. Meselâ teknik hukuk ekolüne bağlı yazarlar, “Kanunun cezalandırdığı fiil suçtur” demekle yetinirken mutlak adalet teorisinden yana olanlar onu “ahlâk ve adalete aykırı olan her türlü fiil ve hareket” şeklinde, pozitivistler suçun toplum için tehlikeli kişiyi meydana çıkaran bir belirti olduğu görüşünden yola çıkarak “belirli bir zamanda belirli bir halkın ortalama ahlâk anlayışına aykırı hareket” veya “bireyin topluma uyması için zorunlu olan ortalama bir ölçü içerisinde dürüstlük ve merhamet duygularını ihlâl eden hareket” şeklinde tarif etmiştir. Durkheim gibi sosyologlar ise suçu “kollektif şuurun kuvvetli ve yerleşmiş durumlarını ihlâl eden fiil” diye tanımlamıştır. Suçun unsurlarına dayanılarak ve sırf hukukî açıdan suç, “sorumlu bir kimse tarafından olumlu veya olumsuz bir hareketle meydana getirilen ve ceza tehdidini taşıyan bir kanunda yer alan tarife uygun bulunan hukuka aykırı fiil” şeklinde tanımlanabilir (Dönmezer – Erman, I, 311). Suçu hukukî yönden değil top-

lumsal olgu olması yönünden inceleyen bilim dalına suç bilimi / kriminoloji denilmektedir.

Suçla diğer hukuka aykırı fiiller arasında bazı farklar vardır. Türk hukuk doktrininde hukuka aykırı fiiller haksız fiil, disiplin suçu, idarî suç (zâbita tedbirlerini gerektiren fiil) ve vergi cezasını gerektiren fiil olarak dört kısma ayrılır. Haksız fiil, borçlar hukuku alanında hukuka aykırı şekilde başkasına zarar veren her türlü fiili kapsar. Teknik hukuk okuluna bağlı yazarlara göre hukuka aykırı fiil kanun tarafından özel olarak tarif edilmiş ve bu fiile ceza bağlanmışsa o fiil suçtur, aksi halde haksız fiildir. Disiplin suçu denilince öğrenci davranışları gibi kısmî bir sosyal düzenin korunması amacıyla yaptırıma bağlanan fiiller anlaşılır. Buna karşılık “ceza hukuku” anlamında suçlar ise genel sosyal düzeni korumak için yaptırım altına alınmış fiillerdir. Kanunların açıkça yetki verdiği veya yasaklamadığı durumlarda mahkeme kararına gerek olmadan idarenin doğrudan doğruya işlemiyle ve idare hukukuna özgü usullerle vermiş olduğu cezaya idarî yaptırım denir. İdarî suç bütün toplum bireylerine yönelik olması sebebiyle suça benzer ve bu yönü itibarıyla de disiplin suçundan ayrılır. Meselâ zâbita suçları ve kabahatler idarî suç kapsamına girer. İdarî vergi suçları, devletin gelir kaynaklarına zarar veren ya da zarar vereceği düşünülen fiiller olup bunların yaptırımını malî niteliktedir.

İslâm hukukunda cezaî müeyyidesi olup had ve kısas-diyet suçları dışında kalan hukuka aykırı her fiil ta'zîr suçu olarak nitelenir; kamu otoritesinin bu fiilleri tek kanunda veya farklı kanunlarda düzenleyebileceği kabul edilir. Günümüz teorilerinde disiplin suçu ve idarî suç diye nitelenen fiillerin cezalandırılması fıkıh eserlerinde daha çok belirli kişilerin te'dip hakkı ile muhtesibin yetkilerinin söz konusu edildiği yerlerde ta'zîr kavramı kullanılarak ele alınmış, yani bunlar da geniş anlamıyla ta'zîr suçları kapsamında düşünülmüştür. Öte yandan fıkhî fiilin dünyevî boyutunun suç, uhrevî boyutunun günah diye nitelendiği, dolayısıyla çoğu zaman suç kavramının günah, haram ve mâsiyet kavramlarıyla kesiştiği görülür.

**Suçun Konusu.** Modern hukukta suçun konusu maddî ve hukukî yönden ikiye ayrılır. Suçun maddî konusu suçun cismini teşkil eden insan veya şeydir. Meselâ adam öldürme suçunun konusu hayatına son verilen insan, hırsızlığın konusu bulunduğu

yerden alınan taşınabilir maldır. Suçun hukukî konusu ise ceza normu ile korunan, diğer bir ifadeyle suçla ihlâl edilen hak ve menfaattir. Bu hak ve menfaatin sosyal hayatın yüksek ahlâkî değerleri, suçtan zarar gören kimsenin korunmasında yarar gördüğü hususlar veya daima devlete ait bir hak ve menfaat olduğu yönünde çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Bir grup yazarlara göre ise suçun hukukî konusu genel ve özel olmak üzere iki açıdan ele alınır. Suçun genel hukukî konusu, sosyal düzeni bozanları birtakım mahrumiyetlere uğratmak suretiyle sosyal disiplini koruma hususundaki kamu yararı, özel hukukî konusu her bir suçun öngörülmesindeki özel olanla olmayana ayırmaya, özel konusu suçları gruplandırmaya, bir gruba giren suçları diğerlerinden ayırt etmeye yarar. Fakihlerin bu bağlamda yaptığı açıklamalardan hareketle İslâm hukukunda suçun hukukî konusunun İslâm'ın merkeze aldığı beş temel değer (din, can, akıl, ırz, mal) korunmasıyla sağlanan genel ve özel yararlar olduğu söylenebilir. Bu hususta iyiliği hâkim kılma ve kötülüğü önleme (emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker) ilkesi önemli bir yere sahiptir. Ancak İslâm'da suçların en aza ineceği bir hayat tarzının ve toplum yapısının kurulmasına, kötülüğün işlenmesini ve aleniyet kazanmasını önlemeye öncelik verildiğinden getirilen dinî ve ahlâkî sistem, suçların cezalandırılmasından çok suç işlemeyi kolaylaştıran sebepleri ortadan kaldırmayı hedef almıştır (ayrıca bk. CEZA).

**Suçların Tasnifi.** Bu konuda mukayeseli hukukta iki büyük akım vardır. Bazı ceza kanunları en ağır suçlarla meşgul olup kabahatler adını alan hafif suçları ceza kanunlarının dışında kalan mevzuata bırakmış, bazı kanunlar ise ceza kanunlarında kabahatlere de yer vermiştir. İkinci akım içinde suçları ağırlıklarına göre üçlü ve ikili derecelendirmeye tâbi tutan iki sistem bulunmaktadır. Birinci sistemde suçlar cinayet, cünha ve kabahat şeklinde üçe, diğerinde ise cürüm ve kabahat diye ikiye ayrılmaktadır. Üçe ayırma sistemi 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu tarafından kabul edilmiş, oradan aralarında 1274 (1858) tarihli Osmanlı Ceza Kanunu'nun da bulunduğu birçok kanuna girmiştir. İkili ayırımı benimseyen kanunlar arasında 1889 ve 1930 tarihli İtalyan Ceza kanunları ile 1926 tarihli Türk Ceza Kanunu vardır. 2004 tarih ve 5237 sayılı yeni Türk Ceza Kanunu'nda mahkemelerin iş yükünü azaltarak adaletin hızlandırılmasını sağlamak ama-

çıyla kabahatlerin bazıları suç olmaktan çıkarılıp Kabahatler Kanunu ile idarî ceza hukuku kapsamına alınırken bazıları suç olarak kanun kapsamında bırakılmıştır. Bu kanunda kabahat “kanunun, karşılığında idarî yaptırım uygulanmasını öngördüğü haksızlık” şeklinde tanımlanmıştır ki bu yaptırımlar idarî para cezası ve idarî tedbirlerden ibarettir (belirtilen sistemler, cürüm-kabahat ayırımının yararı ve kıstası hakkında bk. Dönmezer – Erman, I, 352-359). Öte yandan konusu yönünden suçlar hayata, vücut dokunulmazlığına, cinsel dokunulmazlığa, şerefe ve mal varlığına karşı işlenen suçlar gibi gruplara ayrılır.

İslâm hukukunda suçlar konusu bakımından hayata, bedene, şahsiyete, mal varlığına ve ferdin temel hak ve hürriyetlerine yönelik suçlar veya ihlâl ettikleri hakkın mahiyetine göre Allah (kamu) hakkının, şahsî hakların ve her iki hakkın da bulunduğu suçlar şeklinde ayırımlara tâbi tutulabilirse de suçların en çok bilinen tasnifi cezasının şâri’ tarafından belirlenip belirlenmediğine göre yapılan had, kısas-diyet ve ta’zîr suçları şeklindedir. Had suçları Allah hakları kapsamına giren, yani toplumun hakkını ihlâl eden, naslarda miktar ve keyfiyeti belirli cezaî müeyyidesi bulunan suçtur. Zina, zina iftirası, yol kesme, hırsızlık, isyan, içki içme ve dinden dönme suçları bu gruba girer. İnsan hayatına ve vücut bütünlüğüne yönelik öldürme ve müessir fiillerin oluşturduğu suçlara kısas-diyet suçları denir. Ta’zîr suçları ise had ve kısas-diyet suçları dışında kalan, mahiyeti ve cezasının takdir ve tayini ihtihada veya kamu otoritesine bırakılmış hukuka aykırı fiillerdir.

**Suçun Unsurları.** Suçun varlığı için gerekli olan şartlar (suçun unsurları) ikiye ayrılır. Bütün suçlar için ortak olanlara genel unsurlar veya suçun kurucu unsurları denir. Ceza kanunlarının özel kısmında yer alan, suçları birbirinden ayıran unsurlar ise özel unsurlar diye anılır. Meselâ zimmet suçunun oluşabilmesi için fâilin kamu görevlisi olması özel bir unsurdur (*Türk Ceza Kanunu*, md. 247). Suçun genel unsurlarını sekize kadar çıkaran yazarlar bulunmakla birlikte Türk doktrininde genellikle şu dörtlü ayırımın benimsendiği görülür: Kanunî unsur (tipiklik), maddî unsur (hareket), hukuka aykırılık unsuru ve mânevî unsur (kusurluluk). Fakihler suçun genel ve özel unsurlarını her bir suçta inceleyen ele aldığından fıkıh eserlerinde suçun genel unsurlarıyla ilgili bir başlık yer almaz. Çağdaş İslâm hukuku âlimleri, modern hukuktaki ayırımlardan hareketle su-

çun genel unsurlarını fıkıh hükümleri çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Bu konuda kanunî unsur, maddî unsur ve mânevî unsur şeklindeki üçlü ayırımı (Abdülkâdir Üdeh, I, 111), maddî unsur ve mânevî unsur şeklindeki ikili ayırımı (Abdülfeţâh Hıdır, s. 15-16) benimseyenler yanında suçun unsurunun suç oluşturduğu fiilden (maddî unsur) ibaret olduğunu, kanunî ve mânevî unsurların ise şart sayılması gerektiğini savunanlar da vardır (M. Ebû Zehre, s. 157).

**1. Kanunî Unsur.** Yapılan fiilin kanundaki tanıma uymasını ifade eder. Kanunun açıkça suç saymadığı bir fiilden dolayı kimseye ceza verilemeyeceğini ifade eden suçta kanunilik ilkesine dayanan bu unsurun ilk şartı, işlenen fiilin ceza hukukunda kaynak değerini haiz bir metinde düzenlenmiş bulunması, ikinci şartı fiilin bu tanıma uygun olmasıdır. İkinci şartın gerçekleşmesi hususunda kanun belirli bir hareketi öngörmüşse bağlı hareketli suçtan, yasakladığı neticenin herhangi bir hareketle ihlâl edilmesi arasında fark gözetmemişse serbest hareketli suçtan söz edilir. İslâm hukukunda had ve kısas-diyet suçlarında kanunilik ilkesinin hâkim olduğu açıkça görülür. Aynı anlayış ta’zîr suçları bakımından da geçerli olmakla birlikte bu sistemin yapısal özellikleri göz önünde bulundurulmadığından bazı yayınlarda bu hususta keyfilik iddiaları gündeme getirilmiştir (Abdülkâdir Üdeh, I, 142-149; M. Selîm el-Avvâ, s. 58-60, 291-294).

**2. Maddî Unsur.** Suçun maddî unsuru fiildir. Fiil hareket, netice ve nedensellik bağımlı ifade eden bir kavramdır. Bir suçun söz konusu olabilmesi için olumlu ya da olumsuz bir hareketin bulunması gerekir; hareketsiz suç olmaz. Dolayısıyla hareket şeklinde belirlemeyen, düşünce aşamasında kalan durumlar cezalandırılmaz. Ceza hukukunun belirli düşüncelerin ifade edilmesini cezalandırmasının sebebi bunların belirli şekilde dışa yansımalarının toplumsal barışı tehlikeye düşürdüğü inancıdır. Fıkıhta da dış dünyaya yansımaya düşünceden dolayı kişinin sorumlu sayılmaması ilkesinin benimsendiği görülür; irtidad fiilinin suç sayılması ise toplumsal barışı ihlâl bağlamında değerlendirilebilir. Fâilin hareketi sebebiyle dış dünyada gerçekleşen değişikliğe netice, kişinin neticeden sorumlu tutulabilmesi için onun hareketiyle netice arasında bulunması gereken ilişkiye nedensellik bağı denir. Hareketin şekli yönünden suç icraî, ihmâlî ve ihmâlî suretiyle icraî suç olmak üzere üçe ayrılır. İcraî suç olumlu hareketle işlenebilen suç-

tur ve genellikle suçlar icraî hareketlerle işlenir. Belli bir hareketin yapılmasını öngören emir kurallarına aykırı olumsuz davranış ihmâlî suçu (saf ihmâlî suç) oluşturur. İhmâl suretiyle icraî suç ise (nitelikli ihmâlî suç) aslında olumlu hareketle işlenebilen suçun olumsuz hareketle işlenmesini ifade eder. Fıkıh literatüründe bu konuda ele alınan benzer örneklerden hareketle Ebû Hanîfe’nin ihmâl yoluyla suç işlenemeyeceği kanaatini taşıdığı söylenebilirken Ebû Yûsuf ve Muhammed’in suçun ihmâl yoluyla işlenmesini hafifletici sebep saydığı, diğer mezheplerin ise ihmâlî ve icraî suçları aynı derecede gördüğü anlaşılmaktadır (Abdülkâdir Üdeh, I, 86-90; M. Ebû Zehre, s. 112-118). Sonuç gerçekleşmemişse suç tamamlanmadığı için teşebbüs söz konusu olur. Teşebbüs, suç yoluna giren ve elverişli hareketlerle suçun doğrudan doğruya icrasına başlayan fâilin, elinde olmayan sebeplerle suç tipinin objektif nitelikteki unsurlarını kısmen veya tamamen gerçekleştirememesidir. Teşebbüsün varlığından söz edebilmek için dört şartın bulunması gerekmektedir: Kasıt, hareketin tipikliği gerçekleştirilmeye elverişli olması, icra hareketlerine başlanmış olması ve fâilin elinde olmayan sebeplerle tipik neticenin gerçekleşmemesi. Fâilin elinde olan sebeplerle icranın bitmesine engel olması halinde gönüllü (ihtiyarî) vazgeçme, fâilin yine aynı nitelikteki sebeplerle neticenin gerçekleşmesine engel olması halinde etkin pişmanlık (faal nedâmet) söz konusu olur. Fâil, suçun icra hareketlerinden gönüllü vazgeçer veya kendi çabasıyla suçun tamamlanmasını yahut neticenin gerçekleşmesini önlerse teşebbüsten dolayı cezalandırılmaz. Bazı müellifler teşebbüs konusunu “suçun özel görünüş şekilleri” başlığı altında inceleyenler. İslâm hukukçularına göre suçta teşebbüs ta’zîr suçu kapsamına girer. Fakihler, özellikle had ve kısas suçlarında suçun tamamlanmış olup olmadığı üzerinde durmuş ve suçta teşebbüsü ta’zîr suçu kapsamında mütalaa etmiştir. “Had olmayan da had uygulayan sınırı aşmıştır” hadisi gereği (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, VIII, 327) had ve kısas suçlarında tamamlanmış suçla tamamlanmamış suçun aynı ceza ile cezalandırılması kabul görmemiştir. Ta’zîr suçlarına teşebbüs buna kıyas edilebilir (Abdülkâdir Üdeh, I, 343-351). Gönüllü vazgeçme ve etkin pişmanlık durumları tövbenin cezaları düşürmesine kıyas edilmiştir. Allah hakkı olan suçlarda tövbenin cezaı düşürmesi görüşüne kıyasen bu suçlarda gönüllü vazgeçme ve et-

kin pişmanlık durumlarında da ceza verilemeyeceği, ancak tövbenin cezayı düşürmesini eşkıyalık suçuyla sınırlı tutanlara göre fiilin suç (mâsiyet) olup olmadığının ayrıca değerlendirilmesi gerektiği belirtilmiştir (a.g.e., I, 351-355).

**3. Hukuka Aykırılık.** “Fiilin yalnızca ceza hukukuyla değil bütün hukuk düzeniyle çatışma halinde bulunması” demektir. Tipikliğin gerçekleştirilmesiyle birlikte kural olarak hukuka aykırılık da gerçekleşir. Bununla beraber tipik davranış bütün hukuk düzenine göre değerlendirilmeli ve ek bir denetime tâbi tutulmalıdır. Fiil ancak bu yönüyle değerlendirildikten sonra onun hukuka uygun veya aykırı olduğu konusunda nihai karar verilmiş olur. Hukuka aykırılığı ve bunun sonucu olarak tipe uygun fiilin cezalandırılması imkânını ortadan kaldıran bu özel sebeplere hukuka uygunluk sebepleri adı verilir. Hukuka uygunluk sebepleri kanun hükmünün ve yetkili merciin emrinin yerine getirilmesi, meşrû savunma, zorunluluk hali, hakkın kullanılması ve ilgilinin rızasıdır. Fıkıhta temel insan hakları, özellikle can, ırz ve mal dokunulmazlığı “hürmet”, dokunulmazlığı kaldıran gerekçelerin bulunması durumu “ibâha” kavramıyla ifade edilir. Hukuka uygunluk sebepleri fakihler tarafından daha çok ibâha eksenli kavramlarla işlenmiştir. Günümüz Arap ülkeleri ceza hukuku literatürü yanında çağdaş İslâm hukuku yazarları da bunları “esbâbü'l-ibâha” adıyla ele alır. “Bir kimsenin haksız bir saldırıyı kendisinden veya başkasından uzaklaştırmak amacıyla zorunlu tepki göstermesi ve bunu uzaklaştıracak ölçü ve oranda kuvvet kullanarak başka şekilde korunamayacak bir hakkı bizzat koruması” anlamındaki meşrû savunma, çağdaş Arap hukuk kitaplarında “ed-difâu's-şer'î”, fıkıh eserlerinde ise “def'u's-sâil” terkihiyle belirtilir. Çağdaş İslâm hukuku müellifleri meşrû savunma konusunu incelerken İslâmî literatürde emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker tabiriyle anlatılan ve “dinî-ahlâkî değerlerin korunması için yapılacak müdahaleler” anlamına gelen toplumsal göreve de genişçe yer verir.

**4. Mânevî Unsur.** Fâil ile fiil arasında psikik bağın bulunmasını ifade eder. Fâilin kusurlu sayılabilmesi için hem kusurlu hareket etmeye ehil hem de somut olayda kusurlu hareket etmiş olması gerekir. Bu açıdan mânevî unsur isnat yeteneği ve kusurluluk olarak ikiye ayrılır. “Anlama ve davranışları yönlendirme yeteneği” anlamına gelen isnat yeteneğini ortadan kaldıran sebepler yaş küçüklüğü ve akıl has-

talığı ile sağır-dilsizliktir. Kusur, bir fiilin isnat yeteneği bulunan bir kimse tarafından bilerek ve isteyerek veya en azından bilerek yapılmasıdır. Ceza hukukunun en önemli ilkelerinden, “Kusursuz suç ve ceza olmaz” ilkesi fâili hak etmediği aşırı yaptırımlara karşı korur. Kusurluluğun kasıt ve taksir olmak üzere iki biçimi vardır. Kasıt, “tipikliğe ait objektif nitelikteki unsurların fâil tarafından bilinmesi ve istenmesi” diye tanımlanır. Taksir bilinçsiz ve bilinçli olarak ikiye ayrılır. Bilinçsiz taksir, “dikkat ve özen yükümlülüğüne aykırılık dolayısıyla bir davranışın suçun neticesi öngörülmeden gerçekleştirilmesi”, bilinçli taksir ise “kişinin öngördüğü neticeyi istememesine rağmen neticenin meydana gelmesi” şeklinde tanımlanmıştır. Son dönemlerde trafik suçlarındaki artış, endüstrileşme ve tıbbî müdahale imkânlarının genişlemesi sebebiyle taksirli suçlar uygulamada büyük önem kazanmıştır. Kusurluluğu ortadan kaldıran sebepler cebir, korkutma, tehdit durumlarında işlenecek suçla korunacak yarar arasında mâkul bir oranın bulunması gerekir; aksi takdirde fâil sorumluluktan kurtulamaz. Hatada gerçeğin bilinmemesi ya da yeteri derecede bilinmemesi sebebiyle yanlış bir hüküm verilmesi söz konusudur. Hata hukukî hata ve fiilî hata olmak üzere ikiye ayrılır. Hukukî hata “ceza normu tarafından tanımlanmış suç tipinin yok sayılması”, yani “var olan ceza normunun bilinmemesi” demektir. Ceza kanunlarını bilmemek kural olarak mazeret sayılmasa da bazı hukuk sistemlerinde işlediği fiilin haksızlık oluşturduğu hususunda kaçınılmaz bir hataya düşen kişi cezalandırılmaz. Hatanın kaçınılabilir olup olmadığının belirlenmesinde fâilin sosyal konumu, kişisel yetenekleri, mevcut bilgisini kullanmasının ondan ne ölçüde beklenebilir olduğu ve hukukî-ahlâkî değer yargıları göz önünde bulundurulur. Hukukî hatanın bir diğer şekli de gerçekte kanunda bulunmayan bir unsuru fâilin mevcut zannetmiş olmasıdır. Hayalî suç (mefrûz) adı verilen bu durumda fâilin sorumluluğu söz konusu olmaz. Meselâ fâilin taksirli mala zarar vermeye suç zannetmesi gibi. Fiilî hatada fâil, yaptığı hareketin kanunda suç olarak düzenlenmesi konusunda yanılığında bulunmamakla birlikte suçun maddiyatına ilişkin hususlarda yanılmaktadır. Meselâ kişinin başkasına ait olduğunu zannederek kendi cep telefonunu alması veya değerli bir vazo çaldığını zannetmesine karşılık vazunun taklit olması gibi. Fâilin haksız bir fiilin doğurdu-

ğu öfke veya şiddetli üzüntünün etkisi altında hareket ederek bir suç işlemesi haline haksız tahrik denir. Haksız tahrik, fâilin kusurunun azalmasından ileri gelen ve bu sebeple cezanın indirilmesini gerektiren kişisel bir neden olup hukuka uygunluk sebebi değildir.

İsnat yeteneği ve kusurluluk alanında modern hukukun ulaştığı ilkeler başından itibaren fıkıhta benimsenmiş ve uygulanmıştır. Akıl hastalığının ve yaş küçüklüğünün isnat yeteneğini kaldırıcı veya azaltıcı etkiye sahip olduğu hususunda İslâm hukukçuları fikir birliği içindedir. Cebir, ikrah ve zaruret hallerinde bulunan kişilerin cezaî sorumluluğunun olmayacağına ya da azalacağına hükmedilmiştir. Kural olarak kanunu bilmemek mazeret sayılmasa da İslâm ülkesi dışında yeni müslüman olup İslâm ülkesine gelen kişinin işlediği fiilin suç olduğunu bilmediğini iddia etmesi gibi bazı durumlar kuraldan istisna edilmiştir. Ceza hukukunda kusura dayalı (sübjektif) sorumluluk ilkesi hâkim olup hatâen adam öldürmede olduğu gibi malî nitelikteki bazı cezalarda kusursuz (objektif) sorumluluğa yer verildiği de olur. Klasik fıkıh literatüründe çeşitli suç türlerine ait fer'î meseleler üzerinde geliştirilen görüşler, suç işleme kastının günümüz hukukundaki adlandırmalara uygun biçimde bazı tasniflere tâbi tutulmasına, suçun oluşmasının değişik safhalarında kastın ölçütü ve sonuçları konusunda teoriler üretmeye imkân veren bir zenginlik taşır.

**Suçtan Doğan Ceza İlişkisinin Tarafları.** Ceza ilişkisinin aktif tarafı “fâil”, pasif tarafı “mağdur” başlığı altında incelenir.

**1. Fâil.** Tipik hareketi kısmen veya tamamen gerçekleştiren kişidir. Tarih içinde ölümler ve hayvanlar hakkında ceza davası açıldığı görülse de günümüz hukuk anlayışında fâilin yaşayan insan olması şarttır. Cezaların şahsî olması ve her suçta bulunması gereken mânevî unsur gereği ancak gerçek kişiler fâil olabilir. Bu durumda tüzel kişilerin fâil olması imkânsızdır. Bununla birlikte siyasî partiler gibi tüzel kişiler hakkında suç dolayısıyla kanunda öngörülen güvenlik tedbiri niteliğindeki yaptırımlar uygulanabilir. Tipikliğin gerçekleştirilebilmesi için ancak birden fazla kimşenin fâil olarak bulunması gereken suçta çok fâilli suç denir; meselâ rüşvet ve suç işlemek amacıyla örgüt kurma gibi. Tek fâil tarafından işlenebilen suçun birden fazla kimse tarafından iş birliği yapılarak işlenmesine suçta iştirak adı verilir. Birden fazla kişi, tipikliğin gerçekleşmesine katıldıklarında fâil ve yardım eden ayırımı soru-



nu ortaya çıkar. Bugün öğretilerde egemen olan fiile egemenlik teorisine göre tipik olayın gelişimini dizginleyebilme durumunda olan kişi fâil sayılmaktadır. Suça katılan kişi fiil üzerinde egemenlik kurmuş değilse yardım etme söz konusudur. Tak-sirli suçlarda tipikliğin gerçekleşmesi sonucuna yol açan özen yükümlülüğünü ihlâl eden herkes tek başına fâil gibi kendi fiilinden sorumludur. "Başkasının fiiline katılma" anlamına gelen iştirak azmettirme ve yardım biçiminde ortaya çıkmaktadır. Azmettirme suç işleme düşüncesi bulunmayan başkasında bu düşüncüyü uyandırmak demektir. Yardım etme ise "azmettirme ve fâillik dışında kalıp hukuksal yararın ihlâlini mümkün kılan veya kuvvetlendiren, fiilin işlenmesini kolaylaştıran yahut güvence altına alan, asıl fiilin işlenmesine yönelik her türlü nedensel katkı" anlamına gelmektedir.

İslâm hukukunda başından itibaren ceza ehliyeti sadece canlı ve mükellef olan insanlar için söz konusu olup bu konuda fıkıh tarihinde tartışma yaşanmamıştır. Fıkıh literatüründe ceza hukukunun diğer genel hükümleri gibi iştirak konusu da ayrı başlık altında incelenmez. Bununla birlikte iştirak kavramı suçun oluşmasında sebep-sonuç ilişkisi, mübâşeret ve tesebbüb, azmettirme ve yönlendirme, ikrah, cezalandırmada şahsîlik gibi ceza hukukunun temel konularıyla yakından ilgili olduğu için bu kaynaklarda her bir suç ve ceza ele alınırken genellikle iştirak konusuna da değişik yönleriyle temas edilir. İslâm hukukçuları suçun işlenmesinde hangi tür fiilin ve fâilin etkin olduğunu, dolayısıyla cezayı belirlemede suçun doğrudan işlenmesi (mübâşeret) ve işlenmesine sebebiyet verilmesi (tesebbüb) ayırımı yaptıklarından suça iştirakin de bu ikili ayırım içinde düşünülmesi gerekir. Adam öldürmede mübâşir şeriklerin nasıl cezalandırılacağı tartışması esnasında fakihlerin "tevâfuk" ve "temâlû" (tevâtu, ittifak) adını verdikleri iki ayrı durumdan söz etmiş olmaları dikkat çekicidir. Tevâfuk, suç ortakları arasında önceden bir anlaşma bulunmayıp âni gelişme sonucu her birinin diğerinden bağımsız şekilde aynı suça yönelmesi halidir. Fakihler bu durumda kural olarak her fâilin kendi fiilinden sorumlu olacağını söyler. Ancak Hanefîler'le diğer mezhepler arasında kastı ve mübâşereti tesbitte farklı ölçütler kullanılır. Temâlû yoluyla iştirak ise suç ortaklarının önceden anlaşarak ve suç esnasında bu iradelerini devam ettirerek suçu işlemeleri halidir (Abdülkâdir Üdeh, I, 357-361).

2. Mağdur. Ceza ilişkisinin pasif tarafını suçtan zarar görenler oluşturur. Bütün suçlar bakımından suçun ilk ve zorunlu zarar göreni devlet ve toplumsal düzendir. Suçun işlenmesiyle birlikte toplum düzeni bozulduğundan bunun tekrar eski haline getirilmesi devlete ait bir görevdir. Bununla birlikte suçla korunan hukukî yararı zedelenecek gerçek ve tüzel kişiler göz ardı edilmemelidir. Geniş anlamıyla mağdur kavramı bütün zarar görenleri kapsarsa da dar anlamıyla suçtan zarar gören gerçek kişileri ifade eder. Hukuk düzeni mağdura ve suçtan zarar görenlere bazı haklar tanımıştır. Meselâ soruşturulması ve kovuşturulması şikâyete bağlı suçlarda şikâyet hakkı suçtan zarar görene ait olup bu suçlarda mağdur isterse uzlaşma yolunu açabilir; hukuka uygunluk sebebi oluşan rıza ancak mağdur tarafından açıklanabilir. İslâm hukukunda değişik suçlar incelenirken hak tasnifi esas alınarak suçtan zarar gören bireyin rıza, şikâyet ve af gibi irade açıklamalarının etkisi geniş biçimde işlenmiştir (a.g.e., I, 98-100, 444-446; M. Selim el-Avvâ, s. 88-94).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Beyrut 1398/1978, s. 219; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1414/1994, VIII, 327; Osman b. Ali ez-Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, Bulak 1315, VI, 97; Uğur Alacakaptan, *İngiliz Ceza Hukukunda Suç ve Cezaların Kanuniliği Prensibi*, Ankara 1958, s. 77-79, 112-117; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fikhü'l-İslâmî fi şevbihi'l-cedid*, Dimaşk 1387/1968, II, 631-639; Abdülaziz Âmir, *et-Ta'zir fi ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Kahire 1969, s. 52; Hilmi Ergüney, *Türk Hukukunda Lügat ve İstihlaklar*, İstanbul 1973, s. 85; Abdülkâdir Üdeh, *et-Tesrî'ü'l-cinâ'iyü'l-İslâmî*, Kahire 1977, I, tür.yer.; M. Ebû Zehre, *el-Cerime*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), tür.yer.; Fikri Ahmed Ukkâz, *Felsefetü'l-ukûbe fi ş-şer'ati'l-İslâmiyye ve'l-kânûn*, Cidde 1402/1982, s. 35-37; M. Selim el-Avvâ, *Fi Ulûli'n-nizâmi'l-cinâ'iyü'l-İslâmî*, Kahire 1983, tür.yer.; Abdülfettâh Hıdır, *el-Cerime ahkâmühe'l-âmme fi'l-it-ticâhâti'l-mu'âsıra ve'l-fikhi'l-İslâmî*, Riyad 1405/1985, tür.yer.; Abdülaziz el-Hayât, *el-Mü'eyyidâtü't-tesrî'iyye*, Kahire 1406/1986, s. 23-33; Ahmed Fethî Behnesî, *el-Mevsû'atü'l-cinâ'iyü fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1412/1991, tür.yer.; Sulhi Dönmezer – Sahir Erman, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku*, İstanbul 1994, tür.yer.; Sevan Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı*, İstanbul 2003, s. XIII, 419; Mahmûd Necîb Hüsnî, *el-Fikhü'l-cinâ'iyü'l-İslâmî*, Kahire 1427/2007, tür.yer.; Timur Demirbaş, *Ceza Hukuku: Genel Hükümler*, Ankara 2007, tür.yer.; Mehmet Emin Artuk v.dğr., *Ceza Hukuku: Genel Hükümler*, Ankara 2007, tür.yer.; Bahri Öztürk – Mustafa R. Erdem, *Ceza Hukuku: Genel Hükümler ve Özel Hükümler*, Ankara 2007, tür.yer.; Nevzat Toroslu, *Ceza Hukuku: Genel Kısım*, Ankara 2008, tür.yer.; Mustafa Avcı, *Osmanlı Ceza Hukukuna Giriş*, Konya 2008, tür.yer.



MEHMET BOYNUKALIN

## SUDÂ' (Benî Sudâ')

( بنو صداء )

Kahtâniler'e mensup  
bir Arap kabilesi.

Mezhic kabilesinin alt kollarından biri olan Benî Sudâ'nın soyu Yezîd b. Harb'e dayanır. Bazı kaynaklarda Sudâ', Yezîd b. Harb'in diğer adı veya lakabı olarak zikredilirken bazılarında oğlu olarak Sudâ' b. Yezîd şeklinde kaydedilmektedir. Sudâ' kabilesi Hâris, Galî, Seyhân (Sinhân), Şimrân, Hiffân ve Münebbih adıyla altı kola ayrılmaktadır. Bu altı kabilenin Mezhic'in diğer kollarından Benî Hâris b. Kâ'b ile ittifak kurduğu için Cenb diye anıldığı, Benî Sudâ'nın ayrıca Mezhic'in Sa'd el-Aşîre kolu ile ittifak yaptığı nakledilmektedir. Kabile Yemen'de San'a'nın 42 fersah kuzeyinde kendi adıyla anılan bölgede yaşamaktaydı (Yâ-kût, III, 397). Mezhic kabilesi ve kollarının Câhiliye döneminde Âmir b. Sa'saa kabilesiyle yaptığı savaşa Benî Sudâ' da katılmış, Necid bölgesindeki Feyfürrîh adı verilen yerde meydana gelen savaş iki tarafın yenilemeyecek ağır kayıplar vermesiyle sonuçlanmıştır (Cevâd Ali, V, 353). Sudâ' kabilesi bu dönemde Gatafân kabilesinin kollarından olup Tihâme'de yaşayan Benî Bağiz b. Reys kabilesinin saldırısına uğramış ve yine ağır kayıplar vermiştir (Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, XIX, 19).

Sudâ' kabilesi hicretin 8. (630) yılında İslâmîyet'i kabul etti. Bu yıl Hz. Peygamber, Mekke'nin fethinin ardından Medine'ye döndükten sonra ensarın ileri gelenlerinden Kays b. Sa'd b. Ubâde el-Hazrecî'yi 400 kişilik bir seriyenin kumandanlığına getirdi. Kendisine beyaz bir sancakla siyah bayrak vererek Sudâ' kabilesi üzerine gitmesini emretti. Ancak Kays b. Sa'd'ın, Medine yakınlarındaki Kanât vadisinde sefer hazırlıkları yaptığı sırada durumdan haberdar olan Sudâ' kabilesine mensup sahâbî Ziyâd b. Hâris, Resûl-i Ekrem'in yanına geldi ve, "Ben kabileme adına geldim, onların müslüman olmalarına garanti veriyorum" diyerek askerlerini geri çevirmesini rica etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber seriyeyi yollamaktan vazgeçti. Görüşmeden on beş gün sonra Sudâ' kabilesinden on beş kişilik bir heyet Medine'ye geldi. Sa'd b. Ubâde tarafından misafir edilen heyet Resûlullah'la görüştü ve kabilenin müslüman olduğunu belirterek onlar adına biat etti. Vedâ haccında Benî Sudâ' kabilesine mensup 100 sahâbînin de hazır bulunduğu kaydedilmektedir (İbn Sa'd,

I, 326). Hz. Peygamber'in vefatına yakın dönemde Yemen bölgesinde bazı kabileler irtidad ettiği halde Benî Sudâ' bu hareketlerde yer almadı (Fayda, s. 118). Kâdisiye Savaşı, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesi ve Tevâbîn hareketi gibi bazı olaylarda Benî Sudâ' kabilesi mensuplarının da yer aldığı nakledilmektedir (Taberî, III, 484; V, 413; VI, 65).

Kabilesinin İslâm'a girmesinde önemli rol oynayan Ziyâd b. Hâris es-Sudâî bazı gazvelere katıldı, daha sonra Mısır'a yerleşti (Fayda, s. 113). Rivayete göre bir sefer sırasında Hz. Peygamber'in emriyle ezan okumuş, ardından Bilâl-i Habeşî gelip kâmet getirmek istemiş, ancak Resûl-i Ekrem, "Ezânî Sudâ'lı kardeşiniz okudu, ezan okuyan kişinin kâmeti getirmesi daha uygundur" demiştir (Müsned, IV, 169; Ebû Dâvûd, "Şalât", 30; İbn Sa'd, I, 327). Kûfeli hadis âlimlerinden Ali b. Hüseyin es-Sudâî, babası Hüseyin b. Ali es-Sudâî ve dedesi Ali b. Yezîd es-Sudâî, Benî Sudâ' kabilesine mensup önemli isimler arasında zikredilmektedir (Sem'ânî, VIII, 40).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, IV, 169; Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebir* (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1408/1988, I, 299-300; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 326-327; Müberred, *Nesebü 'Adnân ve Kahtân* (nşr. Abdülazîz el-Meymenî er-Râckûtî), Kahire 1354/1936, s. 20; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), III, 484; V, 413; VI, 65; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni* (nşr. Abdülemîr Ali Mühen-nâ), Beyrut 1407/1986, XIX, 19-20; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 413; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VIII, 39-41; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 397; el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî, *Ṭurfetü'l-aşhâb fi ma'rifeti'l-ensâb* (nşr. K. W. Zetterstéen), Beyrut 1412/1992, s. 125; Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, Beyrut 1405/1984, s. 286-287; Nüreddin el-Halebî, *İnsânü'l-'uyûn*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), III, 275-277; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, I, 371; IV, 458; V, 353; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü kabâ'ili'l-'Arab*, Beyrut 1402/1982, II, 636; Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, s. 112-113, 118; Köksal, *İslâm Tarihi* (Medine), VIII, 557-558; Elşad Mahmudov, *Sebeup ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları* (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 422-423.



CASİM AVCI

## SUDAN (السودان)

Orta Afrika'da bir İslâm ülkesi.

### I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

### II. TARİH

Kapladığı alan bakımından Afrika'nın en büyük ülkesidir. Doğudan Kızıldeniz ve Etiyopya, güneyden Kenya, Uganda ve Kongo Demokratik Cumhuriyeti, güneybatıdan

Orta Afrika Cumhuriyeti, batıdan Çad, kuzeybatıdan Libya ve kuzeyden Mısır'la çevrili olan ülkenin yüzölçümü 2.503.890 km<sup>2</sup>, nüfusu 39.400.000 (2007 tah.), resmî adı Sudan Cumhuriyeti (Cumhûriyyetü's-Sûdân), başşehri Hartum (2.900.000), diğer önemli şehirleri Port Sudan (308.000), Ubeyyid (228.000), Niyâlâ (220.000), Vedmedenî (212.000), Kadârîf (185.000), Kûstî (172.000), Fâşir (141.000) ve Cüneyne'dir (127.000). Resmî dil Arapça ise de farklı yerel diller ve İngilizce de konuşulur.

### I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Sudan büyük ölçüde ortalama yükseltisi 300-600 m. arasında değişen düzlüklerden meydana gelmektedir. Kuzeydoğusunda, batısında ve güneyinde ortalama 1000 m. yüksekliğindeki dağlar yer alır. Ülkenin en yüksek yeri güneyde Uganda sınırında bulunan Kinyeti dağıdır (3187 m.). Sudan için akarsu sisteminin % 77'sini toplayıp Akdeniz'e taşıyan Nil nehrinin büyük önemi vardır. Nehrin yukarı çığırını oluşturan Mavi Nil Etiyopya'dan, Beyaz Nil Uganda'dan gelir ve bunlar Hartum yakınlarında birleşir. Altı büyük çağlayanın dördü Hartum ile Mısır sınırı arasındadır. Ülkenin kuzeyini Nil'in ikiye ayırdığı çöl alanı teşkil eder. Bu alanın doğuda kalan yarısı Kızıldeniz kıyısına kadar uzanan Nûbe (Nübye) çölü olarak bilinir; batıda kalan kısmı ise Libya çölünün bir parçasını meydana getirmektedir.

Yıllık ortalama sıcaklıklar en kuzeydeki Vâdihalfa'da 26 °C, Hartum'da 30 °C ve gü-

Sudan



Resmî adı	: Sudan Cumhuriyeti (Cumhûriyyetü's-Sûdân)
Başşehri	: Hartum
Yüzölçümü	: 2.503.890 km <sup>2</sup>
Nüfusu	: 39.400.000 (2007 tah.)
Resmî dili	: Arapça
Para birimi	: Sudan paundu (SDG) 1 SDG = 100 kuruş

neydeki Cuba'da 27,5 °C dolayındadır. Çöllerde kışın sıcaklık 5 °C'nin altına düşmezken yazın 44 °C'nin üzerine çıkar. Kuzeydeki çöl bölgesinde 75 milimetreye ulaşmayan yağışlar güneye doğru gittikçe nisan-kasım döneminde yarı çöl alanında 75-300 ve savanlarda 300-1500 mm. arasında değişmekte, daha güneyde dağlık alanlarda ise 1500 milimetrenin üzerine çıkarak buralarda farklı iklim bölgeleri oluşturmaktadır. Ülkede yıllarca süren kuraklıklara ve bazı yıllarda büyük sellere yol açan düzensiz bir yağış rejimi görülmekte, bu sebeple büyük bir kısımda susuzluk problemi yaşanmaktadır. Veriler, yağıştaki azalmanın 1980'lerden itibaren daha büyük boyutlara ulaştığını göstermekte ve halen Sudan'ın en büyük çevre sorununu kuraklık teşkil etmektedir. İklim bakımından ortaya çıkan farklılıklara bağlı olarak kuzeyle güney arasında bitkiler de çok farklı biçimde gelişmiştir. Kuzeyde daha çok çöl formasyonu, güneyde tropikal ormanlar görülür. Bu iki uç arasında kademeli bir geçiş söz konusudur. Ülkenin hemen hemen ortasında bulunan Duveym'in kuzeyinde yağış miktarının azalması ve araya kurak bir dönemin girmesiyle savanlar tropikal ormanlara komşu olur; akarsuların yakınında genellikle galeri ormanları ortaya çıkar. Güneyde daha ziyade, yağışın miktarına göre içinde çok yıllık veya bir yıllık otsu bitkilerin yer aldığı ağaçlı savanlar yayılış gösterir. Onların güneyinde yağışın ve yükseltinin fazlaştığı yerlerde tropikal ormanlar yaygındır ve bu ormanlar Sudan'ın ekonomisinde önemli bir paya sahiptir. Bunların dışında odun ve kereste üretiminin yanında Arap zıncı gibi ağaç ürünlerinin elde edildiği çeşitli plantasyonlar ekonomiye katkı sağlamaktadır. % 70'i

kırsal kesimlerde yaşayan nüfusun % 52'sini Afrikalı zenciler, % 39'unu Araplar, % 6'sını kendi dillerini konuşan Kûşî kökenli Becâlar ve % 3'ünü diğer uluslardan insanlar oluşturmaktadır. Müslümanların oranı % 70, hıristiyanların % 5 ve animistlerin % 25'tir.

Sudan, zengin doğal kaynaklara sahip olmasına rağmen çatışmalar ve siyasi istikrarsızlık yüzünden bu kaynaklarından yeterince yararlanamamaktadır. Ülke ekonomisinde sınırlı bir tarım faaliyetiyle nispeten gelişmiş bir hayvancılık söz konusudur. Toprakların sadece % 6,78'i sulana bilmekte ve toplam tarım yapılan alanlar % 10'u ancak bulmaktadır. Buna karşılık göçebe hayvancılık yaygındır (% 50'ye yakın). Orman alanları % 20 kadardır. Başlıca ihraç ürünleri sorgum (darı), pamuk, Arap zamkı, susam, yer fıstığı ve hayvan ürünleridir. Fakat genellikle tarımsal ürün ihraç edilmesine rağmen ülkede önemli ölçüde milletlerarası gıda yardımına ihtiyaç duyulmaktadır. En çok Mavi Nil ile Beyaz Nil arasındaki kesimde (Cezîre) yetiştirilen pamuk, lif uzunluğu bakımından kaliteli pamuk türlerindedir. Dünyada özellikle ilâç ve gıda sanayii bakımından aranan Arap zamkının yaklaşık % 80'i Sudan tarafından karşılanmaktadır. 1970'li yılların ortalarından itibaren petrol ihraç etmeye başlayan Sudan'ın en önemli yer altı zenginlikleri petrol ve doğal gaz olup sanayi büyük ölçüde petrolün işlenmesi üzerine kurulmuştur. Hartum, Port Sudan ve Ubeyyid'de petrol rafinerileri yer almakta ve merkezî bölgeden çıkarılan petrol bu güzergâhı izleyerek 815 kilometrelik bir boru hattı ile Kızıldeniz'e ulaşmaktadır. Doğal gaz kaynaklarından yeterince faydalanılamamaktadır. Gıda sanayii ve tekstil diğer sanayi kollarıdır. Yer altı zenginlikleri arasında demir, bakır, krom, çinko, tungsten, gümüş ve altın gibi maden rezervleri bulunmaktadır. Ülke hidroelektrik potansiyeli açısından zengindir. Ulaşım sistemi çeşitlilik göstermesine rağmen yeterli değildir. 5516 km. olan demir yolunun 4800 kilometresi dar hattır. 11.900 km. olan kara yollarının sadece üçte biri kaplanmış yoldur. Buna karşılık 5310 kilometrelik bir kara içi su yolu vardır. Hartum Havvaalanı uluslararası uçuşlar için kullanılmakta, altmış dolayında da küçük uçakların inişine uygun pist bulunmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Türkkaya Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara 1977, s. 73-92; *FAO Statistical Yearbook (2005-2006)*, *Country Profiles*, www.fao.org/es/ess/yearbook/vol\_1\_2/pdf/Sudan.pdf.;

*Country Profile 2006-Sudan*, London 2006; *Sudan Ülke Raporu*, İstanbul 2006; C. Winters, "Traditional Urbanism in the North Central Sudan", *Annals of the Association of American Geographers*, LXIV/4, Washington 1977, s. 500-520; M. Almond, "Pastoral Development and the Use of Para-Vets in Southern Sudan", *Development in Practice*, I/1, Oxford 1991, s. 34-42; A. T. Ayoub, "Extent, Severity and Causative Factors of Land Degradation in the Sudan", *Journal of Arid Environments*, XXXVIII, London 1998, s. 397-409; N. A. Elagib – M. G. Mansell, "Recent Trends and Anomalies in Mean Seasonal and Annual Temperatures Over Sudan", *a.e.*, XLV (2000), s. 263-288; A. M. Omer, "Overview of Renewable Energy Sources in the Republic of the Sudan", *Energy*, XXVII (2002), s. 523-547; M. E. Ballal v.dğr., "Relationship Between Environmental Factors, Tapping Dates, Tapping Intensity and Gum Arabic Yield of an Acacia Senegal Plantation in Western Sudan", *Journal of Arid Environments*, LXIII (2005), s. 379-389; A. M. Gaafar v.dğr., "Improving the Traditional Acacia Senegal-Crop System in Sudan: The Effect of Tree Density on Water Use, Gum Production and Crop Yields", *Agroforestry Systems*, LXVI (2006), s. 1-11; Maurice Delafosse, "Sûdan", *IA*, X, 772; S. Hillelson, "Sûdan (Şarkî Sûdan)", *a.e.*, X, 776; M. W. Daly, "Sûdan", *EP* (İng.), IX, 746-751; A. S. Kaye, "Sûdân", *a.e.*, IX, 751-752; J. L. Triaud, "Sûdân, Bilâd al-", *a.e.*, IX, 752-760.



MERAL AVCI

## II. TARİH

**Sûdân** sözlükte "siyah" anlamına gelen Arapça **sûd** kelimesinin çoğuludur. Müslüman coğrafyacılar, VIII. yüzyıldan itibaren Afrika'nın Atlas Okyanusu kıyısındaki Senegal ve Gambia'dan doğuda Habeşistan'ın batı sınırlarına kadar uzanan ve Büyük Sahrâ'nın güneyinde kalan İslâm'ın nüfuz ettiği geniş bölgeye Bilâdüssûdân adını vermişlerdir. Bugünkü Sudan Cumhuriyeti'nin toprakları bu geniş bölgenin doğu kısmını teşkil etmektedir. Bilâdüssûdân, Büyük Sahrâ ve Libya'nın güneyinde, batıda Atlas Okyanusu'ndan doğuda Habeşistan'ın batı sınırlarına kadar uzanan, güney sınırlarını yaklaşık 10° kuzey enleminin teşkil ettiği bölgedeki ülkelerin tamamını içine alır. Bilâdüssûdân, Atlas Okyanusu kıyısındaki Senegal ve Gambia'dan başlayıp Yukarı Volta ve Orta Nijer havzalarını kapsayan Batı Sudan, Çad gölü havzasını kapsayan Merkezî (Orta) Sudan, kuzey sınırlarını yukarı Nil havzasının oluşturduğu Doğu Sudan (Mısır Sudanı) olarak üç bölgeye ayrılmıştır. Fransız Sudanı bugünkü Mali, Nijer, Çad ve Orta Afrika Cumhuriyeti topraklarına, İngiliz-Mısır Sudanı günümüzdeki Sudan Cumhuriyeti topraklarına tekabül eder.

Sudan Cumhuriyeti'nin sınırları son şekli XIX. yüzyılın sonlarında Mısır hidivliği

döneminde aldı. Buna göre Sudan kuzeyde Nûbe (Nübye) bölgesinden güneyde Büyük Göller bölgesine, doğuda Kızıldeniz sahilinden Dârfûr bölgesinin tamamı dahil olmak üzere batıda Çad sınırına kadar uzanıyordu. Afrika'nın iç bölgelerine yakınlığı, Nil nehri boyunca kuzey-güney ulaşımındaki konumu ve özellikle Kızıldeniz sahilindeki limanlarıyla Sudan her dönemde önem taşıdı. Eski Mısır devrinde başlayan kuzey-güney arasındaki münasebetlerle binlerce yıllık bir geçmişe sahiptir. Ülkenin kuzeydoğusunu teşkil eden Nûbe bölgesinin tarihi büyük ölçüde komşusu Mısır'ın tarihiyle paralellik gösterir. Nûbe, milâttan önce 3000'li yıllarla 1600'lü yıllar arasında Mısır hâkimiyeti altında kaldı. Tarihi kalınlardan anlaşıldığına göre Aşağı Nûbe'ye milâttan önce 2300'lerde yerleşmeye başlayan siyahiler daha sonra bölgenin tamamına hâkim oldu ve kurdular Kuş Devleti milâttan önce 1660-1575 yılları arasında Mısır'dan bağımsız olarak hüküm sürdü. Nûbe, I. Anemofis döneminde (m.ö. 1546-1526) tekrar Mısır'ın egemenliği altına girdi. Eski Mısır kültürünü benimsemiş olan Nûbeli kabile reisleri Mısır'ın zayıfladığı bir devirde Napata Kuş Krallığı'nı yeniden kurdular. 725-660 yılları arasında Mısır'ı da egemenlikleri altına aldılar. Mısır'ın milâttan önce 590'da Napata'ya saldırmasının ardından merkezini Nil üzerinde Hartum ile Atbara arasındaki Merâvi'ye (Meroe) taşıyan Kuş Krallığı önemli bir medeniyet oluşturdu. Romalılar milâttan önce 23 yılında bölgeye gelerek Napata'yı tahrip ettiler. Milâttan sonra IV. yüzyılın ortalarına kadar ayakta kalan Merâvi Kuş Devleti, Etiyopya'nın kuzeyindeki Aksum Krallığı'nın sürekli saldırıları sonunda 350 yılı civarında yıkıldı. Mısır etkisinin silinmeye başlamasıyla birlikte Kûşî kültürü giderek Afrika'ya özgü bir kimliğe dönüştü.

Nûbeliler VI. yüzyılın başlarından itibaren Hıristiyanlığı kabul ettiler. İslâm'ın ilk döneminde bölgede Makarra (Makuria) ve Alve adlarını taşıyan iki hıristiyan devlet hüküm sürüyordu. Müslümanlar, Mısır'ın fethinden hemen sonra Nûbe topraklarına yöneldiler. Mısır Valisi Amr b. Âs tarafından gönderilen Ukbe b. Nâfi'in Nûbe'ye kadar indiği, ancak ok atıcılığında mâhir olan Nûbeliler'in büyük direnciyle karşılaşınca bir anlaşma yaparak döndüğü kaydedilmektedir (20/641). Bundan yaklaşık on yıl sonra Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh, Nûbe üzerine yürüyüp bugün Sudan topraklarındaki Dongola'ya kadar ilerledi ve Makarra Krallığı ile bir ant-

laşma imzalayıp bu devleti vergiye bağladı (Ramazan 31 / Nisan-Mayıs 652). Daha ziyade ticarî ilişkileri esas alan bu antlaşmanın bir maddesi, Dongola'da inşa edilmiş olan mescidin korunması ve orada ibadet edenlere dokunulmamasıyla ilgilidir. Bu maddeden o sıralarda bölgede az sayıda müslüman bulunduğu veya o sırada yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Antlaşmada müslüman tüccarlara Makarra ülkesinde ticaret serbestliği ve iki taraf vatandaşlarına sürekli kalmamak şartıyla karşılıklı gidiş geliş izni verilmesi müslümanlara bu ülkenin kapılarını açtı. Hişâm b. Abdülmelik döneminde benzeri bir antlaşma Nil ile Kızıldeniz arasında yaşayan Bece kabilesiyle yapıldı. Kaynaklarda Mısır fethinin ardından Cüheyne ve Rebîa'ya bağlı Arap kabilelerinin Bece ve Nûbe topraklarına doğru hicret etmeye başladıklarını bildirilmektedir. Bu göç hareketi sayesinde Mısır'ın güneyindeki bölgede İslâmlaşma süreci başladı. Emevîler ve Abbâsîler zamanında devam eden göç hareketine rağmen Nûbe bölgesindeki İslâmlaşma süreci çok yavaş ilerledi. Birkaç asırda tamamlanan bu süreçte Arap kabilelerinin göçlerinin yanı sıra ticarî münasebetler ve tasavvufî hareketlerin önemli rolü oldu.

Bölgede Emevîler döneminde kayda değer bir sıkıntı yaşanmadı. 819-822 yılları arasında "bakt" adlı vergiyi göndermeyen Nûbe ve Bece birliklerinin Mısır üzerine saldırıya geçmesi Abbâsî yönetimini çok uğraştırdı. Daha sonra Mısır'da kurulan müslüman hânedanlar zamanında çıkan karışıklıklar yüzünden Nûbe bölgesine seferler düzenlendi. Müslüman hükümdarlardan ilk defa Tolunoğlu Ahmed, Nûbeliler'den ordusuna asker aldı. Onun başlattığı bu uygulama Mısır'da hüküm süren diğer devletler tarafından sürdürüldü. Nitekim Fâtımî ordusunda yaklaşık 50.000 Sudanlı asker bulunuyordu. Sudanlı zenci askerlerin sayısının artması onlarla Türk asıllı askerler arasında çatışmaya dönüşen büyük bir rekabete yol açtı. Yenilen Sudanlılar Mısır'ın Saîd bölgesine kaçtılar. Nûbe kralıyla Yukarı Mısır'a kaçan Sudanlılar'ın birleşip isyan etmesi üzerine Selâhaddin-i Eyyübî ağabeyi Turan Şah'ı Nûbe'ye gönderdi. Turan Şah müstahkem Kasr-ı İbrîm'i ele geçirip Saint Mary Kilisesi'ni camiye çevirdi (568/1173). İki yıl sonra Kasr-ı İbrîm'deki garnizon geri çekilince hıristiyanlar tekrar bölgeye hâkim oldular. Nûbeliler'in Haçlı seferleri sırasında Haçlılar'ı destekledikleri, hatta IV. Haçlı Seferi esnasında (1204) bazı Nûbeliler'in İstan-

bul'a kadar giderek onlarla görüştükleri bilinmektedir.

Memlûkler döneminin başlarında Nûbeliler'in müslümanlara ait merkezlere saldırılar düzenlemesi üzerine I. Baybars tarafından Nûbe'ye gönderilen ordu Dongola Kralı David'i tahtından uzaklaştırdı. Baybars, İslâmiyet'i kabul etmiş olan Şikenda'yı kendisine bağlı bir vali olarak hüküm sürmesi şartıyla tahta çıkardı (674/1276). Muhammed b. Kalavun, Nûbe hükümdarının ödemesi gereken vergiyi yollamaması yüzünden Nûbe hânedanına mensup olup Mısır'a gelerek İslâmiyet'i kabul eden Abdullah Berşembû'nun emrine bir ordu vererek Nûbe tahtını ele geçirmesini sağladı (716/1316). Abdullah Berşembû bir süre sonra Kenzîler tarafından öldürülünce bölge Kenzîler'in eline geçti. Bunun üzerine gönderilen birlikler bölgede kontrolü sağladılar. Ancak Cüheyne kabilesinin çıkardığı isyanlar yüzünden istikrar tekrar bozuldu ve bağımsız şeyhlikler ortaya çıktı. Bu dönem, XVI. yüzyılın başlarında Sennâr'da kurulan Func Sultanlığı'nın bu şeyhliklerin büyük bir kısmını idaresi altına almasına kadar yaklaşık iki asır devam etti.

Sudan'da Mavi Nil ile Beyaz Nil arasındaki bölgede yaşayan göçebe bir topluluk olan Funclar'ın reisi Amâre (Dünkas), 1504 yılında daha önce Sudan'a göç etmiş bazı Arap kabilelerinin desteğini alarak Alve Krallığı'na karşı bağımsızlığını ilân etti. Bugünkü Hartum'un 273 km. güneyinde Sennâr şehrini kurup başşehir edindi. Amâre'nin İslâmiyet'i kabul etmesinin ardından bölgede İslâmiyet hızla yayıldı, Func müslümanları İslâm'ın Sudan'ın yanı sıra Habeşistan'da yayılmasında da büyük gayret gösterdiler. Hıristiyan Alve Devleti'nin yerine Func Sultanlığı'nın kurulması Müslümanlığın geniş kitleler arasında yayılmasını sağladı. Bölgedeki ilk İslâm devleti olan Func Sultanlığı XVI-XVII. yüzyıllar arasında bugünkü Sudan sınırları içinde büyük bir siyasî güç haline geldi. En parlak dönemini XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaşayan sultanlığın sınırları o sırada doğuda Kızıldeniz, batıda Kordofan'a kadar uzanıyordu. Bu dönem İslâm'ın Sudan'ın iç bölgelerinde yayıldığı dönem oldu. XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Abdellâb kabilesinin bazı kolları buldukları bölgelerde bağımsızlıklarını ilân etmeye başladılar. Dongola Kralı Abdullah 1782'de ülkesindeki Func nüfuzuna son verdi. Func Sultanlığı ile Dongola Krallığı arasındaki mücadele 1820'de Sudan'ın Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından ilhakına kadar sürdü.

Func Sultanlığı'nın kuruluşuna rastlayan yıllarda Osmanlılar, Mısır'ı ve Nûbe'nin bir kısmını ele geçirmişlerdi. Bu fetihlerin ardından İslâmiyet'i tebliğ maksadıyla Sudan topraklarına birçok âlim gönderildi. Func sultanları bu âlimlere toprak tahsis edip çeşitli ihsanlarda bulundular; İslâm'ın öğretilmesi için birçok medrese yaptırıldılar. Mısır ulemâsı ile çok iyi ilişkiler kurarak çok sayıda öğrencinin Ezher'e gitmesine zemin hazırladılar. Tahsil için Hicaz'a gidenler de oluyordu. Bu gelişmeler sonucunda Sennâr, Doğu ve Batı Sudan'ın ilim merkezi durumuna geldi, Hicazlı, Mısırlı ve Kuzey Afrikalı çok sayıda âlim ve mutasavvıfın İslâm'ı tebliğ ve irşad için buraya yönelmesi Func bölgesinin İslâmlaşma sürecini hızlandırdı. Böylece XVI. yüzyıldan itibaren Doğu Sudan'da Hıristiyanlık nüfuz kaybederken İslâmiyet hızla yayıldı. Bu süreçte mutasavvıfların büyük tesiri oldu. Onların gayretleriyle Sennâr'da birçok kişi Kâdiriyye ve Şâzeliyye tarikatlarına girdi. Çok sayıda zâviye kuruldu. Şeyh Havicelî Abdurrahman el-Muhassî, Şâzeliyye tarikatının bu bölgedeki öncüsü oldu. Batı Afrikalı müslümanların hac seyahatleri genelde bugünkü Libya ve Mısır üzerinden yapılmaktaysa da bütün zorluğuna rağmen bazı hac kabilelerinin Sudan üzerinden Kızıldeniz sahiline gelmesi güzergâh üzerindeki yerlilerin İslâmlaşmasına büyük katkı sağladı. Öte yandan Func hâkimiyeti alanı dışındaki Aşağı Nûbe XVI. yüzyılın ortalarında Özdemir Paşa tarafından Osmanlı Mısır'ına dahil edildi. Bu bölgede kurulum 981'de (1573) Habeş eyaletine bağlanan İbrim sancağı eyalete yapılan her türlü sevkîyatta önemli bir rol üstlendi. Osmanlılar zamanında Dongola'ya yerleşen bazı Arap kabileleri ve Boşnak askerleri yerli kadınlarla evlenerek bölge halkının İslâmlaşmasında önemli rol oynadılar. Dongola halkının tamamı kısa süre sonra İslâm'a girdi.

Bugünkü Sudan Cumhuriyeti'nin batı tarafındaki idarî bölgesi olan Dârfûr'a VII. yüzyıldan itibaren Nil nehri ve Büyük Sahrâ yollarıyla çeşitli kabileler geldi. Bölgeye ilk yerleşen ve ilk devlet kuran kabile olarak bilinen Dâcûlar XV. yüzyılın sonlarında iktidarı Tuncûrlar'a kaptırdı. Doğu Sudan'da Func Devleti'nin hüküm sürdüğü bu dönemde Dârfûr önemli ticaret yolları üzerinde bulunuyordu. Doğu Sudan ve Yukarı Mısır malları Dârfûr kervanlarıyla Orta Afrika'ya taşınyordu. XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar Dârfûr'un Trablusgarp'la ticarî bağlantısı vardı. XVII. yüzyılın sonlarında Fûrlar, Süleyman Solonc'un liderliğinin

de hâkimiyeti Tuncûrlar'ın elinden alarak Dârfûr'da güçlü bir devlet kurdular. Bazı kaynaklarda Fûr dilinde Solonca kelimesinin "Arap" anlamını taşımasına dayanılarak bu hânedanın Arap asıllı olduğu ileri sürülmektedir. Sultan Süleyman Solonc'dan (1695-1715) sonra aynı aileden on kişi iktidara geldi. Dârfûr, Hidiv İsmâil Paşa döneminde Osmanlı-Mısır Sudanı'na ilhak edildi ve savaşta yenik düşen son Dârfûr Sultanı İbrâhim öldürüldü (1874). Bölgede Osmanlı-Mısır hâkimiyeti süresince karışıklık çıktı. Bölgenin Mısır hidivleri tarafından ilhakına kadar geçen dönemde Dârfûr sultanlarının Bâbiâli ile yazışmalarda buldukları ve Abdülmecid ile Abdülaziz'in bunlara hükümdarlıklarını tasdik eden فرمانlar gönderdikleri bilinmektedir.

Sudan, XIX. yüzyılın sonlarında mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin isyanına sahne oldu. Kordofan ve Cibâlünûbe'ye seyahate çıkarak güvendiği kimselere davetini açıkladıktan sonra merkez edindiği Ebâ adasına dönen Muhammed Ahmed gönderdiği mektuplarla şeyhlerin ve âlimlerin kendisine tâbi olmasını istedi. Sudan genel valisi Mehmed Rauf Paşa'nın mehdîlik iddiasından vazgeçmesi için yaptığı teklifi reddederek üzerine gönderilen Osmanlı birliklerini yenilgiye uğrattı. "Ensar" adını verdiği taraftarlarıyla önce Nûbe dağına, ardından Kadîr dağına gitti. Fâşûdâ Valisi Râşid Eymen kumandasındaki Osmanlı birliğini de bozguna uğratarak gücünü arttırdı. Bu başarıları mensupları arasında gerçek mehdî oluşunun delili kabul edildi. Üzerlerine gönderilen yeni Osmanlı-Mısır kuvvetlerini de bozguna uğratan Mehdi'ye bağlı güçler Kordofan'ın kuzeyini ele geçirdiler. Eyalet merkezi Ubeyyid'e doğru ilerledikleri sırada Mısır kuvvetlerinin üstün ateş gücü karşısında büyük kayıp vermelerine rağmen mücadeleyi sürdürdüler.

Bu sırada Mısır'ı işgal eden İngilizler Ekim 1882'de Hartum'a kuvvet sevkettiler. William Hicks kumandasındaki İngiliz-Mısır kuvvetlerine karşı büyük bir zafer kazanan Mehdi, Ubeyyid'e girdi (19 Ocak 1883). Dârfûr ve Bahrûlgazâl Aralık 1883 ve Nisan 1884'te Mehdi kuvvetlerine teslim edildi. 26 Ocak 1885'te Hartum'a giren ve büyük camide kılınan cuma namazında bizzat imamlik görevini yerine getiren Muhammed Ahmed el-Mehdi böylece Kızıldeniz'den Dârfûr'a, Dongola'dan Bahrûlgazâl'e kadar Mısır Sudanı'nın başlıca vilâyetlerine hâkim oldu. Kurduğu devlet, İngiliz-Mi-

sir kuvvetlerinin büyük askerî harekâtına rağmen 1899 yılına kadar ayakta kalmayı başardı. 19 Ocak 1899'da Sudan'da yönetimin çerçevesini oluşturan bir antlaşmanın imzalanmasıyla Sudan'ın kontrolü fiilen İngiltere'nin eline geçmiş oldu. Bâbiâli, hâkimiyet hakları ihlâl edildiği için bu antlaşmaya şiddetle karşı çıktıysa da bir netice alınamadı. Muhammed Ahmed el-Mehdi devletinin ortadan kalkmasının ardından Dârfûr'un önceki sultanlarından Muhammed Fazl'ın torunu Ali Dînâr, Dârfûr Sultanlığı'nı yeniden kurmayı başardı. Diplomatik bakımdan daha çok İngilizler'e tâbi olan ve onlara yıllık vergi ödeyen Ali Dînâr iç işlerinde serbest olarak hüküm sürdü. Ancak I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'ne yaklaşım Bâbiâli ile samimi ilişkiler içine girmesi üzerine İngiliz kuvvetleri tarafından 6 Kasım 1916'da öldürüldü. Bir süre sonra Dârfûr toprakları bir eyalet halinde İngiliz Sudanı'na bağlandı.

#### BİBLİYOGRAFYA :

M. Ali b. Zeynelâbidîn, *Tercüme-i Risâle-i Sûdân*, İstanbul 1262, tür.yer.; A. J. Arkell, *A History of the Sudan*, London 1961, s. 110, 186-225; Mekki Şübeke, *es-Sûdân 'abre'l-kurûn*, Kahire 1964, tür.yer.; J. M. Cuoq, *Les musulmans en Afrique*, Paris 1975, s. 335-357; Naûm Şukayr, *Târîhu's-Sûdân* (nşr. M. İbrâhim Ebû Selîm), Beyrut 1981, s. 9-141; C. Fluehr-Lobban v.dğr., *Historical Dictionary of the Sudan*, Metuchen-London 1992, s. XIX-XL; Kerem es-Sâvî Bâz, *Memâlikü'n-Nûbe fi'l-âsri'l-Memlûki: İzmihlâlühâ ve sukûtuuhâ ve eşeruhû fi'n-tîsârî'l-İslâm fi Sûdân Vâdi'n-Nîl (648-923 h/1250-1517 m)*, Kahire 2006, tür.yer.; Hasan Ali eş-Şâyikî, "Siretü 'Abdîlâh Ebî Serh beyn Mısır ve's-Sûdân", *el-Mü'temerü'd-devli el-İslâm fi İfrîkiyye*, Hartum 2006, III, 67-80; Şevki Beşir Abdullah, "Zünnûn es-Sûdânî: Hayâtühû ve âşâruh", a.e., VIII, 57-94; Salâh Ömer es-Sâdik, "Evzâ'u'l-âşâri'l-İslâmiyye fi's-Sûdân", a.e., XII, 85-111; Mustafa Muhammed Sa'd, "Ba'zu me'âlimi'd-da'veti'l-İslâmiyye fi's-Sûdân", *Mecelletü Külliyyeti'l-'ulûmi'l-ictimâ'iy-ye*, IV, Riyad 1980, s. 399-410; Maurice Delafosse, "Sûdân", *IA*, X, 772-776; S. Hillelson, "Sûdân (Şarkî Sûdan)", a.e., X, 776-782; J. L. Triaud, "Sûdân, Bilâd al-", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 752-760; M. W. Daly, "Sûdân", a.e., IX, 746-747; Recâ Düveyderî, "es-Sûdân", *el-Mevsû'atü'l-'Arabîyye*, Dimaşk 2005, XI, 211-216.



AHMET KAVAS

**Osmanlı Dönemi.** Osmanlı Devleti'nin bugünkü Sudan topraklarının özellikle Kızıldeniz sahilinde uzanan kısmına ilgi duyması XVI. yüzyılın ilk yarısına rastlar. Hadım Süleyman Paşa'nın Yemen seferi dönüşünde Kuseyr Limanı'na asker çıkarmasıyla Kızıldeniz kıyılarının ve girişinin emniyeti sağlanmaya çalışıldı. Memlûk beylerinden iken Osmanlı hizmetine giren Özdemir Bey çevrede bulunan yerlerin alınması için görevlendirildi. Bazı Arap kabi-

lelerini itaat altına alan Özdemir Bey, İbrim ve Der kaleleriyle Mağrak ve Say şehirlerini ele geçirdi, Say'da bir kale inşa ettirdi. Func Sultanlığı sınırları içinde Sevâkin adıyla bir sancak kurarak burayı Mısır'a bağladı. Daha sonraki yıllarda bölgede kabilelerin zaman zaman çıkardığı isyanları bastırmak için Mısır beylerbeyi yetkili kılındı.

Yemen beylerbeyliğine getirilen Özdemir Paşa, 961'de (1554) Habeş seraskerliğine tayin edilince 5 Temmuz 1555 tarihinde Habeş eyaletini kurdu ve önce Sudan'ın Kızıldeniz sahilindeki Sevâkin adasını eyalet merkezi yaptı. XVI. yüzyıl içinde buraya bağlı sekiz sancak bulunmaktaydı. 1557'de alınan, günümüzde Eritre Devleti sınırları içindeki Masavva' bu eyaletin ikinci merkezi olunca Sevâkin buraya bağlı bir sancağa dönüştürüldü. Ardından bugünkü Etiyopya'yı içine alan Habeşistan'ı fetheden Özdemir Paşa 1560'ta buradaki Debârvâ'da vefat etti, daha sonra kabri Masavva'da yapılan türbeye nakledildi. Yerine geçen oğlu Osman Paşa babasının ölümü üzerine kaybedilen toprakları geri aldı ve bölgede Osmanlı idaresini tekrar kurdu. XVII. yüzyılda beylerbeylik merkezi Sevâkin'e taşındı. Devletin buraya tayin ettiği en üst rütbedeki idareciler genelde Mısır'da daha önce sancak beyliği görevi yapmış olanlar arasından seçilmekteydi. İstanbul'daki kapıcıbaşıardan tayin edilenler de oluyordu. Her üç yılda bir değişen beylerbeyileri bu eyaleti sâlyâne ile yönetiyordu. XVIII. yüzyılın başından itibaren bu eyalet Cidde sancağıyla birlikte idare edilmeye başlandı. Osmanlılar ayrıca Kızıldeniz sahilinde Sevâkin, Masavva' ve Debârvâ'da üç kale inşa ettirdiler.

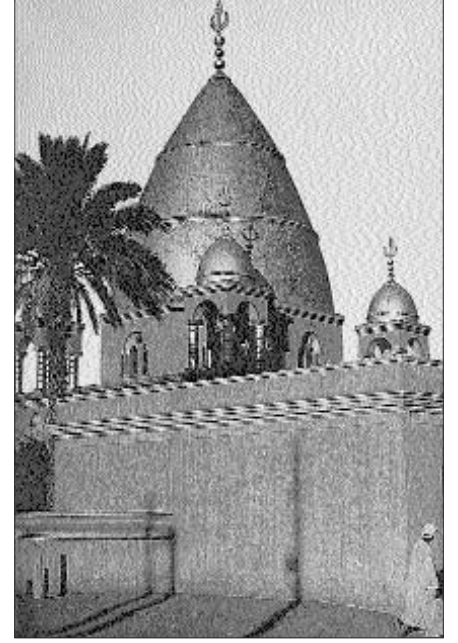
Buradaki idarî yapı merkezden gönderilen idareciler yerine yerlilerin ileri gelenlerine teslim edilirken mevcut memur ve askerler de yerli kadınlarla evlenerek yeni bir neslin doğmasına vesile oldular. Eyalet, 1701 yılı öncesi Cidde sancak beyliği ve Mekke şeyhülharemlîğiyle birlikte tevcih edilirken bu tarihten sonra Rumeli beylerbeyi pâyesiyile Cidde sancağı mutasarrıfı olan Mekke şeyhülharemlîği tarafından yönetildi. 1756-1792 yılları arasında vezir rütbesinde yirmi dokuz beylerbeyi buraya gönderildi. Son dönemlerinde tayin edilen beylerbeyileri Masavva' ve Sevâkin'de oturmayıp yerlerine mütesellimler yolluyorlardı. Memurların ahali üzerinde nüfuzları azalınca yerlerine genelde yerli kadınlardan doğan yeni nesil arasından seçilen nâibler getiriliyordu. Habeş eyaletinin daha sonraki yıllarda Necid, Mekke, Cidde ve

Medine olmak üzere dört livâya ayrıldığı ve bunlardan Afrika kıyısında sadece Cidde livâsına bağlı Masavva' ve Sevâkin kaymakamlıkları bulunduğu anlaşılmaktadır. Sudan ahalisinin Mâlikî mezhebine bağlı olmasına rağmen bu ülkede asırlarca devam eden Osmanlı idaresinin etkisiyle şer'î mahkemelerde Hanefî fıkhı yaygındı.

Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve oğulları, Osmanlı Devleti adına bugünkü Sudan'ın idaresini 1821-1882 yılları arasında kendilerine verilen en üst yetkilerle ele geçirdiler. Onların yönetimindeki bu döneme genel Sudan tarihi içinde "Türkiye" adı verilmektedir. Burada görev yapan memurlar Mısır hükümeti tarafından tayin ediliyor ve içlerinde Türk asıllılar olduğu gibi Avrupalılar'dan da görevliler bulunuyordu. Türkiye dönemi modern Sudan Devleti'nin şekillendiği, millî kimliğin oluştuğu, yabancıların idaresine karşı direnişlerin başladığı dönemdir. İlk defa 1821'de Kavalalı Mehmed Ali Paşa altın ve zümrüt yataklarına sahip olmak, Nil'in kaynaklarından daha fazla istifade etmek, Sudanlı askerleri orduda görevlendirmek, bölgeye sığınan son Memlûk kalıntılarını etkisiz kılmak için Dongola ve Func bölgelerine büyük bir ordu yolladı. Son Func sultanı Bâdî 1821 Haziranında Mısır ordusuna boyun eğmek zorunda kaldı. Ardından Kordofan ele geçirildi. Ancak Dârfûr Sultanlığı üzerinde hâkimiyet kurulamadı. Yeni idare Sudan'a ilk defa bölgeler arası bir devlet bürokrasisinin yerleşmesini sağladı. Ziraatta pamuk ekimi başlatıldı. 1826 yılına kadar Sudan'a giren Mısır birliklerinin başında bulunan kumandanlardan Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İsmâil Kâmil Paşa, damadı Mehmed Hüsrev Bey, Osman Bey ve Mehû Bey Urfalı burayı yönetti. Onlardan sonra en üst seviyede idare edenlere hükümdar denmeye başlandı ve bun-

ların ilki Ali Hurşid Paşa oldu (1826-1838). Osmanlı Mısır'ının idaresindeki Sudan'da Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın damadı olan Ahmed Paşa Ebû Vidan'ın idareciliği döneminde (1839-1844) önemli gelişmeler yaşandı. Türk denizcisi Sâlim Kaptan yönetiminde, 1839-1842 yılları arasında güneydeki Cuba yerleşim yeri yakınındaki Bari bölgesine doğru Nil üzerinden üç defa gemilerle sefer düzenlendi. 1841'de Sudan bir fermanla Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya tevdi edildi ve paşa artık Nûbe, Sennâr, Kordofan ve Dârfûr eyaletlerinin valisi olarak kabul edilmeye başlandı. Sudan'da Mısır adına hükümdarlıkla birlikte kumandanlık yapan üçüncü kişi Ahmed Paşa el-Meniklî (1844-1845), ardından sırasıyla Hâlid Paşa, Abdüllatif Paşa, Rüstem Paşa, İsmâil Paşa Ebû Cebel, Selim Paşa, Ali Paşa Sırrî el-Arnaûtî, Çerkez Ali Paşa, Erâkıl Bey el-Ermenî, Hasan Bey Selâme, Mehmed Bey Râsih, Mûsâ Paşa Hamdi, Ömer Bey Fahri, Câfer Paşa Sâdik, Câfer Paşa Mazhar, Ahmed Mümtaz Paşa, Edhem Paşa el-Ârifî, İsmâil Paşa Eyyûb, İngiliz Charles George Gordon Paşa ve Mehmed Rauf Paşa (1879-1882) oldu. Sudan'daki Türkiye dönemi Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin 1881'de başlattığı hareketle 1885 yılında tamamen yıkıldı.

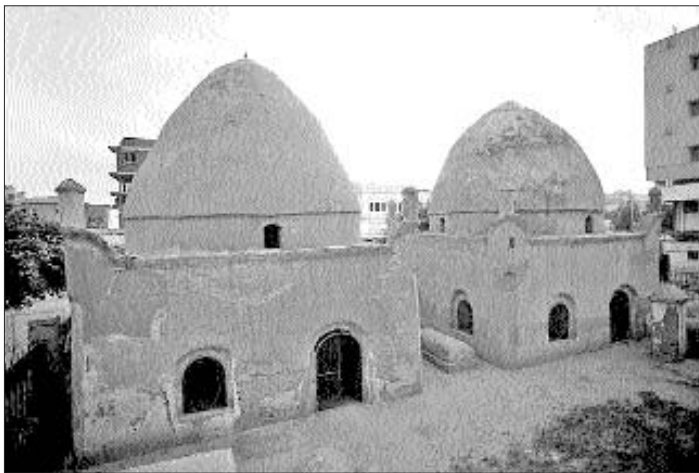
Kızıldeniz sahili ve Somali'ye kadar uzanan sahillere iç bölgeler, Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve onun soyundan gelenler zamanında Masavva' ve Sevâkin muhafızlıklarıyla on bir müdürlüğe ayrılmıştı. Bunlar Hartum, Dongola, Berberâ, Tâkâ, Sennâr, Bahrûlebyâz, Bâlâyınîl, Kordofan, Dârfûr, Bahrûlgazâl ve Harar idi. Sudan'ın başşehri olan Hartum, Mavi Nil ile Beyaz Nil'in birleştiği noktada bulunan Halfaya şehrinin yerine Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından 1823 yılında kuruldu. 1882'de İngiltere Mısır'ı işgal edince burada İngiliz



Ümmüdermân'da Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin türbesi

valileri görev almaya başladı. İngilizler, müslümanların baş kaldırılarını sonucu Sudan'ı terketmek zorunda kaldırsa da Hartum'u bırakmak istemediler. Fakat Muhammed Ahmed el-Mehdî hareketi sonucu 1885'te Hartum Mehdi'ye bağlı güçlerin eline geçti. Mısır buradaki memurlarını ve askerlerini çekti. Ancak Alman asıllı Emin Paşa, Sudan'ın güneyindeki Hattistivâ eyaleti valiliğini 1889 yılına kadar Mısır adına sürdürdü; fakat kendisine gerekli yardım yapılmadığından bulunduğu yeri terketmek zorunda kaldı.

**1885'ten Bugüne Sudan.** Sudan'da ortaya çıkan ve Osmanlı-Mısır idaresini sona erdiren Muhammed Ahmed el-Mehdî hareketinin lideri Muhammed Ahmed b. Abdullah'tır. Muhammed Şerif Nürüddâim'in öğrencisi olan ve Semmâniyye tarikatına intisap eden Muhammed Ahmed kendisini mehdî ilân ederek Sudan'daki Türkiye dönemini yıkmak için mücadele başlattı. Mısır'ın onu durdurma girişimleri sonuçsuz kaldı. 1885'te Hartum ve ülkenin kuzeyinin büyük bir kısmı Mehdi'nin eline geçti. Burada İslâm'ın ilk dönemine uygun bir devlet kurduysa da kendisi aynı yıl vefat etti ve yerini Abdullah et-Teâyişî aldı. Mehdi Devleti adıyla bilinen idare batıda Fransa, kuzeyde İngiltere, güneydoğuda İtalya ve güneybatıda Belçika



Hartum'da XIX. yüzyılda inşa edilen Ahmed Paşa ve Mûsâ Paşa türbeleri

gibi güçlü sömürge devletlerinin kontrolündeki bölgelerin arasında kaldı. Mehdî Devleti yaklaşık on beş yıl idareyi elinde tuttu. İngilizler, Hartum'un düşüşünü ve özellikle genel valileri Gordon Paşa'nın öldürülmesini Sudan'ın tamamının işgali için bir fırsat olarak değerlendirdiler. Sudan'ı Mehdî taraftarlarına bırakmaya niyetli olmayan İngilizler, Mısırlı ve Sudanlı askerlere kumanda eden Horatio Herbert Kitchner'i Abdullah et-Teâyişî'nin üzerine sevkettiler. 2 Eylül 1898 tarihinde Kerkeri savaşında Teâyişî büyük bir yenilgiye uğradı ve Mehdî Devleti yıkıldı. Kahire'de İngiltere adına en üst yetkili olarak bulunan Lord Cromer, Sudan'da Mısırlıların nüfuzunu göz önünde bulundurarak 19 Ocak 1899'da "condominium" (iki devletin ortak hâkimiyeti) adı verilen yeni bir idare başlattı. Yeni dönemde iktidar, İngiltere tarafından belirlenen ve Mısır hidivi tarafından zorunlu olarak tayin edilen genel valilerin elinde kaldı. Toplam on İngiliz devlet adamının genel valilik yaptığı bu dönem 1956 yılına kadar sürdü. Baronluk unvanı alan, İngiltere'nin bu ikinci döneminin ilk valisi Kitchner, Sudan'da Muhammed Ahmed el-Mehdî birliklerinin kendisini bozguna uğratmasının ardından fazla kalmadı. Yerine Francis Reginald Wingate geçti ve 1899-1916 yılları arasında burada kalarak İngiliz sömürgeciliğini Sudan'a gerçek anlamda yerleştirdi.

I. Dünya Savaşı ortak hâkimiyet yönetiminde bazı değişiklikleri beraberinde getirdi. Henüz savaşın başında Osmanlı Devleti'nin cihad çağrısının Mısır ve Sudan'da etkili olmaması için sert tedbirler alındı. Sudan savaş döneminde bir askerî üs haline getirildi. İngilizler, bu döneme kadar göz ardı edilen ulemâ sınıfına özel ilgi göstermenin yanında şeyhlerden kendilerine tepki göstermeyenlere ve bilhassa mehdîliğin başında bulunan Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin oğlu Abdurrahman el-Mehdî'ye karşı yumuşak bir tavır sergiledi. Diğer taraftan İngilizler'in en sert muhaliflerinden olan ve genelde Trablusgarp vilâyeti üzerinden yardım alan, bazan da Hicaz'a gönderdiği adamları vasiyetiyle Osmanlı Devleti ile münasebetlerini sürdüren Dârfür Sultanı Ali Dînâr, idarî merkezi Fâşir'de 1916'da yapılan savaşta öldürülerek toprakları 1874'te olduğu gibi tekrar Sudan sömürgesine katıldı.

1920'ye kadar ortak yönetim en geniş anlamıyla İngilizler'in elinde kalırken giderler Mısır tarafından finanse edildi. Üst yönetim İngiliz subayları ve sivil memur-

lara bırakıldı. İcra görevleri ise Mısırlı, Suriyeli ve yabancılarla yakın münasebet kuran kuzeyli Sudanlılar'a verildi. Ortak hâkimiyet devrinde Vâdîhâlfâ ile Hartum ve Cezîre ile Ubeyyid arasında demir yolu, Kızıldeniz sahiliinde Port Said Limanı inşa edildi. Mısır hidivliği kendi yönetiminin sadece kâğıt üzerinde kalmasından rahatsızdı ve Sudan üzerinde azalan etkisini arttırmak istiyordu. 1936 yılında eski etkinliğini arttırma siyasetinin bir sonucu olarak bir miktar Mısır askeri Sudan'a tekrar girdi. İngilizler, laik eğitimle yetiştirdikleri gençlerin 1938'de diplomalılar genel kongresi düzenlemesine müsaade ettiler. İngilizler'in Abdurrahman el-Mehdî ile gelişen münasebetleri ve kendisine şövalyelik verilmesi Sudan'da halkın Muhammed Ahmed el-Mehdî hareketine tepki duymasına ve kısmen kendisinden soğumasına sebep oldu. 1920'li yıllardan itibaren sömürge idaresinden aldığı bazı imtiyazlarla giderek zenginleşmesi, genelde Mısır hidivliği tarafından desteklenen Mîrganiyye'nin lideri Ali el-Mîrganî ile 1930'lu yıllarda açık rekabete girmesi olumsuz etki bırakmaktaydı.

II. Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle birlikte Sudan'da bağımsızlık hareketleri kendini göstermeye başladı. Yeni siyasî partiler kurulurken bu ülkedeki İngiliz-Mısır ortak hâkimiyeti giderek zayıfladı ve iki ülke arasında 1945'te yeni bir antlaşma yapılarak Mısır'ın Sudan üzerindeki hakları yeniden tanındı. Ancak hem Sudan'daki İngiliz memurlar hem bağımsızlık taraftarı Sudanlılar bu antlaşmadan rahatsız oldular. Mehdî ailesi de Mısır'ın nüfuzunun artmasını istemiyordu. Abdurrahman el-Mehdî, Fas ve Libya'da olduğu gibi kendi hâkimiyetinde kurulacak bir hânedan devletinin başına geçme siyaseti güdüyordu.

Sudan sömürgesinde 1948'de bir yasama meclisi ve İngiliz valisinin tayin ettiği on iki üyeli bir icra konseyi kuruldu. İsmâil el-Ezherî ve Ali el-Mîrganî gibi Mısır ile birlikte hareket etme taraftarları ortak tavır belirlediler. 1952'de Mısır'da hidiv ailesine karşı yapılan devrim Sudan'ı da etkiledi. 1953'te İngiltere Mısır ile anlaşarak Sudan'a üç yıl içinde kendi geleceğini belirleme hakkı tanıdı ve parlamento için seçim yapılmasına karar verildi. 25 Kasım 1953'teki seçimlerden Ali el-Mîrganî'nin Demokratik Birlik Partisi ile iş birliği yapan İsmâil el-Ezherî galip çıktı.

1955 yılı sonunda yaşanan siyasî gelişmeler Sudan'ı bağımsızlığa çok yaklaştırdı ve 1 Ocak 1956'da yeni bir devlet olarak ortaya çıktı. Ancak Sudan'ın içinde bulunduğu şartlar hem siyasî anlamda hem de oldukça geniş topraklara sahip olan coğrafyasında arzu edilen birlikteliği sağlamaktan uzaktı. İsmâil el-Ezherî seçimlerin galibi olduysa da aslında siyasî anlamda mehdîliği temsil eden Abdurrahman el-Mehdî'nin önderliğindeki Ümmet Partisi'nin ve Demokratik Birlik Partisi'ni temsilen Mîrganiyye'nin lideri Ali el-Mîrganî'nin ağırlığı hissediliyordu. 1956-1958 yıllarında kurulan beş kişilik bir hâkimiyet meclisi idaresinin onayıyla oluşturulan hükümetin 1 Ocak – 5 Temmuz 1956 tarihlerinde ilk başbakanı İsmâil el-Ezherî oldu. Onun düşürülmesinden sonra kurulan ilk koalisyon hükümetinde Ümmet Partisi sekreteri Abdullah Halîl başbakanlığa getirildi. 18 Kasım 1958'de Genelkurmay Başkanı General İbrâhim Abbûd'un yaptığı askerî darbe ile bütün siyasî partilerin faaliyetleri askıya alındı. General Abbûd 30 Ekim 1964'e kadar başbakanlığı, 16 Kasım 1964'e kadar konsey başkanlığı görevleri-



Hartum'da  
Arap  
Çarşısı

ni birlikte yürüttü. Sudan'ın güney bölgesinde çoğunluğu oluşturan animistler ve özellikle iç siyasette onları da etkileri altına alarak öncülük yapan hıristiyan azınlığın başlattığı karışıklıklar darbe döneminde giderek arttı. Buna karşılık merkezî idare, bölgede Arapça'nın ve İslâm dininin yayılması için bazı girişimleri yanında herhangi bir ciddi adım atmamakla birlikte burayı millî sınırlar içinde tutma siyasetini sürdürdü. 1955'te başlayan güneydeki baş kaldırı 1964'te iç savaşa dönüştü. Siyasî partiler 1964 yılı içinde yeniden serbest bırakıldı. 30 Ekim'de sivil bir kişi olmakla beraber siyasî parti bağlantısı bulunmayan Sırrülhalife el-Halîm'in başbakanlığında kurulan yeni hükümet 2 Haziran 1965'e kadar iş başında kaldı. 1965'te yapılan seçimler sonucunda Ümmet Partisi ile Millî Birlik Partisi yeni bir koalisyon hükümeti için anlaştilar ve 15 Haziran 1965 – 25 Temmuz 1966 tarihleri arasında başbakanlığa Ümmet Partisi'nden Muhammed Ahmed el-Mahcûb getirildi. Devlet yüksek konseyi başkanı ise 8 Temmuz 1965'te İsmâil el-Ezherî oldu, bu görevde 25 Mayıs 1969'a kadar kaldı. 27 Temmuz 1966'da bu defa Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin torunu Sâdik el-Mehdî başbakan olarak 18 Mayıs 1967'ye kadar görev yaptı. Bu arada Ensar adıyla bilinen, liderliğini amcası Abdülhâdî'nin yürüttüğü harekete karşı acımasız bir mücadeleye girişti. Partiler arası rekabet giderek kızıştı. Yeni koalisyon hükümeti kuruldu.

Sudan'ın bu istikrarsızlığı karşısında Albay Ca'fer en-Nümejrî idaresindeki bir grup asker 25 Mayıs 1969'da ikinci askerî darbeyi gerçekleştirdi. Böylece zor da olsa yürütülmeye başlanan çok partili siyasî hayat bir defa daha kesintiye uğradı. Sudan Sosyalist Birliği'nin tek parti rejimi başladı. 19 Temmuz 1971'e kadar devam eden bu rejime karşı bu defa da Komünist Partisi'yle birlikte hareket eden Albay Ebû Bekir en-Nûr Osman tarafından bir askerî darbe yaptırıldıysa da on gün sonra Ca'fer en-Nümejrî duruma yeniden hâkim oldu ve 1971 Ekimindeki seçimlerde kendisini devlet başkanı seçti. Fakat ülkede karışıklıklar dinmek bilmiyordu. Dış borçların giderek artması ve ekonomik çöküş önlenemedi. Ülkede sistemin İslâmlaşması yönünde bazı adımlar atılırken güneydeki iç savaşa karşı bölge halkı üzerinde Arap kültürünün yaygınlaştırılmasına çalışıldı. 1983'te sadece müslümanların yaşadığı bölgelerde uygulanan şer'î kanunlar ülkenin her tarafı için geçerli kılındı. 1985'te kurulan Sudan Halk

Kurtuluş Ordusu Hareketi bütün Güney Sudan'ı iç savaşa sürükledi. Ayrıca komünist hareketleri ve İhvân-ı Müslimîn, Nümejrî rejimine cephe aldı. Nümejrî bir yurt dışı seyahatinde bulunduğu sırada 6 Nisan günü siyasî partiler harekete geçerek askerî rejime son verdiler. Devlet başkanlığına Abdurrahman Sivârüzzeheb getirildi; onun ardından bu görev yüksek konsey başkanı sıfatıyla Ahmed Ali el-Mîrganî'ye intikal etti. Bu yeni yönetim 30 Haziran 1989'da Ömer Hasan Ahmed el-Beşîr tarafından yapılan askerî darbeye kadar sürdü. Bundan sonra özellikle iki mesele Sudan için önemli gelişmelere yol açtı. Bunlardan ilki Güney Sudan meselesidir.

Sudan Cumhuriyeti sınırlarına 1820-1882 yılları arasında peyderpey katılan ülkenin güneyindeki Yukarı Nil, Bahrülgazâl ve Ekvator (Hattüstivâ) vilâyetlerinde yaşayanlar tamamen animistti. Bunlar yeni dönemle birlikte kısmen İslâm dinini kabul ederken kısmen Arap dilini öğrendiler. 1882'de İngiltere'nin Sudan'a müdahalesiyle başlayan ve 1956'daki bağımsızlığa kadar devam eden süreçte misyonerlerle ciddi bir hıristiyanlaştırma kampanyası yürütüldü. Aradan geçen yaklaşık 130 yıla rağmen Güney Sudan'da hıristiyanların oranı % 5 ile % 15 arasında kaldı, müslümanların oranı da % 15 ile % 20 arasındadır. Animistler ise çoğunluğu oluşturmakla birlikte eğitimli olmadıkları için kendi bölgelerinde fazla söz sahibi olamadılar. Müslümanlar daha ziyade merkezî idareye bağlı kalarak etkili olabılırken hıristiyan azınlık milletlerarası câmiada büyük destek gördüğü için bütün bölgedeki iç savaşın yegâne muhabı gibi algılanmaktadır. Hartum merkezî idaresinin bölgede beraber hareket ettiği birlikler ise yeterli güce sahip bulunmamaktadır. Bu bölgede 1970'li yıllarda Amerika Birleşik Devletleri tarafından tesbit edilmesine rağmen iç karışıklık sebebiyle terkedilen petrol yataklarının 1990'lı yılların sonundan itibaren Çin tarafından Sudan merkezî hükümetiyle iş birliği halinde işletilmeye başlanmasıyla iç savaş giderek şiddetlendi. Ancak 2003 yılında yapılan bir antlaşma ile 2011 yılında yapılacak referanduma kadar barış sağlanmasına karar verildi. Bu arada Güney Sudan adına antlaşmayı imzalayan John Garang 2005 yılında geçirdiği bir helikopter kazasında öldü.

Öte yandan güney meselesinde belli bir barış ortamı elde eden Sudan merkezî hükümeti 2003 yılında bu defa ülkenin batısında yaklaşık 500 km<sup>2</sup>'lik bir alanı kaplayan Dârfür bölgesinde direniş güçleri

nin saldırıya geçmesiyle yeni bir iç savaşla yüzyüze geldi. Ülkenin son yıllarda başta petrol olmak üzere elde edilen gelirleri farklı bölgeler arasında eşit dağıtılmadığını bahane eden ve birbirlerinden bağımsız hareket eden direniş güçleriyle merkezî hükümet taraftarı Cencavid denen millis birlikleri arasında 2007 sonuna kadar meydana gelen çatışmalarda çoğu sivil 10.000 civarında insan hayatını kaybetti. Uluslararası gözlemciler ise bu rakamı 300.000 ve göç edenleri de 2 milyon olarak ifade etmektedir. Sudan Devleti ise bu rakamların doğru olmadığını ileri sürmektedir.

**Dinî ve Sosyal Hayat.** Sudan'da ülkenin güneyi hariç büyük bir kısmında yaşayan nüfusun tamamına yakını müslümanlar oluşturur. İslâmiyet'in özellikle Mısır tesiriyle yayılması dolayısıyla burada bir taraftan dinî ilimleri öğreten ulemânın, diğer taraftan tasavvufî hayata ağırlık veren şeyhlerin etkisi yaygındır. Sudanlı müslümanların çoğu Mâlikî mezhebine mensup olduğu halde özellikle Osmanlı-Mısır idaresinde resmî makamlarda Hanefî fıkhı esas alınmaktaydı. Mâlikî fıkhı ise daha ziyade "halve" denilen Kur'an okullarında öğretilmekteydi. İngiliz sömürgecilğinde bu geleneksel eğitim kurumları toplumu aşırı derecede etkilediği için uzun süre engellendi ve sadece din eğitimi verilmesine müsaade edildi. Yedi-on beş yaşları arasındaki çocukların Kur'an-ı Kerim'i ezberlemeleri ve bir fakih nezâretinde dinî ilimleri öğrenme süreci sekiz yıl sürmekteydi. Sömürgecilik öncesinde her köyde bir halve varken 1961 yılına gelindiğinde bütün Sudan'da bunların sayısı 250'ye, 1971'de 181'e kadar düştü. Halvelerde eğitimlerini tamamlayan gençler dört yıllık yüksek eğitime devam edebiliyorlardı.

Sudan'daki tarikatların tamamına yakını ülke dışından gelen etkilerle yayılmıştır. Afrika kıtasında güçlü olan Kâdiriyye ve Şâzeliyye tarikatları Mısır ve Hicaz'dan gelen müntesipleri sayesinde Sudan'da çok erken dönemlerde etkili oldu. Şâzeliyye tarikatı, Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin damadı olan Hâmid Ebû Dünâne vasıtasıyla 1445 yılında Sudan'da yayılmaya başladı. Bu tarikat XVIII. yüzyıla kadar Sudan'da yaygın konumdaydı. Func Sultanlığı döneminde başlayan bu süreç Türkiye döneminde ülkenin her tarafına yayılarak devam etti. Kâdiriyye ise 1550'de Hicaz'dan gelen Tâceddin el-Buhârî tarafından tesis edildi ve daha sonra en yaygın tarikat haline geldi.



XIX. yüzyıl boyunca Sudan'da birçok yeni tarikat yaygınlaştı. Bunlar arasında Semmâniyye, Faslı mutasavvıf Ahmed b. İdrîs'e intisap edenlerin Sudan'da yaydıkları İdrîsiyye, Râşidiyye, Mîrganiyye, İsmâiliyye ve Meczûbiyye kolları ile Batı Afrika'dan gelenlerin yaydıkları Ticânîyye önemlidir. Semmâniyye, Halvetîliğin alt kollarından biri olup Ahmed b. Beşîr et-Tayyib vasıtasıyla ülkede yaygınlaştı. Hindiyeye de Semmâniyye'nin bir alt koludur ve Hicaz'dan gelen Muhammed Emîn el-Hindî'ye intisap edenlerin çizgisini takip ettirmiştir. Bunlar da zamanla siyasi tavır takındılar ve Seyyid Sıddık Yûsuf el-Hindî, Ca'fer en-Nümeyrî'nin en büyük muhaliflerinden oldu. Mîrganiyye tarikatı Ahmed b. İdrîs'e intisap eden Senûsiyye dışında ikinci önemli koldu ve ilk şeyhi Muhammed Osman el-Mîrganî, Hicazlı bir aileye mensup olmakla birlikte menşe itibarıyla Orta Asyalı idi. Tarikat, Mekke ve Mısır ulemâsı tarafından desteklendiği için Arap yarımadasında ve oğlu Muhammed Hasan sayesinde Sudan'da yayıldı.

Sudan'ın meşhur mutasavvıfları arasında Şeyh Abdürrahîm el-Bürâî, Seyyid Muhammed Osman el-Mîrganî, Şeyh İsmâil el-Velî, Şeyh el-Ca'îlî, Şeyh Muhammed Abdülburhânî, Şeyh Hafyân ve Şeyh Fâtih Garîbullah sayılabilir.

Sudan müslüman toplumunun dinî önderleri olan fakihler ise zamanla önemli imtiyazlar elde ettiler. 1912'de Ezher gibi yüksek din eğitimi vermek üzere Ümmüdermân şehrinde bir enstitü açıldı. Dinî konularda fetva verilirken Hanefî mezhebi esas alındı, ancak şahsî konularda Mâlikî mezhebi uygulanıyordu. Günümüzde Afrika kıtasında İslâm'ı yaymak amacıyla Sudan'da el-Munazzametü'd-Da'vetül-

İslâmiyye kurularak faaliyete geçirildi. Birçok bölgede medrese ve cami inşa ettirildiği gibi insanî yardım faaliyetlerinde de bulunmaktadır. İngiliz dönemi öncesinde yaygın olan geleneksel dinî programlar öncelikli durumdaydı. İngiliz idaresi de başlangıçta laik eğitim sistemini benimsettiyse de yetişen diplomalı gençler arasında İngiliz sömürgeciliğine karşı direnişi organize eden gruplar oluşmaya başlayınca mezunlarına "efendi" denilen laik okulların yerine tekrar "havle" denilen geleneksel eğitimi sürdüren okullara ağırlık verdiler. Efendilerin Sudan idaresinde ilerlemeleri engellendi.

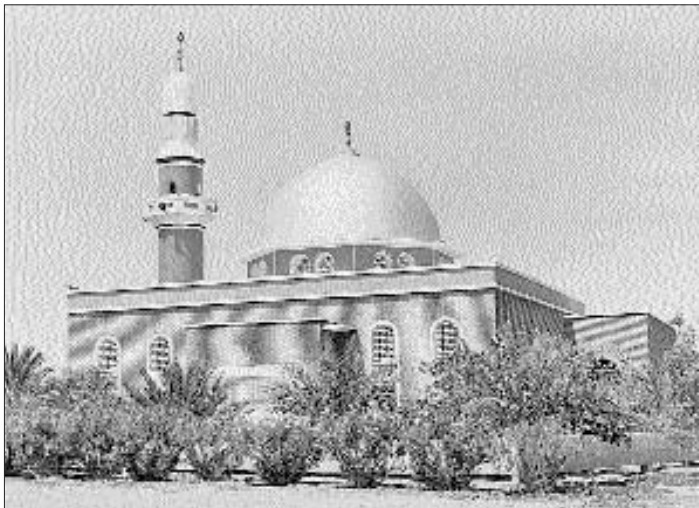
Bugün Sudan sınırları içinde 134 mahallî dil konuşulmakta olup bunların çoğunluğu sadece konuşma dili olarak kullanıldığından edebiyat geleneği çok zayıftır. Bu diller Afrika dillerinin ait olduğu Afrika-Asya, Nil-Sahra ve Nijer-Kongo dil ailelerine bağlıdır. Okuma yazma oranı ülkede 1990'lı yıllara gelindiğinde hâlâ % 20'ler seviyesindeydi. Birçok Afrika ülkesine göre eğitim faaliyetleri Sudan'da epeyce ileri durumdadır. Ülke genelinde otuza yakın devlet üniversitesi ve özel üniversiteler bulunmaktadır. Başta 1953 yılında açılan Hartum Üniversitesi olmak üzere Sudan Teknik Üniversitesi, Dârfür Üniversitesi, Cezîre Üniversitesi ve Cübâ Üniversitesi yanında bilhassa yüksek dinî tahsil için Kur'an ve İslâm İlimleri Üniversitesi önde gelen eğitim kurumlarıdır. Sudan'ı İslâm dünyasında ve Afrika'da önemli kılan eğitim kurumlarının başında temeli 1960'lı yıllarda atılan, 1977'de Afrika İslâm Merkezi'ne, 1992'de üniversiteye dönüştürülen Hartum'daki Milletlerarası Afrika Üniversitesi gelir. el-Merkezü'l-İslâmî el-İfrîkî ise geleceğin Afrikalı müslüman aydınlarını ye-

tiştirmek amacıyla açıldı ve 1992'de Câmiatü İfrîkiyyâ el-âlemiyye adıyla üniversiteye çevrildi. Afrika'nın hemen her tarafından binlerce öğrenci buraya gelmektedir.

XX. yüzyılda Sudan'da önemli devlet adamları ve aydınlar yetişti. Bunlar arasında Hasan et-Türâbî, Hasan el-Mekkî, Mahmûd Muhammed Tâhâ, Ticânî Abdülkâdir ve İsmâil el-Ezherî bulunmaktadır. Sudanlı meşhur yazarlar içinde Abdullah et-Tayyib, Franz Deng, Tayyib Sâlih, Ali el-Mek, Fâzıl Büsrâ ve İshak Ahmed Fazlullah yer almaktadır. Şairler arasında Ticânî Yûsuf Beşîr, Hâdî Âdem, Muhammed Saîd el-Abbâsî, Ferrâc et-Tayyib, Muhammed el-Mekkî İbrâhîm, Muhyiddin Fâris, Seyfeddin ed-Desûkî, Sâlih Ahmed İbrâhîm, Muhammed Miftâh el-Feytûrî ve Muhammed Mehdi el-Meczûb'un isimleri zikredilebilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Evlîya Çelebi, *Seyahatnâme*, X, 828-952; Mehmed Muhsin, *Afrika Delili*, Kahire 1312, s. 98-99, 197-200; Mehmed Mihrî, *Sûdan Seyahatnâmesi*, İstanbul 1326, s. 308-327; J. S. Trimmingham, *Islam in the Sudan*, London 1949, tür.yer.; Saad ed Din Fawzi, *The Labour Movement in the Sudan: 1946-1955*, London 1957, s. 3-13, 17-24; P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan (1881-1898)*, Oxford 1958; a.mlf. – M. W. Daly, *A History of the Sudan*, London 1988; M. W. Daly, "Sûdân", *El<sup>2</sup>* (Fr.), IX, 778-784; Kemâl Desûkî, *Dirâsât fi'l-müctema'i's-Sûdânî*, Kahire 1973, tür.yer.; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti*, İstanbul 1974, s. 73-78, 129-132; *The Europeans in the Sudan: 1834-1878* (ed. ve trc. P. Santi – R. Hill), Oxford-New York 1980, tür.yer.; Naûm Şukayr, *Târîhu's-Sûdân* (nşr. M. İbrâhîm Ebû Selîm), Beyrut 1981, s. 142-211; M. İbrâhîm Ebû Selîm, *el-Hareketü'l-fikriyye fi'l-Mehdiyye*, Beyrut 1981; a.mlf., *Fihri-sü âşârî'l-İmâm el-Mehdi*, Beyrut 1995, tür.yer.; M. Ömer Beşîr, *Tetavvürü't-ta'lim fi's-Sûdân: 1898-1956* (trc. Cüneyd Ali Ömer v.dğr.), Beyrut 1983, tür.yer.; a.mlf., *Târîhu'l-hareketi'l-va'aniyye fi's-Sûdân: 1900-1969* (trc. Cüneyd Ali Ömer v.dğr.), Beyrut 1407/1987, tür.yer.; Adil Doğru, *Sudan Dosyası*, İstanbul 1986; C. Fluehr-Lobban, *Islamic Law and Society in the Sudan*, London 1987, tür.yer.; a.mlf. v.dğr., *Historical Dictionary of the Sudan*, London 1992, s. XL-XLI, 9; *Le Sudan contemporain* (ed. Marc Lavergne), Paris 1989, tür.yer.; Ali Sâlih Kerrâr, *et-Tarîkatü'l-İdrîsiyye fi's-Sûdân*, Beyrut 1411/1991, s. 45-77, 81-109; Abdülvehhâb el-Efendî, *Turabi Deurimi: Sudan'da İslâm ve İktidar* (trc. Hasan T. Kösebalaban), İstanbul 1993, tür.yer.; *ed-Dimukrâtiyye fi's-Sûdân: el-Bu'dü't-târîhi ve'l-vaz'ü'r-râhin ve âfâku'l-müstakbel* (nşr. Haydar İbrâhîm Ali), Kahire 1993, tür.yer.; Hasan Turabi, *Sudan İslami Hareketi* (trc. Ekrem Demir), İstanbul 1994; Yûsuf Fazl Hasan, *Muqaddime fi târihi'l-memâlikî'l-İslâmiyye fi's-Sûdânî's-şarhî: 1450-1821*, Hartum 2003, s. 53-81, 91-105, 111-129, 137-154; B. DeGorge, *From Piety to Politics: The Evolution*



Hartum'da  
Afrika  
İslâm  
Merkezi  
Cami

of Sufi Brotherhoods, Washington 2006, s. 31-63; *es-Sûdân fi'l-ahdi'l-Osmâni min hilâli ve-şâ'iki'l-Erşifi'l-Osmâni* (haz. Uğurhan Demirbaş v.dğr.), İstanbul 2007; C. N. Gordon, "The Islamic Legal Revolution: The Case of Sudan", *The International Lawyer*, XIX, Chicago 1985, s. 793-815; G. R. Warburg, "Islam and State in Numayri's Sudan", *Africa*, LV/4, London 1985, s. 400-413; S. Hillelson, "Sûdan", *İA*, X, 776-778; Recâ Düveyderî, "es-Sûdân", *el-Mevsû'atü'l-Arabiyye*, Dimaşk 2005, XI, 211-216.



AHMET KAVAS

## SUDEY b. ACLÂN

(bk. EBÛ ÜMÂME).

## SÛDÎ BOSNEVÎ

(ö. 1007/1599 [?])

Boşnak asıllı  
Osmanlı âlimi ve şârihi.

Bosna-Hersek'te Karadağ sınırına yakın Çajniçe kasabasına bağlı Sudiçi köyünde doğdu. Adı Ahmed olup Sûdî diye adlandırılması doğduğu köye nisbetledir. Bursalı Mehmed Tâhir tarafından Foçalı diye gösterilmesi (*Osmanlı Müellifleri*, I, 323) büyük ihtimalle o dönemde Çajniçe yakınındaki Foça'nın (Foča) daha meşhur olmasındandır. İlk eğitimini muhtemelen Foça'da aldıktan sonra Saraybosna'ya gitti. *Şerh-i Gülistân*'ındaki kayıtlardan öğrenim hayatının bir kısmının burada geçtiği anlaşılmaktadır. Daha sonra İstanbul'a geçerek yüksek öğrenimini tamamladı. Öğreniminin ardından kısa bir süre Erzurum'a ve oradan Diyarbekir'e gitti. Bu sırada yirmi beş yaşlarında olduğu tahmin edilen Sûdî, Diyarbekir'de Molla Muslihuddîn-i Lârî'nin derslerine katıldı. Ardından Dimaşk'a geçerek Halîm-i Şîrvânî'den *Gülistân*'ı okudu, Sabûhî-i Bedaşî ve Hüseyin-i Hârizmî'nin derslerine devam etti. Bağdat, Kûfe ve Necef'te birkaç yıl kalıp tahsilini sürdürdü. Bu dönemde hac farızasını da ifa edip İstanbul'a döndü.

İstanbul'da Atmeydanı'ndaki İbrâhim Paşa Sarayı'nda bulunan Gilmân-ı Hâssa'ya hoca tayin edildi. Ancak kısa bir süre sonra büyük ihtimalle Sokullu Mehmed Paşa'nın vefatının ardından emekli edilerek görevinden uzaklaştırıldı. Ardından inzivaya çekilip eserlerini yazmakla meşgul oldu. "Hazret-i İsa ömrü boyunca duacı Sûdî gibi hiç evlenmemiştir" şeklindeki sözüne göre kendisi de hiç evlenmemiştir (*Şerh-i Divân-ı Hâfız*, III, 171). Kâtib Çelebi,

Nev'îzâde Atâi ve Safvet-beg Başagiç'e göre 1000 (1591-92) yılında, Bursalı Mehmed Tâhir ve Şacir Sikiriç'e göre 1005'te (1596-97) vefat etti ve İstanbul Aksaray'da Yusuf Paşa Camii haziresinde defnedildi. Aynı tarih *Şerh-i Gülistân*'ın başındaki mukaddimede de bulunmaktadır. Ancak Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Bostân*'ına yazdığı şerhi 2 Şevval 1006 (8 Mayıs 1598) tarihinde tamamladığına göre Sûdî'nin en erken 1007 (1599) yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir (Hoca, s. 16). Sûdî özellikle Fars dili ve edebiyatı konusunda dönemin başarılı âlimlerinden biriydi. Bazı Arapça eserlerin tercüme ve şerhiyle meşgul olması Arapça'ya da vâkıf olduğunu, Türkçe şerh ve tercüme yanında Gilmân-ı Hâssa'ya hoca tayin edilmesi de iyi Türkçe bildiğini göstermektedir.

**Eserleri.** 1. *Şerh-i Divân-ı Hâfız*. Müellif, daha önce Mustafa Sürûri ve Şemî tarafından yapılan şerhlerin yeterli olmadığına kanaat getirerek bu eserini kaleme almış ve anılan şerhlerin hatalarına işaret etmiştir. Eser ilk defa üç cilt (Bulak 1250), daha sonra Sadreddin Konevî şerhinin kenarında iki cilt (İstanbul 1289) halinde neşredilmiştir. Ancak her iki neşir de ilmî bakımdan yeterli seviyede değildir. 2. *Şerh-i Gülistân*. Sa'dî-i Şîrâzî'nin eserine yaptığı şerhtir. Çağdaş araştırmacılar Şacir Sikiriç bu şerhi diğer *Gülistân* şerhleriyle karşılaştırmış ve bazı hataları olmakla birlikte Sûdî'nin diğerlerine üstünlüğünü ortaya koymuştur. İstanbul'da beş defa neşredilen eser (1249, 1276, 1286, 1291; Şemî'nin şerhiyle birlikte, İstanbul 1293) H. Hoştinat, Z. Çavûşî ve A. A. Kâzimî tarafından *Şerh-i Sûdî ber Gülistân* adıyla Farsça'ya tercüme edilmiştir (Tahran 1349 hş.). 3. *Şerh-i Bostân*. Yine Sûdî Sa'dî-i Şîrâzî'nin eserine, Mustafa Sürûri, Şemî ve Bursalı Havâyî tarafından yapılan şerhleri beğenmemiş ve onların hatalarına da işaret ettiği bu şerhi kaleme almıştır (I-II, İstanbul 1288). Eser, Ekber Behrûz tarafından *Şerh-i Sûdî ber Bostân-ı Sa'dî* adıyla Farsça'ya çevrilmiştir (I-II, Tebriz 1352 hş.). 4. *Şerh-i Lugat-ı Şâhidî*. İbrâhim Şâhidî'nin manzum Farsça lugatçesinin şerhi olan ve kaynaklarda zikredilmeyen eserin bir nüshasını Nazif M. Hoca tesbit etmiştir (Süleymaniye Ktp., nr. 688). 5. *Risâle-i Sûdî Efendi*. Hâfız-ı Şîrâzî'nin ilk gazelinin ikinci beytiyle Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Gülistân*'ındaki bir beyte yazdığı şerhi ihtiva eden iki ayrı risâlesi Nazif M. Hoca tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). 6. *Şerh-i Kâfiye*. İbnü'l-Hâcib'in nahve dair eserinin

Türkçe tercüme ve şerhidir (yazma nüshaları için bk. Hoca, s. 32-33; *Mu'cemü'l-mahtûât*, I, 585). Eser *el-Kâfiye*'nin Arapça metni ve şerhi, Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin Farsça tercümesi ve şerhiyle birlikte *Şurûhu'l-Kâfiye se Zebân Arabî, Fârisî, Türkî* adıyla Osman Hilmi Karahisarlı tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1312). 7. *Şerh-i Şâfiye*. Yine İbnü'l-Hâcib'in sarf ilmine dair eserinin Türkçe tercüme ve şerhidir (yazma nüshaları için bk. a.g.e., a.y.).

Sûdî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Tercüme-i Takrîrât alâ Hutbeti Ferîdü'd-dîn* (İbnü'l-Hâcib'e ait eserin Türkçe tercümesidir); *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-hikme* (Kâdî Mîr Meybüdü tarafından Esîrüdîn el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* adlı eserine yazılan şerhin hâşiyesidir); *ed-Dav' Tercümesi* (Tâceddin el-İsferâyînî'nin Arap nahvine dair eserinin Türkçe tercümesidir); *Şerh-i Mesnevi*; *Risâle-i Müşkilât-ı ve Istilâhât-ı Mesnevi*. Sûdî'nin ayrıca Fettâhî'ye ait *Hüsn ü Dil*'i Türkçe'ye çevirdiği kaydedilmektedir (Şabanović, s. 94).

### BİBLİYOGRAFYA :

Sûdî Bosnevî, *Şerh-i Divân-ı Hâfız*, Bulak 1250, III, 171; Atâi, *Zeyl-i Şekâik*, II, 332; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, I, 7; *Keşfü'z-zunûn*, I, 244-245; II, 1021, 1372-1373, 1504; Mes'ûd-i Harâbâtî [Muallim Nâci] – Şeyh Vasfî, *Şöyle Böyle*, İstanbul 1302, s. 95-97; *Osmanlı Müellifleri*, I, 323-324; Mehmet Hancıç, *el-Cevherü'l-esnâ fi terâcimi 'ulemâ'i ve şu'arâ'i Bosna*, Kahire 1349/1930, s. 101-103; a.mlf., *Književni Rad Bosansko-Hercegovackih Muslimana*, Sarajevo 1934, s. 62-64; Rypka, *HIL*, s. 103, 262, 266; *FME*, s. 191, 192, 199, 300-301; Hazim Şabanović, *Književnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima*, Sarajevo 1973, s. 89-95; Nazif M. Hoca, *Sûdî, Hayatı, Eserleri ve İki Risâlesi'nin Metni*, İstanbul 1980, s. 11-47; Safvet-beg Başagiç, *Boşnjaci i Hercegovci u Islamskoj Književnosti*, Sarajevo 1986, s. 53-57; a.mlf., *Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini (Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Književnosti içinde)*, s. 426; Fehim Nametak, *Pregled Književnog Stvaranja Bosansko-Hercegovackih Muslimana na Turskom Jeziku*, Sarajevo 1989, s. 14, 65, 66, 137; Amir Ljubović – Sulejman Grozdanić, *Prozna Književnost Bosne i Hercegovine na Orijentalnim Jezicima*, Sarajevo 1995, s. 112-113, 193-194, 206-208; *Mu'cemü'l-mahtûât-ı'l-mevcûde fi mektebâti İstânbul ve Ânâtili* (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 585-586; Şacir Sikiriç, "Sûdî Kao Komentator Sâdijina Gulistana", *POF*, I (1950), s. 51-67; Džemal Čhajić, "Ahmed Sudi Bošnjak", a.e., XXVIII-XXIX (1980), s. 103-122; Hamid Algar, "Persian Literature in Bosnia-Herzegovina", *Journal of Islamic Studies*, V/2, Oxford 1994, s. 256-257; *Kâmûsü'l-a'lâm*, IV, 2677; Kathleen Burrill, "Sûdî", *EP* (ing.), IX, 762; Semih Ceyhan, "Mesnevî", *DIA*, XXIX, 331.



MUHAMMED ARUÇI

## SUDÜR (الصدر)

Varlığın mutlak birden çıkıp  
bir sıra düzeni içinde  
evreni oluşturması anlamında  
felsefe terimi.

Sözlükte “doğmak, meydana çıkmak, sâdir olmak, zuhur etmek” anlamında masdar olan **sudür** kelimesi felsefe terimi olarak kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan ve hiçten yaratma (halk) inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade eder. Sudür yerine “akmak, fıskırmak, taşmak” mânâsındaki **feyz** de kullanılır. Batı dillerinde sudür **procession**, feyz ise **emanation** terimleriyle ifade edilir. Semavî dinler tarafından evrenin Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle sonradan ve yoktan yaratıldığına dair verilen bilgilerin birtakım mantıkî açmazlara sebep olduğu gerekçesiyle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, evrenin ortaya çıkışını çelişkilerden uzak ve daha anlaşılabilir bir sistemle açıklamak üzere kaynağını Plotin'den alan sudür teorisini benimsemişlerdir. Ancak söz konusu teori, Plotin'in İslâmî kaynaklarda *Eşûlûcyâ* ve *Kitâbü'r-Rubûbiyye* diye geçen *Enneades* adlı eserinde varsa da hiyerarşik bir sistem şeklinde ilk defa Fârâbî felsefesinde görülür. Bu teoriyle filozof ezeli ve kadîm olanla sonradan olanı, değişmeyenle değişikliğe uğrayanı, bir başka deyişle bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirtmek, böylece en ulvîsinden en süffisine kadar bütün kâinatı bir sıra düzeni içinde yorumlamak istemiştir. Sistem âdetâ yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya inip çıkan bir dönme dolap gibi düşünülecek olursa burada mânevî ve maddî varlıkların yeri, mahiyet ve fonksiyonları belirlenmiş olduğundan aynı zamanda determinist bir sistemdir. Sudür teorisinde ikisi mânevî (ma'kûl), biri maddî (mahsûs) olmak üzere üç varlık alanı söz konusudur. Sistemin en başında ve en üstte mutlak bir olan Allah, ardından sayıları on olan göksel akıllar gelmektedir; bunlar, Fârâbî'nin ikinciler (sevânî) ve maddeden soyut-ayrık varlıklar (müfârikât) dediği ruhanîler (melekler) anlamına gelmektedir. En altta ise mükemmellikten en uzak olan ve eksikliği temsil eden şekilsiz ilk madde (heyûlâ) bulunmaktadır. Göksel akıllar veya ruhanîler Allah ile maddî kâinat arasında aracı işlevi görmektedir. Sudürün şu şekilde gerçekleştiği düşünülmüştür:

1. Mutlak bir. Allah her türlü eksiklikten, zıt ve zıtlıktan uzak, var olan her şeyin ilk sebebi, salt iyi, yalın (basîf), ortağı ve benzeri bulunmayan, varlığı için yokluk sözü konusunu olmayan, kendi kendine yeterli olduğundan bilgisi, bilmesi ve bilinmesi için hiçbir şeye muhtaç bulunmayan, aşkın, yetkin ve yüce bir varlıktır. O her tür iyilik ve güzelliğin kaynağı olup bilfiil akıldır, kendi zâtını bilir, dolayısıyla kendisi tarafından bilinir. Diğer bir ifadeyle O hem akıl hem akleden (âkil) hem de akledilendir (ma'kûl). Bu kavramların üçü de Allah hakkında aynı şeyi yani mutlak bilinci ifade etmektedir. Hiçbir şeye muhtaç olmadığı için O'nun herhangi bir amacı da yoktur, zira amaç bir eksikliği ve ihtiyacı belirtir. Halbuki yüce ve aşkın olan varlık süffî ve bayağı varlıkları amaç edinmez. Şu halde son derece cömert ve kâmil olan Allah kâinatın varlığı için yeter sebestir. O'nun salt akıl olması, kendi zâtını bilmesi ve düşünmesi sayesinde irade ve ihtiyarına gerek kalmadan bu varlık tabii bir zorunlulukla O'ndan çıkarak (sudür) meydana gelmiştir. Yalnız buradaki zorunluluk mantık bakımından değil Allah'ın zorunlu varlık oluşundan kaynaklanmaktadır. İlk olanın (Allah) kendi zâtını düşünmesi ve bilmesi bütünüyle varlığı ve varlıktaki muhteşem düzeni bilmesi demektir. Şu halde bilme ve düşünme bir eyleme sebep teşkil etmiştir. Bu bakımdan Fârâbî'ye göre bilme ile yaratma aynı anlama gelmektedir. İbn Sînâ ise irade sıfatını ilim sıfatına indirgediğinden Allah'ın kendi zâtını bilmesinin var oluşun ve varlıktaki düzenin iradeyle gerçekleştiğini belirtmektedir. Şüphesiz bu teori evrenin ezeli olduğu düşüncesini de beraberinde getirir. Çünkü Allah'ın bilgisi zâtı gibi ezeli olduğuna ve O ezelden beri kendini bildiğine göre bu bilmenin sonucunda meydana gelen varlığın da ezeli olması mantıkî bir zorunluluktur. Dolayısıyla sudürün semavî dinlerdeki, “Evren Allah'ın mutlak iradesiyle yaratılmıştır” ilkesiyle bağdaşan bir yanı yoktur. Gerçi sudürücu filozoflar âlemin zaman bakımından ezeli, fakat mertebe yani ontolojik açıdan sonradan olduğunu savunursa da zaman dışı ve müteâl olan o yüce kudreti evrenle zamandaş saymak bir çelişkidir.

2. On akıl. Mutlak birin özünde hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı, salt ve yalın olduğu için O'nun fiili de bir ve tek olmasıdır. Bu sebeple Plotin'in, “Birden ancak bir çıkar” önermesi uyarınca bir olan Allah'ın kendi zâtını düşünmesi ve bilmesi sonucunda O'ndan mânevî bir cevher olan ilk akıl çıkmıştır. Çünkü Allah bilfiil akıl, ak-

leden ve akledilen olduğundan aklın fiili de akıl olacaktır. İlk akıl sayı bakımından bir olmakla beraber iki farklı niteliğe sahiptir; o Allah'a nisbetle zorunlu, kendi özü itibarıyla mümkün bir varlıktır ve bu sebeple çokluk karakteri taşımaktadır. Akıl olması ve Allah'tan aldığı feyizle dolması sebebiyle bu akıl zorunlu olarak düşünür; fakat hem kendisinden taşıdığı ilk yani Allah'ı hem de kendisinin mümkün ve sonradan olduğunu düşünmek zorundadır. Düşüncedeki bu farklılık sebebiyle de çoğalma başlamaktadır. Şöyle ki, ilk aklın Allah'ı düşünmesinden ikinci akıl, kendisinin mümkün varlık oluşunu düşünmesinden birinci göğün (atlas feleği) nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. Ancak ilk akıldaki bu çoğalma yetisi mutlak birden değil onun kendi özünden kaynaklanmakta, böylece Allah'ın birliğine herhangi bir noksanlık gelmemektedir. Bu konuda İbn Sînâ ilk aklın Allah'a nisbetle zorunlu, özü itibarıyla mümkün olduğu ayrımını yapmıştır. Buna göre ilk aklın Allah'ı düşünmesinden ikinci akıl, Allah'a nisbetle zorunlu olduğunu düşünmesinden birinci göğün (felek) nefsi, kendisinin mümkün varlık oluşunu düşünmesinden birinci göğün maddesi meydana gelmiştir. Plotin, ilk aklın Allah'tan taşıdığı çıkmasıyla O'nun birliğine hâle gelmediğini ve zâtında bir eksilme olmadığını güneşten ışınların çıkıp yayılmasının güneşte bir değişime ve ekilmeye yol açmadığı örneğiyle izah eder (*Tâsû'ât*, s. 430). İkinci akıl da ilk akla göre zorunlu, özü bakımından mümkün olduğundan Allah'ı düşünmesiyle üçüncü akıl, mümkün olduğunu düşünmesiyle sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Böylece her akıl kendinden sonra bir başka akıl ve nefsiyle birlikte bir gök küresini oluşturur. Bu sistemde nefsin işlevi gök kürelerini dairesel hareket ettirmektir. Böylece sudür olgusu güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin aklı olan faal akılda son bulur. Faal akıl ay altı âlemdeki her çeşit fizikî, kimyevî, biyolojik ve fizyolojik oluş ve bozuluşun ilkesi sayıldığından ona “vâhibü's-suver” (dünyadaki her varlık türüne belli bir şekil ve süre veren) denilmektedir. Sudür hiyerarşisinde bir önceki akıl bir sonrakinden Allah'a yakınlığı ve aldığı feyiz itibarıyla daha üstün sayılmaktadır. Faal akıl Allah'a en uzak, dünyaya en yakın akıldır. Fârâbî, Allah ile maddî kâinat arasında aracılık işlevi gören akılların sonuncusu olan faal aklın vahiy getiren melek Cebrâil'e tekabül ettiğini iddia etmekteyse de İslâm dininde Cebrâil'e vahiy teb-

liğ dışında dünyayı yönetme gibi bir görev verilmiş değildir.

3. Madde (heyûlâ). “Potansiyel bir güç ve bir imkân” anlamına gelen, aynı zamanda bütün maddî varlıkların ilkesi sayılan heyûlâ yetkinlikten en uzak varlık olup bu teoride iniş yayının sonu, çıkış ve yükseliş yayının başlangıcı kabul edilmektedir. Heyûlânın oluşumunu sağlayan faal akılla gök kürelerinin dairesel dönüşüdür. Heyûlâ madde olması itibarıyla birdir, fakat cins ve türleri farklı kılan, yani eşyaya şekil veren faal aklın etkisidir. Böylece heyûlâ şekil ve sûret kazanarak önce su, toprak, ateş ve havadan ibaret dört unsur meydana gelir; bunlar da belli oranda birleşerek cisimler dünyasını oluşturur. Çıkış ve yükseliş yayına ilişkin sıra düzeninde önce cansız, sonra canlı cisimler, ardından bitki ve hayvanlar âlemi, en sonunda düşünen canlı olarak insan ortaya çıkmaktadır. İnsanlar arasında en üst mertebede, varlığın ilk prensibini ve son gayesini sorgulayan ve onu sebep-sonuç bağlamında teorik düzeyde temellendiren filozofla aldığı vahiy sayesinde dinî hayatı, hukuk ve ahlâkı düzenleyerek toplumlara önderlik ve rehberlik eden peygamber bulunmaktadır. Ancak faal akıl filozofun güç halindeki heyûlânı aklına etki ederek onu aktif hale (bilfiil akıl) getirir. Sonra duyu algılarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan müstefâd akıl gelir. Teorik düzeyde bilgi üreten, keşif ve ilhama açık olan bu akıl insanın ulaşabileceği en yüksek düzeydir. Keşif ve ilhama açık olduğu için doğrudan faal akılla ilişki (ittisâl) kuracak yetkinliğe sahiptir. Bu ilişkide faal akıl filozofun teori üreten müstefâd aklına, peygamberin de pratiğe yönelik mütehayyile gücüne etki ederek ilkinde felsefî bilgi, ikincisinde vahiy bilgisi meydana gelir. Bazıları, akıl gücünün hayal gücünden üstün olduğunu gerekçe göstererek Fârâbî'nin filozofu peygamberden üstün gördüğünü ileri sürmüşlerse de bunun isabetli bir yorum olduğu söylenemez. Çünkü faal akıldan gelen feyiz peygamberin yetkin olan müstefâd aklından sonra onun hayal gücüne intikal eder. Dolayısıyla peygamberin temsil ettiği vahiy bilgisi hem teoriyi hem pratiği içermekte olduğundan üstünlük filozofa değil peygambere aittir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların sudûr yorumlamalarındaki çıkış ve yükseliş yayı beşerî aklın faal akılla ittisâliyle tamamlanmaktadır. Ancak Plotin'e göre yükseliş, yaşanan mistik bir cezbe ve kendinden geçme sonucu insanın ilk olan mutlak birde fânî olmasıyla gerçekleşir (Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 37-38, 46-47, 55-58; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*,

s. 31-32, 34-35, 47-48, 52-55; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 355-360, 362-363, 366-370; *en-Necât*, s. 280-288).

Plotin'in sudûr teorisi, topyekün varlığı bir sıra düzeni içinde insanın önüne serdiğinden özellikle hıristiyan teolojisi ve teosofik felsefe için ilham kaynağı, dinle felsefeyi uzlaştırmak isteyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar açısından ise değerlendirilmesi gereken bir fırsat olarak görülmüştür. Ancak bu teorinin Batlamyus astronomisinin içini doldurmak ve onu anlamlandırmak üzere geliştirilmiş olduğu da düşünülebilir.

Başta Gazzâlî olmak üzere sudûr teorisi İbn Rüşd, Ebü'l-Bekât el-Bağdâdî ve Takiyyüddin İbn Teymiyye gibi kelâmcı ve filozoflarca çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Şöyle ki: 1. Allah'ın varlığını ve O'nun kendi zâtını bilmesini kâinatın O'ndan taşınması için yeter sebep saymak, diğer bir ifadeyle sudûr olayının zorunlu olduğunu savunmak Allah'ın irade ve ihtiyarını inkâr veya en azından onu sınırlamak anlamına gelir. Bu da pasif bir tanrı anlayışına yol açtığından teolojik açıdan kabul edilemez. 2. Bu teoriyi temellendiren filozoflar her ne kadar sudûrun zaman dışı olduğunu söylüyorsa da sudûr bir olgu ve eylem olduğuna göre belli bir süreçte gerçekleşmesi gerekir. Onlar yaratma fiilinde zaman problemini çözemedikleri için bu teoriyi benimsemişlerdir. Halbuki zaman bakımından yaratma ile sudûr arasında herhangi bir fark yoktur. 3. Mânevî, yalın ve salt olan varlığın fiili de bir ve tektir; dolayısıyla, “Birden ancak bir çıkar” hipotezinden hareketle, “Allah'tan ilk sudûr eden bir olan ilk akıldır” derken mânevî birer varlık olan bu akılların göksel varlıkların cismîni ve nefsinî, faal aklın da heyûlâyı meydana getirdiği iddia edilmektedir ki bu apaçık bir çelişkidir. 4. Bu sistemde Allah sadece kendi zâtını bildiği halde O'ndan sudûr eden akıllar hem Allah'ı hem kendi varlıklarının sonradanlığını bilmektedir. Bu, akılların bilgisinin Allah'ın bilgisinden daha çok ve daha kapsamlı olduğu anlamına gelir ki bu durum ulûhiyyet kavramıyla ve Allah'ın mutlak kemaliyle bağdaşmaz (Gazzâlî, s. 125-130; İbn Rüşd, s. 226-234; Ebü'l-Bekât el-Bağdâdî, III, 156-158).

Sudûr teorisinin İslâm felsefe ve kültürüne yansımaları küçümsenmeyecek ölçüdedir. Bu sistemle Meşşâî felsefesi yani Eflâtuncu unsurlarla eklektik bir görünüm arzederken Sühreverdî el-Maktûl ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mistik ve teosofik düşünürlerin varlığın oluşum ve iş-

leyişini yukarıdan aşağıya, metafizikten fiziğe ya da mânevî ve ruhanî olandan süflî ve maddî olana doğru bir sıra düzeni içinde yorumlamaları farklı isimlerle de olsa âdeta bir gelenek olmuştur. Bu teorideki akl-ı evvel, akl-ı küllî, akl-ı küllî, nefs-i küllî ve nefs-i küllî kavramları Şii-bâtinî düşüncesinde, tasavvuf ve edebiyat alanlarında farklı bağlamlarda yaygın biçimde kullanılmaktadır. İbn Sînâ kanalıyla Eş'arî kelâmına yansıyan vâcip, mümkün, vâcibü'l-vücûd, mümkünü'l-vücûd, vâcib bi-zâtih, vâcib bi-gayrih gibi kavramlar dışında sistemin bütünüyle benimsendiği söylenemez (bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, II, 329-331).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Plotinus, *Tâsû'ât* (trc. Ferid Cebr), Beyrut 1997, s. 430; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 37-38, 46-47, 55-58; a.m.f., *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzi M. Neccâr), Beyrut 1964, s. 31-32, 34-35, 47-48, 52-55; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-lâhiyyât (1)*, s. 355-360, 362-363, 366-370; a.m.f., *en-Necât* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 280-288; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (trc. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005, s. 125-130; Ebü'l-Bekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme* (nşr. Şerefeddin Yalıtıkaya – Süleyman Nedvî), Haydarâbâd 1358, III, 156-168; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930, s. 226-234; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239, II, 329-331; Abdurrahman Bedevî, *Harîfü'l-fikri'l-Yunânî*, Beyrut 1979, s. 124-126, 134-143; Cemil Salibâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, Beyrut 1982, I, 724-725; Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, XII, 149-150.



MAHMET KAYA

#### SÜFESTÂİYYE

(السوفسطائية)

Varlık ve olayların gerçekliğini ve bilgilerin doğruluğunu inkâr eden, doğru ve geçerli bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını savunan felsefî akımın genel adı.

Sözlükte “zeki, mâhir” anlamına gelen sofist (sophistes) kelimesine mensubiyet ifade eden süfistâiyye literatüre Yunanca'dan geçmiş olup süfistâiyye şeklinde de söylenmektedir. Sofist kelimesi aslında olumlu bir anlama sahipken felsefede zamanla “yanıltıcı sözler kullanarak muhatabı aldatmayı ve küçük düşürmeyi sanat edinenler” şeklinde olumsuz içerikli bir terim haline gelmiştir. Bu eğilimde olanlara “yanıltıcı hikmete mensup kişiler” mânasında sofistler veya Süfistâiyye denilmiştir. “Boş ve anlamsız söz” mânasında Arapça'ya geçen safsata (sofizm) kelimesi de aynı köktendir.

Antik Yunan düşüncesinin ilk döneminde belli bir alanda uzmanlığı olan bilgi kişiye sofist denilirken sonraları zayıf delilleri güçlü gibi göstermeye çalışan ve belâgatla insanları ikna edip amacına ulaşmak isteyen hatipler için kullanılmaya başlanmıştır. Sofistlerin ortaya çıkmasında eski Yunan'daki çeşitli ekollerin varlık ve bilgi konusunda farklı, bazan da birbirine zıt düşünceler ileri sürmesinin etkisi olmuştur. Bu tür görüşler zihinleri karıştırmış ve katı şüphecilğin artmasına yol açmıştır. Sokrat'a yönelik safsataları sebebiyle Eflâ-tun ve diğer filozoflar tarafından şiddetle eleştirilen sofistlerin en meşhuru Protagoras'tır. Felsefe tarihinde sofistlere karşı gösterilen tavır Aristo ile devam etmiş, bunlar, Roma döneminde bütünüyle popüler kültür ve bilimsel olmayan şüphecilikle özdeşleştirilmiştir.

İslâm düşüncesinde kelâmcılar, bilgi bahsinin işlerken eşyanın (nesne ve olaylar) hakikatinin sabit ve gerçek olduğunu belirtmek suretiyle Sûfestâiyye'yi reddetmişlerdir. Onlara göre Sûfestâiyye, eşyanın hakikatinin sabit olmadığını veya olsa bile insan bilgisinin buna ulaşamayacağını iddia eder, ayrıca duylara dayalı apaçık bilgileri de eleştirip bunların neticelerinden şüphe duyar. Bu grubun özelliği, duyların yarıltıcılığından ve bunların topladığı verilere dayanan aklın ulaştığı hükümlerden, hatta zaruri bilgilerden bile emin olmayıp onları inkâra kadar varan bir şüphe ile karşılaşmaktır. Sûfestâiyye'nin kesin delillere karşı çıkması, onlardan bir kısmının akla ve duylara güvenmemesi, bazılarının bilinmezliğe kayması bir kısmının aşırı göreceliği savunmasından kaynaklanmaktadır (Muhammed b. Ahmed el-Hârîzmî, s. 91; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, I, 193; Nûreddin es-Sâbûnî, s. 17, 62; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, s. 42).

Sûfestâiyye'nin iddiasına göre zorunlu kabul edilen bilgilerin bir kısmı duylara dayanır. Halbuki gözü rahatsız olan kimşenin bir şeyi çift görmesi, safra hastalığına tutulmanın tatlıyı acı bulması, bir nesnenin uzağında bulunanın onu küçük olarak algılaması, gemide yolculuk edenin sahilin hareket ettiğini zannetmesi örneklerinde olduğu gibi duyu verileri çoğu zaman insanı yanıltır. Böylece sözü edilen nesne ve olayların hangisinin gerçek, hangisinin yanlış olduğu kesinlik derecesinde bilinemez. Apaçık bilgiler (bedîhiyyât) konusunda da Sûfestâiyye tarafından ileri sürülen birçok eleştiri vardır. Bunların dışında kalan nazarî konular ise teselsül ve kısır döngüye meydan vermemek için zorunlu bil-

gilere dayandırılmalıdır. Sonuç olarak Sûfestâiyye'ye göre apaçık ilkeler dahil hiçbir bilginin diğerine karşı üstünlüğü söz konusu olmadığından bütün bilgiler karşısında çekimser kalmak gerekmektedir (Tehânevî, II, 368-369).

Kuruntu, inanç veya şüpheye dayalı görüşleri için âlemde doğru ve geçerli bilgi elde etmenin mümkün olmadığını savunan Sûfestâiyye kelâm kitaplarında İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye olmak üzere üç grup halinde tanıtılmıştır. İnâdiyye nesne ve olayların gerçekliğini inkâr eden, bilgi sanılan şeylerin birtakım hayal ve vehimlerden ibaret olduğunu iddia eden gruptur. Bunlara göre hakikat su şeklinde görünen serap gibi olup hayal ve kuruntudan ibarettir. İkinci grup hakikati kişinin kendi telakkisine nisbet ettiklerinden "rölativist" anlamında İndiyye diye anılmıştır. Meselâ filozoflar arasında bir varlık farklı anlayışlara göre cevher, araz, kadîm veya hâdis olabilmektedir. Lâedriyye ise nesne ve olaylar hakkındaki bilginin varlığını da yokluğunu da inkâr eden, şüphe içinde olan, hatta şüphe içinde bulunduğundan da şüphe ettiğini ileri süren agnostik gruptur. Bunlar her şeyin varlığı ve bilgisi hakkında tereddüt içinde bulunur (bk. LÂEDRİYYE). Kelâmcılar Sûfestâiyye'nin özellikle bu grubuyla tartışmaya girmenin anlamsız olduğu kanaatindedir (Mâtürîdî, s. 234-235; Teftâzânî, s. 23-25; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, s. 43).

Genel olarak değerlendirildiğinde İslâm literatüründe Sûfestâiyye'ye atfedilen görüşlerin aklın kabul etmeyeceği ve insan tabiatına uygun düşmeyen iddialar olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü onlar akla ve duylara güvenmeyen, gerçekliği kaçınılmaz bir şekilde ortada bulunan hususlara karşı direnen, hakikatleri inkâr eden, bilse de bilmez gibi görünen kimşeler olarak ortaya çıkmıştır. Çeşitli taktik ve teknikler kullanmaya özen gösteren Sûfestâiyye'nin düzenlediği öncüllerin hiçbirisi akla veya duylara dayanan kesin hükümler (burhan, yakîn) değildir. Ayrıca kendi görüşlerine sarılmaları da eleştirdikleri aşırı sübjektiflik yaklaşımıyla çelişmektedir. Bu yüzden İslâm âlimleri sofizmi şiddetle eleştirmiştir. Sûfestâiyye'nin iddiaları kabul edildiği takdirde kesin, sabit, üzerinde uzlaşılabilen herhangi bir kural ve kriterden söz etmek mümkün değildir. Bu sadece İslâmiyet için değil bütün din ve düşünceler için de kabul edilmez bir saplantıdır. Esasen aşırı şüpheci ve agnostik düşünceler giderek zayıflamış, sofizm ise devre dışı bırakılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA :

- Tehânevî, *Keşşâf*, Beyrut 1998, II, 368-369; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Teuhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 234-235; Fârâbî, *el-Elfâzû'l-müsta'mele fi'l-manţık* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1968, s. 105; Muhammed b. Ahmed el-Hârîzmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, Kahire 1401/1981, s. 91; İbn Sinâ, *Kitâbü's-Şifâ'*: *Sofistik Deliller* (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 42; a.e.: *II. Analitikler* (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 113; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşüratü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 2004, I, 169, 193; II, 527; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979, s. 17, 62; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akkâ'id*, İstanbul 1976, s. 23-25, 108; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1286, s. 42-43; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 62-63; İsmail Fenni, *Lugat-çe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 647-649; Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı*, İstanbul 1958, III, 200-201; Murâd Vehbe, *Mu'cemü'l-felsefe*, Kahire 1979, s. 222-223; Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987, s. 30-31; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 373; İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, Ankara 2003, s. 18-23, 88-177, 181; I. R. Netton, "al-Sûfistâ'iyyün", *EL<sup>2</sup>* (İng.), IX, 765.



İBRAHİM EMİROĞLU

## SUFFE (الصفة)

Mescid-i Nebevî'nin bitişğinde  
yoksul sahâbilerin  
barınması için yapılan  
ve giderek bir eğitim kurumu  
haline gelen yer.

Sözlükte "gölgelik" anlamına gelen **suffe**, Mescid-i Nebevî'nin giriş kısmında Medine'de evleri ve kalabilecek yakınları olmayan sahâbilerin barınması için yapılan mekânın adı olmuştur. Burada kalan ve çoğunluğunu muhacirlerden oluşan topluluğa "ashâbü's-Suffe / ashâb-ı Suffe" veya "ehlü's-Suffe / ehl-i Suffe" denilmiştir. Ashâb-ı Suffe, ihtiyaçları Resûl-i Ekrem ve zengin sahâbiler tarafından karşılandığı için "adyâfü'l-İslâm" (müslümanların misafirleri), çeşitli kabilelere mensup olmaları dolayısıyla "evfâd" diye de isimlendirilmiştir.

Hz. Peygamber, Medine'ye hicretinin ardından Mescid-i Nebevî'yi inşa ettiren ailesine ait odaların yanı sıra mescidin güney tarafına düşen giriş kısmında kimse-siz fakir sahâbilerin barınması için bir gölgelik yaptırdı. Kâbe'nin kible olmasıyla birlikte bu gölgelik mescidin kuzeyine alındı, daha sonra genişletilen Mescid-i Nebevî'ye dahil edildi. Gerek Mekke muhacirlerinden gerekse daha sonra İslâm'ı kabul edip Medine'ye hicret edenlerden yoksul, bekâr ve yakını bulunmayan sahâbî-

ler burada kalıyordu. Ayrıca ensardan ve Abdullah b. Ömer gibi evleri olan muhacirlerden bazılarının Suffe ehline imrenerek onlarla birlikte kaldıkları ve onlardan sayıldıkları bilinmektedir (Buhârî, “Şalât”, 58; Nesâî, “Mesâcid”, 29). Yeni katılanlar veya evlenip ayrılanlar olduğu için ashâb-ı Suffe'nin sayısı sürekli değişiyordu. Kaynaklarda Suffe'nin mekân olarak genişliği tam olarak bildirilmemiş olsa da burada aynı anda yetmiş kişinin kaldığına dair rivayetler bu konuda bir fikir vermektedir. Çeşitli zamanlarda kalanların toplam sayısının 400'e ulaştığı ifade edilmektedir. Medine'ye gelip orada bir tanıdığı bulunmayanlar ve Medine'ye gelen heyetler de genellikle Suffe'de ağırlanırdı. Dolayısıyla heyetler çoğaldıkça burada kalanların sayısı da artıyordu. Hatta bir defasında Temîm kabilesinden seksen kişinin Suffe'de misafir edildiği zikredilmektedir (*Müsned*, III, 371).

Geçimlerini sağlayabilecekleri bir işleri olmayan ehl-i Suffe'nin geçimiyle bizzat ilgilenen Resûlullah akşam olunca karınlarını doyurmak için onları birer ikişer ashaba taksim eder, kalanları da kendi evine götürürdü. Bu uygulamaya müslümanların maddî durumu düzelinceye kadar devam etti (Buhârî, “Mevâkîtü's-şalât”, 41; İbn Sa'd, I, 255). Resûl-i Ekrem kendisine getirilen sadakaların tamamını Suffe ehline gönderir, hediyeleri ise onlarla paylaşırdı (*Müsned*, II, 515; Buhârî, “Rikâk”, 17). Onların ihtiyaçlarını aile fertlerinin ihtiyaçlarının önüne alırdı. Nitekim Hz. Fâtıma kendisine yardım etmek üzere bir hizmetçi istemiş, Hz. Peygamber ehl-i Suffe'nin ihtiyaçlarını giderebilmek için kızının arzunu geri çevirmişti (*Müsned*, I, 197; Buhârî, “Farzû'l-ḥumus”, 6). Hurmaların hasat zamanı gelince herkes gücüne göre hurma salkımlarını getirir, mescide asar, ehl-i Suffe karınlarını bunlarla doyururdu. Bu arada sürekli hurma yemekten usanıp şikâyet edenler de olurdu (*Müsned*, III, 487). Ashâb-ı Suffe'den güç sahibi olanlar, gündüzleri mescide su taşıyarak ve dağdan getirdikleri odunları satarak ihtiyaçlarını temin etmeye çalışır, geceleri de Kur'an tilâveti ve ilimle meşgul olurlardı (Müslim, “İmâre”, 147; *Müsned*, III, 270). Bununla birlikte ashâb-ı Suffe geçim darlığı içinde zâhidane bir hayat yaşıyordu. Hatta pek çoğunun üzerine giyebilecek uygun bir elbisesi dahi bulunmadığına ve bazılarının açlıktan dolayı namazda ayakta durmakta zorlandıklarına dair rivayetler vardır. Kur'an'da “kendilerini Allah yoluna vakfedip yeryüzünde dolaşarak ge-

çimlerini sağlama imkânı bulamayan yok-sullar” ifadesiyle (el-Bakara 2/273) bütün zamanlarını Resûl-i Ekrem'i dinlemeye ayırmaları sebebiyle geçimlerini kazanamayan ashâb-ı Suffe'ye işaret edildiği bildirilmektedir (*a.g.e.*, I, 255).

Suffe, ashâb-ı Suffe'nin vakitlerini Resûlullah'ı dinleyip ondan İslâm'ın esaslarını öğrenerek geçirmeleri dolayısıyla kısa zamanda bir eğitim kurumu haline geldi. Zaman zaman Kur'an'ın nüzûlüne şahit olan Suffe ehli, Hz. Peygamber'e sorular sorarak birçok meselenin aydınlanmasına vesile olurdu (Buhârî, “Şalât”, 84). Ashâb-ı Suffe'nin eğitim ve öğretim işleriyle bizzat ilgilenen Resûl-i Ekrem Suffe'de dersler veriyordu. Ayrıca onlara yazı yazmayı ve Kur'an okumayı öğretmek üzere Ubâde b. Sâmit gibi hocalar tayin etmişti. Ebû Hüreyre, diğer sahâbilerin neden kendisi kadar hadis rivayet etmediklerini soranlara muhacirler çarşıda ticaretle, ensar da malları ve mülkleriyle meşgulken ehl-i Suffe'den biri olarak Resûlullah'ın yanından ayrılmadığını, diğer sahâbilerin bulunmadığı meclislere katılıp onların duymadığı hadisleri duyup ezberlediğini söylemiştir (Buhârî, “Büyü”, 1). Onlar dinledikleri hadisleri diğer sahâbîlere de naklederek ilmin yayılmasına önemli katkıda bulunuyordu. Hadislerdeki birçok sened silsilesinin birinci halkasını ehl-i Suffe'ye mensup isimlerin teşkil etmesi bunun bir delilidir.

Ehl-i Suffe özellikle İslâm'ı tebliğ için ihtiyaç duyulan yerlere gönderiliyordu. Hicretin 4. (625) yılında Medine'ye gelen Benî Âmir b. Sa'saa'nın reisi Ebû Berâ Âmir b. Mâlik, Resûl-i Ekrem'in İslâm'a davetini kabul etmemekle birlikte ondan kabilesine İslâmiyet'i anlatacak bazı kimselerin gönderilmesini istemiş ve onları himayesine alacağını söylemişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber Suffe'de yetişmiş, Kur'an'ı iyi bilen ve kendilerine “kurrâ” denilen yetişmiş kadar sahâbîyi onun yurduna gönderdi. Ancak bu sahâbîler Bi'rîmaüne mevkinde Ebû Berâ'nın yeğeni Âmir b. Tufeyl ve adamları tarafından şehid edildi. Resûlullah'ın hayatının en büyük üzüntüsünü bu hadise yüzünden yaşadığı rivayet edilmiştir (bk. BİRİMAÜNE).

Suffe ehlinin İslâmî ilimlerin gelişmesine doğrudan etkisi olmuştur. Başta Ebû Hüreyre olmak üzere çok hadis rivayet eden sahâbîler ehl-i Suffe'dendir. İslâm hukuku alanında ortaya çıkan ehl-i hadîs ve ehl-i re'y ekollerinin ilk temsilcileri kabul edilen Abdullah b. Ömer ile Abdullah b. Mes'ûd gibi birçok sahâbî de Suffe'den

yetişmiştir. Bunun yanında ilk dönem zühd hareketlerinin ehl-i Suffe ile başladığı, Suffe'nin tasavvufun nüvesini teşkil ettiği kabul edilmektedir. Bazı tabakat müellifleri eserlerinde ehl-i Suffe'yi geniş bir şekilde tanıtmış, bunlardan Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'* adlı eserinde Suffe'de kalan 100 kadar sahâbî hakkında bilgi vermiştir. Bu konuda müstakil bir eser yazan Şemseddin es-Sehâvî ise ehl-i Suffe'den 104 kişiyi tanıtmıştır (*Rüchânü'l-kifîfe*, s. 87-319). Bu hususta pek çok araştırma yapılmıştır. Suffe, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki yıllarda Mescid-i Nebvî'ye katılmış ve tamamen mescidin içinde kalmıştır. Kaynaklarda “Suffetü'n-nisâ” adını taşıyan bir başka suffeden söz edilmektedir (*Müsned*, II, 145; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 11; Nesâî, “Kaṭṭu's-sârik”, 8). Hanım sahâbîlere mahsus olduğu anlaşılan bu suffenin yeri ve buraya katılanlar hakkında bilgi bulunmamaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

- Müsned*, I, 197, 199; II, 145, 515; III, 270, 371, 487; V, 315; VI, 18, 19, 390, 391; Buhârî, “Fezâ'ilü'l-Kur'ân”, 8, “Megâzî”, 28; Müslim, “Nikâh”, 94, “Fezâ'ilü's-şahâbe”, 46; Ebû Dâvûd, “Hurûf ve'l-kur'ât”, 1, “Büyü”, 37, “Zekât”, 32; Tirmizî, “Zühd”, 39, “Tefsîr”, 3; İbn Mâce, “Ticârât”, 8; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakât*, I, 51, 52, 255; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 337-385; II, 3-25; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 172-175; Şemseddin es-Sehâvî, *Rüchânü'l-kifîfe fi beyâni nübzetin min aḥbâri ehli's-Suffe* (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Riyad 1415/1995; Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ' bi-aḥbâri dâri'l-Muştafâ* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1373/1954, I, 453-458; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *el-Müctema'u'l-Medenî fi 'ahdi'n-nübüvve*, Medine 1983, s. 89-105; Mustafa Bakır, *İslam'da İlk Eğitim Müessesesi Suffa Ashabi*, İstanbul 1984; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (Tuğ), II, 767, 768, 825, 1056; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye* (Özel), II, 228-235; J. C. Vadet, “Les ahl al-suffa et le soufisme”, *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag, Band I: Semitische Studien* (ed. W. Heinrichs – G. Schoeler), Beirut 1994, s. 244-258; Akif Köten, “Asr-ı Saadette Suffa Ashâbı”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, İstanbul 2006, III, 259-285; Hilal Kara – Abdullah Kara, *Ashab-ı Suffe: Peygamber Okulunun Yıldızları*, İstanbul 2007; Salih Tuğ, “İslam'da İlk Maarif Müesseseleri ve Bunların Gelişimi”, *İslâm Düşüncesi*, sy. 7, İstanbul 1969, s. 425-432; H. Kâmil Yılmaz, “Tasavvufi Açıdan Ashâb-ı Suffa”, *Tasavvuf*, sy. 7, Ankara 2001, s. 9-31; Hâris Süleyman ed-Dârî, “Ehlü's-Suffe”, *Âfâku's-sekâfe ve't-türâs*, sy. 39, Dübey 2002, s. 34-50; W. Montgomery Watt, “Ahl al-Şuffa”, *El<sup>2</sup>* (İng.), I, 266-267.



MUSTAFA BAKIR

#### SÛFÎ

(bk. ABDURRAHMAN es-SÛFÎ).

## SÜFİ (الصوفي)

Tasavvufî hayat tarzını benimseyerek  
Hakk'ın yakınlığını  
kazanmaya çalışan kimse.

Tasavvuf yolunda nefis mücâhedesini sürdürmekte olanlara **mürîd** ve **mutasavvıf**, bu mücâhedeği tamamlayıp kemale ermiş olanlara **süfî** denilmektedir (Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, s. 10; Hücvîrî, s. 115). Süfiyye "tasavvuf; tasavvuf ehli kimseler, süfiler" anlamındadır. Süfî kelimesine Hz. Peygamber zamanında ve ondan hemen sonraki dönemde rastlanmamaktadır. Ancak Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) Kâbe'yi tavaf sırasında bir süfî gördüğünü ve ona bir şeyler vermek istediğini söylemesi (Serrâc, s. 42) kelimenin I. (VII.) yüzyılda bir unvan olarak kullanıldığını göstermektedir. Süfî unvanı II. (VIII.) yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlamıştır. Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767 [?]) (Câhiz, I, 366; Câmî, s. 31), Kilâb b. Cerî, Küleyb, Hâşim el-Evkas, Sâlih b. Abdülcelîl (Câhiz, I, 366), Câbir b. Hayyân (İbnü'n-Nedîm, s. 498) ve İbrâhim b. Edhem'in müridi İbrâhim b. Beşşâr (Ebû Nuaym, VII, 346) bu unvanla anıldığı bilinen ilk şahsiyetlerdir. Süfyân es-Sevrî riyânın inceliklerini ve süfînin nasıl bir kişi olması gerektiğini Ebû Hâşim el-Kûfî'den öğrendiğini söyler.

Kur'an'da ve hadislerde geçmeyen süfî kelimesinin unvan olarak kullanılmasının sebebi konusunda Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Nuaym, Kuşeyrî, Hücvîrî, Şehâbeddin es-Sühreverdî gibi klasik dönem süfî müellifleri değişik görüşler ileri sürmüştür. Buna göre süfî, tasavvuf ehlinin kendilerine örnek aldıkları Suffe ashabını ifade eden "ehl-i Suffe" terkiibindeki "suffe", Allah katında ve O'na ibadette ilk sırada olduklarını ifade için "saff-ı ewel" terkiibindeki "saff", güzel sıfatlara sahip bulduklarına işaretle "sıfat", kalp temizliğine önem verdikleri için derunî temizliği ifade eden "safâ" ve "safvet", yemeye içmeye önem vermemeleleri ve genellikle bitki yemeyi tercih etmeleri sebebiyle bir çöl bitkisi olan "sûfâne", giyim ve kuşamlarına önem vermemeleleri ve saçlarını uzatmalarından dolayı "en-saye sarkan saç" anlamındaki "sûfetü'l-kafâ" terkiibindeki "sûfe", Hakk'a ve halka hizmeti ön planda tutmaları sebebiyle İslâm'dan önce yaşayan ve kendilerini Kâbe hizmetine adayan Benî Sûfe kabilesiyile benzerlik arz ettikleri için "sûfe", başta Hz. Peygamber ve ashâbı olmak üzere birçok peygamberin tercih ettiği tevazuun

sembolü olan yün elbise giydikleri için "yün" anlamındaki "sûf" kelimelerinden gelmiş olabileceği üzerinde durulmuştur. Bu görüşlerden önemli bir kısmının süfî denilen kişilere bu unvanın dış görünüşleri dikkate alınarak verildiği, bir kısmının da iç dünyaları itibarıyla uygun görüldüğü anlaşılmakta, en çok kabul gören görüşün Arapça dil kuralları açısından da uygun olan son görüş olduğu belirtilmektedir. Serrâc bu son görüşün daha doğru olduğunu teyit etmek için Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İsâ'nın arkadaşlarına ilim, davranış ve halleri sebebiyle bir isim verilmediği halde beyaz giysileri dikkate alınarak "havâril" denildiğini (el-Mâide 5/112) örnek olarak kaydeder (*el-Lüma'*, s. 41). Süfînin "yün giyen" anlamına geldiği kabul edildiği takdirde "tasavvuf" kelimesi de "yün giydi" anlamındaki "tasavvefe" fiilinin masdarı olmuş olur. İlk dönemden itibaren pek çok zâhidin yün elbise giydiği bilinmektedir (bk. **HIRKA**). Daha sonraki devirlerde zühd hayatını tercih edenlere çoğunlukla süfî denilmeye başlanmıştır. Zâhid ve süfilerin öteden beri bu tür elbise giyen hıristiyan ruhban ve keşişlerin etkisiyle yün elbise giydikleri ileri sürülmüşse de Hz. Peygamber ve ashâbının da yün elbise giydiğine dair rivayetler bunun doğru olmadığını göstermektedir.

Kuşeyrî ve Hücvîrî, süfî kelimesiyle ilgili görüşlere yer verdikten sonra bunun Arapça bir kelimedenden türemesinin uygun olmayacağını, ancak câmid bir lakap olabileceğini belirtmişlerdir (*er-Risâle*, II, 550; *Keşfü'l-mahcûb*, s. 115). Bîrûnî ise süfî kelimesinin Arapça olmadığını, kelimenin kökünün Yunanca'da "hakîm, bilge" anlamına gelen "sophos" olduğunu ileri sürmüştür (*Tahkîkû mâ li'l-Hind*, s. 27-28). Aynı görüşü Joseph von Hammer de savunmuş ve süfileri Hint'te "çıplak bilgiler" diye ifade edilen "gymnosophist"lere nisbet etmiştir. Ancak Arapça uzmanı olan Alman şarkiyatçısı Theodor Nöldeke, "sophos" kelimesinin Ârâmî ve Arap dillerinde bilinmediğini ve kelimenin Yunanca'dan Arapça'ya geçtikten sonra hep sin harfiyle yazıldığını, dolayısıyla sad harfiyle yazılan süfî kelimesinin "sofhos"tan gelmesinin mümkün olamayacağını belirtmiştir. Öte yandan Arap lûgat âlimlerinin süfînin yabancısı bir kelime olduğuna hiç temas etmemeleri de yabancı kökenli sayılmadığına delil olarak görülmüştür. Bu gerekçeler, süfî kelimesini "hikmet" anlamına gelen Yunanca'daki "sophia" veya "teosophia" kelimelerine nisbet edenler için de söz konusudur. Süfî tabirinin müslüman toplumlarında Yunan felsefesinin tesirini hissettir-

meden önce ortaya çıkmış olması da Yunanca ile ilgisi bulunmadığını ortaya koymaktadır.

Süfî ile ilgili çok çeşitli tarifler yapılmıştır. Bunların önemli bir kısmı tarif yapanın o anki mânevî halini ya da muhatabının içinde bulunduğu mânevî durum çerçevesinde ona vermek istediği mesajın özelliklerini yansıtmaktadır. Süfînin sadece bazı yönlerini yansıtan bu tariflerin çeşitliliği tasavvuf yolunda yaşanan hal ve makamların çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede bir yandan süfînin sürekliliği daha iyiye ve güzele sahip olma gayretinde bulunması, yoklukta sabretmesi, varlıkta karşılıksız dağıtması, ayırım yapmadan herkese iyilikte bulunması, kötülüklerle bile iyilikle karşılık vermesi, mal mülk, makam, şöhret gibi dünyevî unsurlara değer vermemesi gibi insanî ve ahlâkî özelliklerine vurgu yapılırken diğer yandan dış görünüşünden çok iç dünyasının düzgün olması, nefisini terbiye edip kalbini saflaştırarak Hakk'a ermesi ve O'nun dostluğunu kazanması gibi mânevî özellikleri dile getirilmiştir. Kuşeyrî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin süfî ile ilgili birkaç tarifini nakleder. Cüneyd'e göre, "Süfî yer gibidir, kötü olan her şey onun üzerine atılır, fakat ondan sadece güzel şeyler çıkar"; "Süfî yer gibidir, iyi de kötü de üzerine basarak yürür. Bulut gibidir, iyiyi de kötüyü de gölgelendirir. Yağmur gibidir, ayırım yapmadan her yeri sular"; "Zâhirine özen gösteren bir süfî gördünüz mü bilin ki içi haraptır" (Kuşeyrî, II, 553). Bu tariflerde süfînin ahlâkî ve insanî nitelikleri belirtilmekte ve onun ayırım yapmadan herkese faydalı olduğu, bedenle ilgili hükümlerden çok ruhlâ ilgili niteliklere önem verdiği ifade edilmektedir. Ebû Tûrâb en-Nahşebî süfîyi, "Hiçbir şeyin kendisini bulandırmadığı, her şeyin kendisiyle duru ve saf hale geldiği kişidir" diye tanımlamıştır.

Ebû Bekir eş-Şiblî'nin, "Süfî halktan ayrılan ve Hakk'a eren kimsedir" şeklindeki tarif süfînin Hak'la olan ilişkisini vurgular. Süfî Allah Teâlâ'nın, "Seni kendime dost edindim" (Tâhâ 20/41) hitabına mazhar olan kuldur. Hücvîrî süfîyi ve süfîliği anlattıktan sonra süfî ile mutasavvıf arasındaki farkı belirtir. "Süfî kâmil, velî ve hakikat ehli erin adıdır" diyen Hücvîrî'ye göre süfî nefisinden fânî, Hak ile bâkî, nefsanîyetin pençesinden kurtulan ve hakikatlerin hakikatine ulaşan erdir. Mutasavvıf ise süfî olmanın yolunu tutan, bu yolda nefis mücâhedesini yapan, süfiler gibi davranmaya çalışan kimsedir. Mustasvif ise bir çıkar sağlamak veya bir mevki ve itibar sa-

hibi olmak için kendini onlar gibi gösteren, ancak onların hiçbir halinden haberdar olmayan ve nasip almayan kimsedir. Mustasvifler murdar ve haram et yiyen kurt gibidir. Kelâbâzî sūfî ile ilgili bazı tariflere yer verdikten sonra sūfilere ayrıca vatanlarını terkettikleri için "gurebâ", diyar diyar dolaştıkları için "seyyâhîn", seyahat ederken ihtiyaç halinde mağaralara sığındıkları için Horasanlılar'ca "mağaralılar" anlamına gelen "şiketiyye", zaruret miktarı yiyip genellikle aç oldukları için Şamlılar tarafından "cüyye", sahip oldukları şeyleri dağıttıkları için ellerinde bir şey bulunmamakla "fukara", kalplerini nurlandırmaya çalıştıkları için de "nûriyye" gibi adlar verildiğini belirtir (*et-Ta'arruf*, s. 21-22). Türkçede "sūfî" anlamına gelen sofuk kelimesi aynı zamanda "cahil ve ham derviş" (sūfî-i tîre-dil) anlamında da kullanılır. Yûnus Emre, "Ârifler ortasında sofuluk satmayalar" mısraında (*Yunus Emre Divânı*, II, 111) bu tür sofulara işaret etmektedir. Sūfî olmadıkları halde mizaç ve tabiat itibarıyla onlara benzeyenlere "sūfîmeşrep" denir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, II, 839-841; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 366; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 40-43, 45-48; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 21-26; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 498; Sülemî, *Tabakât*, s. 489, 491; a.m.f., *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri* (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), Ankara 1981, metin: s. 10; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 17-24; VII, 346; Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, Beyrut 1403/1983, s. 27-28; Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 550-557; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 111-121; Ebû'l-Ferrec İbnü'l-Cevzî, *Telbisü'l-İblis* (nşr. M. Emîn el-Hancî – M. Abduh ed-Dımaşkı), Kahire 1340, s. 171-173; Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, Beyrut 1966, s. 59-70; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Furkân* (nşr. Abdurrahman b. Abdülkerîm el-Yahyâ), Beyrut 1420/1999, s. 64-68; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 338; İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 15-18; a.m.f., *Mukaddime*, III, 1098; Câmî, *Nefehât*, s. 9-13, 31; Harîrîzâde, *Tibyân*, II, vr. 240<sup>a</sup>-242<sup>a</sup>, 249<sup>a</sup>-255<sup>a</sup>; Hüseyin Vasâf, *Sefîne-i Evliyâ* (haz. Mehmed Akkuş – Ali Yılmaz), İstanbul 2006, I, 21-23; Zekî Mübârek, *et-Taavvufü'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-ahlâk*, Kahire 1954, I, 41-55; R. A. Nicholson, *Fi't-Taavvufi'l-İslâmî ve târihih* (trc. Ebû'l-Alâ el-Affî), Kahire 1375/1956, s. 66-69; a.m.f., *The Mystics of Islam*, London 1970, s. 2-4; Kâsım Ganî, *Târîh-i Taavvuf der İslâm*, Tahran 1340, s. 37-46; Ebû'l-Alâ el-Affî, *et-Taavvuf: eş-Şevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1963, s. 27, 34; İbrâhîm Besyûnî, *Neş'etü't-taavvufi'l-İslâmî*, Kahire 1969, s. 9-17; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1978, III, 36-42; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *eş-Şila beyne't-taavvuf ve't-teşeyyü'*, Beyrut 1982, I, 281-305; L. Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (trc. B. Clark), Notre Dame 1997, s. 104-106; a.m.f., "Tasavvuf", *İA*, XII/1, s. 26; "Sufiler" (trc. Abdullah Kartal), *Üd İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, VI, Bursa 1994, s. 313-315; Pakalın, III, 252-253.



REŞAT ÖNGÖREN

## SÛFİYYE

(bk. SÛFÎ).

## SUFRİYYE

(الصفريّة)

İlk Hâricî fırkalarından biri.

İsmi ağırlıklı anlayışa göre kurucusu Ziyâd b. Asfar'dan (bazı kaynaklarda Abdullah b. Saffâr veya Abdullah b. Asfar) alan fırka Asfariyye ve Ziyâdiyye diye anılmıştır (Makrîzî, II, 354). Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre Hâricîler'in ana fırkalarından biri olup Ezârika, Necedât ve İbâziyye dışındaki bütün Hâricî alt fırkaları ondan türemiştir (*Maḳâlât*, s. 101). Hâricîler'in 64 (683) yılında çeşitli fırkalara ayrılması üzerine Ezârika'nın lideri Nâfi' b. Ezrak'ın Basra Hâricîleri'ne gönderdiği bir mektup İbn Saffâr ile İbn İbâz arasında ayrılığa yol açmış ve Sufriyye'nin fırkalaşmasını hızlandırmıştır. Bazı kaynaklarda Mirdâs b. Udeyye fırkanın ilk imamı olarak anılır (Bağdâdî, s. 72).

Sufriyye'nin giriştiği siyasî faaliyetleri üç gruba ayırmak mümkündür. Birincisi, ilk Sufri liderleri olarak kabul edilen Sâlih b. Müserrah ile Şebîb b. Yezi'd'in Haccâc b. Yûsuf es-Sekaffî'nin Irak valiliği dönemindeki ayaklanması, ikincisi Emevîler'in son devrinde Kuzey Afrika'da gerçekleştirdikleri isyanlar, üçüncüsü de Abbâsiler devrindeki isyanlardır. Bu sonuncu faaliyetler neticesinde Kuzey Afrika'nın Sicilmâse şehrinde Midrârîler Devleti kuruldu (Eş'arî, s. 75, 128). Sufriyye önce Sâlih'in, ardından Şebîb'in ölümüyle Irak bölgesindeki gücünü kaybederken Kuzey Afrika'da kuvvetlendi. Burada siyasî idarelerden uzakta bulunması ve mutedil görüşlere sahip olması sayesinde Berberîler arasında hızla yayılma imkânı buldu; kabile reislerinin ve ileri gelenlerin 122 (740) yılı civarında kendilerine katılmasıyla güç kazandı. Ebû Kurre'nin Tilimsân'da Sufri liderliğini ele geçirmesi ve 125'te (743) "emîrül-mü'minîn" unvanıyla anılması da fırkayı biraz daha kuvvetlendirdi. Ebû'l-Kâsım'ın 140 (757) yılında Sufriyye'nin imamı olmasıyla birlikte birçok kabilenin kendilerine katılması sağlandı; nihayet Abbâsî idaresinden uzakta Midrârîler Devleti'nin temeli atıldı. Yine bu dönemde Sufriyye'ye mensup Berberîler, Tilimsân'da küçük bir devlet kurdular. Kuzey Afrika'da İbâzîler ve Sufriyer 153'te (770) Kayrevan'ı geri almak amacıyla birleştiler de iki yıl sonra ağır bir yenilgi sonucu burayı yitirdiler.

Sufriyye'nin fikir ve uygulamaları Hâricî fırkalarının en mutedili olan İbâziyye'ye daha yakındır. Onların bu konumu varlıklarını daha uzun bir müddet sürdürmelerini sağladı. İbn Hazm, kendi zamanında İbâziyye ile Sufriyye'den başka Hâricî fırkası kalmadığını belirterek bu duruma dikkat çekmiştir (*el-Faşl*, IV, 190). Başlangıçtaki Sufriyye-İbâziyye mücadelesine rağmen bazı Sufriyer zaman içinde İbâziyye'nin görüşlerini benimsedi. Sufriyye mensuplarının küçük bir kısmının Kuzey Afrika'nın kırsal kesimlerinde günümüze kadar varlıklarını sürdürdüğü bilinmektedir. Fırka yaşadığı toplumun insanları üzerinde etkili olmuş ve tarih boyunca birçok bilgin ve hatip yetiştirmiştir. Bunlar arasında Ma'mer b. Müsennâ, İmrân b. Hittân (Eş'arî, s. 120), Sâlih b. Müserrah, Tırmâmâh b. Hakîm ve Dahhâk b. Kays zikredilebilir. Sâlih b. Müserrah'ın görüşlerini kabul etmeyerek ondan ayrılanlar Râcia, Sufriyye'nin tekfir anlayışına daha toleranslı yaklaşanlar da Fazliyye adlı fırkaları oluşturmuşlardır.

Sufriyer'e ait günümüze ulaşan herhangi bir eser bilinmemektedir. İlgili kaynakların verdiği bilgilere göre Sufriyye'nin başlıca görüşleri şunlardır: 1. Kendi mezheplerinden olmayan müslümanlara karşı belirli bir süre savaş açmamak gerekir. Nitekim Şehristânî, bu zümrenin savaşa katılmayanları (kaade) -din ve itikad alanında kendilerine paralel bir çizgide bulunmaları halinde- tekfir etmediklerini belirtir (*el-Milel*, I, 137). 2. Sorgulamadan cezalandırmaya karşı çıkan Sufriyye, hem müşriklerin çocuklarının cehennemlik olmadığını savunmuş hem de onların sorgulamadan öldürülmesini reddetmiştir. 3. Takıyenin amelde değil ancak sözde câiz olduğunu benimsemişlerdir. 4. Kendileriyle birlikte isyan ettikleri halde savaşa katılmayanları inanç birliğini korumaları şartıyla tekfir etmişlerdir. 5. Had uygulamasını gerektirici bir suç işleyen ve kendisine zina, sîrkât ve kazîf gibi fiillerinden dolayı had uygulanan kimse sadece zâni, hırsız veya kâzîf diye anılır; kâfir ve müşrik olarak nitelendirilmez. 6. Şartlara uygun bir imam seçilinceye kadar isyanın esas alınmasını benimsemekle birlikte onlara göre insanların başında mutlaka bir imamın bulunması şart değildir (bk. HÂRICİLER).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 54-60, 123, 325, 382; II, 420; III, 907; IV, 996; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 108, 399-400; Müberred, *el-Kâmil* (nşr. M. Ahmed Dâli), Beyrut 1406/1986, III, 1077-1078, 1083, 1203, 1221; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), II, 517; V, 528, 565, 569, 613-614;



VI, 29, 139; VII, 103-109, 112-172; Eş'arî, *Maḳâlât* (Ritter), s. 75-131; Ebû'l-Hüseyn el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red* (nşr. S. Dederling), İstanbul 1936, s. 52, 135, 178-179; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fırâḳ* (nşr. Muhammed Bedr), Kahire 1328/1910, s. 54-92, 263-265; İbn Hazm, *el-Faşl*, II, 113 vd.; IV, 188-192; Şehristânî, *el-Milel* (Kîlânî), I, 137; Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân*, Leipzig 1973, I, 815 vd.; II, 484; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, IV, 214; V, 20-27; IX, 445; İbn Haldûn, *el-İber* (nşr. Halîl Şehhâte – Süheyl Zekkâr), Beyrut 1408, III, 182-184, 203; Makrîzî, *el-Hıtaṭ*, II, 354; W. Schwartz, *Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika*, Wiesbaden 1983, s. 98, 276-278; Hüseyin Münis, *Târîhu'l-Mağrib ve ḥaḍâretüh*, Beyrut 1412/1992, I, 335-340; Adnan Demircan, *Hâricîler'in Siyâsî Faaliyetleri*, İstanbul 1996, s. 121-129, 195-210, 231-240; M. Şerefeddin Yalṭkaya, "İslâm'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler: Havarîc", *DİFM*, sy. 14 (1930), s. 4-16; K. Lewinstein, "Making and Unmaking a Sect: The Here-siographers and the Sufriyya", *St.I*, LXXVI (1992), s. 75-96; a.m.f., "Şufriyya", *El²* (İng.), IX, 766-769; M. Fierro, "al-Asfar", *St.I*, LXXVII (1993), s. 169-181; Mehmet Dalkılıç, "Hâricîlerin 'İtidal' Arayışı ve Sufriyye", *İÜ İlahiyat Fakültesi Der-gisi*, sy. 12, İstanbul 2005, s. 19-50; G. Levi Della Vida, "Sufriyye", *IA*, X, 782.



MEHMET DALKILIÇ

## SUGÜR

(النغور)

**İslâm devletlerinin  
gayri müslim devletlerle  
sınır teşkil eden  
müstahkem şehir ve kalelerin  
bulunduğu uç bölgeleri.**

Sözlükte "geçit, düşman saldırısına açık yer, sınır" gibi anlamlara gelen **sagr** kelimesinin çoğulu olan **sugür**, dârülişlâm adı verilen İslâm ülkesiyle dârülharp denilen gayri müslim ülkeleri birbirinden ayıran sınır bölgelerine ve geçiş noktalarına verilen addır. Sugür, daha ziyade Anadolu'nun güneyindeki Arap-Bizans sınır bölgesini ve Endülüs'te İslâm devletiyle kuzeydeki hıristiyan krallıklar arasındaki bölgeyi ifade etmek için kullanılmıştır. Bazan da Mısır, Kafkasya ve Orta Asya gibi bölgelerde yer alan, buradaki çeşitli kavim ve topluluklara karşı tahkim edilen şehirleri belirtmektedir. Meselâ *Hudûdü'l-âlem*'de (s. 133, 144, 152) Dihistân'ın Oğuzlar'a, Tiflis'in Gürcüler'e ve Asvan'ın Nübyeliler'e karşı birer kale görevi yaptığı anlatılırken **sagr** kelimesine yer verilmektedir. Denizden gelmesi muhtemel düşman saldırılarına karşı açık olan müslümanlara ait sahil şehirleri için de **sagr** kelimesi kullanılmıştır. Ebû Muhammed Abdullah Tayyib b. Abdullah'ın Aden tarihine dair eserine *Târîhu Şağri 'Aden* adını vermesi bunun örneklerinden-

dir. Kudâme b. Ca'fer, İslâm topraklarının sınırlarından bahsederken Suriye, Filistin ve Mısır'da yer alan sahil şehirlerini "es-Sugürü'l-bahriyye" başlığı altında zikreder (*el-Harâc*, s. 255).

Hz. Ömer zamanında Suriye ve el-Cezîre'nin fethinden sonra İslâm devletinin sınırları Toroslar'a dayanmış, Toroslar İslâm devletiyle Bizans arasında tabii bir engel teşkil etmişti. Bizans İmparatoru Herakleios, sınır bölgelerinde yaşayan halkı İslâm ordularının tehdit ve saldırılarından korumak amacıyla iç kısımlara çekerek geniş bir sahayı boş bırakmıştır. Bizans kaynaklarında Ta Stomia adıyla kaydedilen, müslümanların "davâhî" (dış bölge) veya "davâhî'r-Rûm" adını verdikleri bu saha Emevîler zamanında iskân edilmeye ve müstahkem yerler kurulmaya başlanmıştır. Askerî maksatlarla özel olarak tahkim edilen bu bölgeye Sugür denilmekteydi. Tarsus'tan başlayarak Adana-Misis (Massîsa)-Maraş-Malatya hattını takip ederek doğuya doğru Fırat'a kadar uzanan bölge iki kısma ayrılıyordu: Merkezi Maraş olan Sugürüşşâm ve merkezi Malatya olan Sugürülcezîre. İslâm-Bizans mücadelesinde önemli rol oynayan bu bölgede kurulan şehirler askerî yolların birleştiği noktalarda, geçitlerin girişlerinde yer alıyordu ve idarî bakımdan Suriye'deki Cündikınnesrîn'e bağlıydı. Cündikınnesrîn özellikle Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminden itibaren çok büyümüştü. Bu sebeple Sugür şehirleri yeniden tamir ve tahkim edilmeye başlanmıştı. 139'da (756-57) Sugür ve el-Cezîre Valisi Abdülvehhâb b. İbrâhîm, Mansûr'un emri üzerine Hasan b. Kahtabe et-Tâî ile birlikte Malatya'ya gitmiş, şehri tahkim ederek buraya Horasanlı askerler yerleştirmiştir. 141-142 (758-759) yıllarında Adana tahkim edilmiş ve Sâlih b. Ali b. Abdullah idaresinde şehre Horasanlı birlikler yerleştirilmiştir. Hârûnürreşid, tahta çıktığı 170 (786-87) yılından itibaren sınır şehirlerini tahkim ettirdiği gibi Menbic, Dülük, Ra'bân, Kûrus, Antakya ve Tîzin'i Kınnesrîn'den ayırıp Cündilavâsım veya kısaca Avâsım adıyla müstahkem yerlere tahkim edilmiş, burayı tamamen askerî teşkilâta bağlayarak müstahkem noktalarını savaş birlikleri yerleştirmiştir (Belâzûrî, s. 180, 223; Taberî, VIII, 234; ayrıca bk. AVÂSİM). 171 (787) yılı yazında Hârûnürreşid'in emriyle Bizans seferine çıkan Herseme b. A'yen aynı zamanda Tarsus'un tahkimiyi de görevlendirilmişti. Herseme bu görevi Ebû Süleyym Ferec el-Hâdim et-Türkî'ye vermiş, şehrin imarını tamamlanınca buraya çeşitli bölge-

lerden askerî birlikler getirilip yerleştirilmiştir. İlk grup Horasanlı 3000 kişiden oluşmaktaydı. 180'de (796) Aynizerbe tahkim edilmiş, 193-194 (809-810) yıllarında Adana imar ve tahkim edilerek askerî birlikler iskân edilmiştir. Bu görevi yerine getiren Ebû Süleyym et-Türkî, Sugür âmili olup Emîn döneminde de görevinde kalmıştır. Me'mûn 213'te (828) oğlu Abbas'ı el-Cezîre, Sugür ve Avâsım valiliğine tayin etmiş, iki yıl sonra bizzat ordunun başında Bizans seferine çıkmıştır. 218'de (833) büyük bir orduyla çıktığı dördüncü ve son Bizans seferinde Pozantı'da vefat etmiştir. Müslümanlarla Bizans arasında birçok mücadeleye sahne olan Avâsım ve Sugür bölgeleri, IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Bizans'ın arka arkaya düzenlediği akınların hedefi olmuş, Adana, Misis ve Tarsus Bizans'ın eline geçmiştir (354/965). Hamdânî Hükûmdarı Seyfûddeve, Bizans hücumlarını bir süre için durdurmuşsa da ölümünden sonra Bizans bölgede üstünlüğü ele geçirmiştir.

Sugür'un Bizans sınırına en yakın bölgede yer alan müstahkem kale ve şehirleri, Avâsım'ın ise bu hattın güneyindeki müstahkem kale ve şehirler kuşağını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İslâm kaynaklarında Sugür idarî açıdan bazan müstakil bir bölge, bazan da Avâsım'a bağlı idarî bölge olarak kaydedilmektedir. İslâm coğrafyacılarından İstahrî, Sugür şehirlerini Malatya, Hades, Maraş, Hârûniye, Kenîsetüssevdâ, Aynizerbe, Misis, Adana ve Tarsus şeklinde sıralayarak Sugürüşşâm ile Sugürülcezîre'yi birbirinden Lükâm (Amanos) dağının ayırdığını söyler. Malatya ile Maraş arasına Sugürülcezîre denildiğini, fakat bu adlandırmanın coğrafi açıdan değil el-Cezîre'den çok sayıda insanın buralara gelip ribâtlarda kalması ve gazâlara iştirak etmesi sebebiyle verildiğini belirtir ve Sugür'un idarî açıdan Suriye bölgesine bağlı olduğunu ilâve eder (*Mesâlik*, s. 55-56). İbn Havkal de aynı bilgileri verir (*Şûretü'l-ârz*, s. 165, 168). Şeyhürrabve ed-Dımaşki, Sugürülcezîre'nin Malatya, Kemah, Samsat, el-Bîre, Hısınmansûr, Kal'atürüm, Hades ve Maraş'ı; Sugürüşşâm'ın Tarsus, Adana, Misis, Hârûniye, Sîs ve Ayâs'ı içine aldığı kaydeder (*Nuḥbetü'd-dehr*, s. 214). Kalkaşendî, Memlûkler dönemindeki idarî merkezleri sıralarken Sugür bölgesinden de bahsederek sekizinin Sugür, Avâsım ve çevresinde (Malatya, Divriği, Darende, Elbistan, Ayas, Tarsus, Adana, Sırfendekâr ve Sîs), üçünün (el-Bîre, Kal'atüca'ber ve Urfa) el-Cezîre'de bulunduğunu belirtir (*Şubḥu'l-a'sâ*, IV, 228-229).

İslâm devletiyle Bizans İmparatorluğu arasındaki sınır bölgelerini oluşturması bakımından Avâsım ve Sugür, asırlarca devam eden İslâm-Bizans mücadelesine sahne olan en hareketli noktaların başında gelmekteydi. Sınır garnizonlarına yerleştirilen dâimî askerî birliklerin yanı sıra buraya gelip ribâtlarda kalan ve cihada katılan çok sayıda gönüllü mevcuttu. Hemen her yıl yapılan ve Anadolu içlerine kadar uzanan yaz ve kış seferleri buradan idare edilmekteydi. Öte yandan Bizans akınlарının ilk hedefini Sugür ve Avâsım bölgesi teşkil ediyordu. Bu mücadeleler sırasında bölgedeki şehir ve kalelerin zaman zaman el değiştirdiği, bu arada tahrip edildiği, bazan da tamir, tahkim ve iskân edildiği görülmektedir. Sugür bölgesi müslümanlarla Bizanslılar arasında çeşitli barış görüşmelerine de sahne olmakta, esir değişimi ve fide antlaşmaları burada yapılmaktaydı. Mes'ûdî, Abbâsiler devrinden itibaren müslümanlarla Bizans arasında özellikle Tarsus yakınındaki Lamos nehri kenarında yapılan esir değişimi ve ödenen fidyeler hakkında bilgi vermektedir (*et-Tenbih*, s. 189-195). Avâsım ve Sugür nüfus bakımından da çeşitlilik gösteriyordu. Müslüman Araplar'ın yanı sıra yerli hıristiyanlar, Hindistan menşeli Sayâbice ve Zutlar, özellikle Mansûr ve Hârûnürreşid dönemlerinde yeniden tamir ve tahkim edilen Sugür şehirlerine yerleştirilen çok sayıda Horasanlılar ve Türkler bu çeşitliliği göstermektedir. Bölgede ticarî ilişkiler de gerçekleşiyor ve buradan dikkate değer vergi geliri elde ediliyordu (von Sivers, XXV/1 [1982], s. 71-99).

Sugür bölgesine mensup birçok âlim arasında bu bölgedeki gazâlara iştirak ettiği bilinen *Kitâbü's-Siyer* müellifi Ebû İshak el-Fezârî, Ebû Ümeyye Muhammed b. İbrâhîm b. Müslim el-Bağdâdî es-Sağrî, Ebû'l-Kâsım Yahyâ b. Abdülbâki b. Yahyâ es-Sağrî ve Ebû Amr Osman b. Abdullah et-Tarsûsî zikredilebilir (Sem'ânî, III, 131; ayrıca bk. Bonner, *The Emergence of the Thughûr*, s. 223-264). Ebû Amr Osman b. Abdullah et-Tarsûsî'nin Tarsus başta olmak üzere Sugür bölgesi şehirlerine dair *Siyerü's-Suğûr* adlı eserinin bir kısmı İbnü'l-Adîm'in *Buğyetü't-taleb*'i içinde günümüze ulaşmış ve ayrı basımı yapılmıştır (bk. bibl.).

Endülüs'te İslâm devletiyle kuzeyde hıristiyan krallıklar arasındaki sınır bölgesini teşkil eden Sugür üç bölgeye ayrılmaktaydı. Bu ayırımın ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte III. (IX.) yüzyılda var olduğu anlaşılmaktadır. Bunların en

büyüğü, Endülüs'ün en kuzeyinde yer alan ve başşehir Kurtuba'ya (Cordoba) en uzak olanı Sağrûla'lâ (Sağrûlaksâ, Sağrûlekber, Sağrûla'zam) diye isimlendirilmekteydi. Berbitâniye, Veşka (Huesca), Tutîle (Tudela), Sarakusta (Saragossa), Lâride (Lerida), Kal'atü Eyyüb ve Bârûşe ile Turtûşe'yi (Tortosa) içine alan bölgenin en büyük şehri Sarakusta olup Ümmüsağrila'lâ olarak kaydedilmektedir. Turtûşe ve çevresine Sağrûşşarki adı da verilmekteydi. Sağrûla'lâ bölgesi bir taraftan hıristiyan krallıklarına karşı mücadelede saldırı ve savunma açısından önemli hizmet görürken diğer taraftan merkezden uzak olması dolayısıyla siyasî muhalifler ve isyancıların daha rahat hareket etmesine imkân sağlamış, bu sebeple bölge, Endülüs Emevî Devleti döneminde özellikle Sarakusta merkezli çok sayıda isyana sahne olmuştur. Tavâif-i mü'lûk devrinde bu bölgede Tücbîler ve Hüdîler hüküm sürmüştür. Sarakusta'nın 512'de (1118) Murâbt hâkimiyetinden Aragon Kralı I. Alfonso'nun eline geçmesinden sonra bölge hıristiyan hâkimiyetine girmiştir. Kaynaklarda Sağr veya Bilâdüs-sağr ifadesiyle genel olarak Sağrûla'lâ kastedilmektedir. Diğer bir Sugür bölgesi Sağrûlednâ (Aşağı Sugür) diye isimlendirilmekteydi. Burası, Mârîde'den (Merida) batıya doğru Batalyevs'i içine alıp Atlas Okyanusu sahillerine uzanan bölgeyi kapsamaktaydı. İki bölge arasında yer alan ve Sağrûlevsat denilen bölge ise Tuleytula (Toledo) ve çevresindeki şehirleri içine alıyordu. IV. (X.) yüzyılda III. Abdurrahman'ın kuzeydeki hıristiyan krallıklarıyla yürüttüğü mücadelede en hareketli dönemlerden birini yaşayan ve öteden beri yürütülen seferler için oldukça önem taşıyan Sugür bölgesinin bu devirde daha ziyade Sağrûla'lâ ve Sağrûlednâ şeklinde ayrıldığı görülmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ – Ömer Enîs et-Tabbâ), Beyrut 1407/1987, s. 180, 223, 229-233; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VIII, 234, 620, 623, 646, 650; ayrıca bk. İndeks; Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc* (de Goeje), s. 252-255; Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 189-195; İstahrî, *Mesâlik* (de Goeje), s. 55-56; İbn Havkal, *Şuretü'l-'arâz*, s. 165, 168; *Hudûdü'l-âlem* (Minorsky), s. 133, 143-144, 148-149, 152; Ebû Amr Osman b. Abdullah et-Tarsûsî, *Beğâyâ Kitâbi Siyeri's-Suğûr min hilâli mahtûtatı Buğyeti't-taleb li'bni'l-'Adîm* (nşr. Şâkir Mustafa), Dimaşk 1998; Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 131; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), II, 93-95; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, III, 5, 76, 94, 219, 221, 224; Şeyhürrabve ed-Dimaşkî, *Nuğbetü'd-dehr fi 'acâ'ibi'l-ber ve'l-bahr* (nşr. M. A. F. Mehren), St. Petersburg 1866, s. 214; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, IV, 228-229; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, bk. İndeks; M. Canard, *Histoire*

*de la dynastie des H'amdânides de Jazîra et de Syrie*, Paris 1951, s. 241 vd.; a.mlf., "al-'Awâsım", *EP* (İng.), I, 761-762; G. le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, London 1966, s. 127 vd.; E. Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı* (trc. Fikret İşiltan), İstanbul 1970, s. 36 vd.; a.mlf., "Sugür", *İA*, XI, 2; Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul 1976, s. 57-61; a.mlf., "Avâsım", *DİA*, IV, 111-112; M. D. Bonner, *The Emergence of the Thughûr: The Arab-Byzantine Frontier in the Early Abbâsîd Age* (doktora tezi, 1987), Princeton University, s. 223-264, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "The Naming of the Frontier: Awâsım, Thughûr, and the Arab Geographers", *BSOAS*, LVII/1 (1994), s. 17-24; M. Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, Kahire 1408/1988, I-VI, bk. İndeks; Abdurrahman M. Abdülganî, *el-Hudûdü'l-Bizantîyye el-İslâmîyye ve tanzîmâtüha's-Sağriyye (40-339 h./660-950 m.)*, Küveyt 1410/1990; M. Fethî Osman, *el-Hudûdü'l-İslâmîyye el-Bizantîyye beyne'l-ihtikâki'l-harbî ve'l-itîşâli'l-hadârî*, Kahire, ts. (Dârü'l-kâtibi'l-Arabî), I-III, tür.yer.; J. F. Haldon – H. Kennedy, "The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organisation and Society in the Borderlands", *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*, XIX, Belgrade 1980, s. 79-116; Mustafa Ali el-Hayârî, "Tarsûs, Medînetü's-Suğûri's-Şâmiyye: Dirâse fi 'umrâni müdüni's-Suğûr", *Dirâsât*, VIII/1, Amman 1981, s. 85-112; Peter von Sivers, "Taxes and Trade in the 'Abbâsîd Thughur, 750-962/133-351", *JESHO*, XXV/1 (1982), s. 71-99; C. E. Bosworth, "The City of Tarsus and the Arab-Byzantine Frontiers in Early and Middle Abbâsîd Times", *Oriens*, XXXIII (1992), s. 268-286; a.mlf., "Abû 'Amr 'Uthmân al-Tarsûsî's Siyar al-Thughûr and the Last Years of Arab Rule in Tarsus (fourth / tenth century)", *Graeco-Arabica*, V, Athens 1993, s. 183-195; a.mlf. – J. D. Latham, "al-Thughûr", *EP* (İng.), X, 446-449.



CASİM AVCI

## SUGDÎ

( السغدی )

Ebû'l-Hasen (Hüseyn) Rüknu'lislâm  
Alî b. el-Hüseyn  
b. Muhammed es-Sugdî  
(ö. 461/1068)

Hanefî fakihî.

398 (1008) yılında doğdu. Semerkant'ın Buhara tarafında yer alan Suğd (Soğd) nahiyesine nisbet edilmesi burada doğduğunu veya yetiştiğini düşündürmektedir. Aynı nisbe ile anılan birçok âlim bulunmakla birlikte mutlak zikredildiğinde Ebû'l-Hasan kastedilir. Öğrenim hayatı, hocaları, yetiştirdiği öğrenciler hakkında yeterli bilgi yoktur. Suğdî'nin İbrâhîm b. Selim el-Buhârî'den hadis rivayet ettiği bilinmekte (İbn Nâsirüddin, V, 100) ve Şemsüleimme el-Halvânî ile müşkil fıkıh meselelerini müzakere ettikleri belirtilmektedir (Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 137<sup>a</sup>). Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebir*'de Suğdî tarihiyle

yaptığı rivayetden bahsederken Suğdî'nin hocası olarak Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Kefî'nî'yi kaydetmekte, yine bu bilgiden hareketle Serahsî'nin de Suğdî'nin öğrencisi olduğu anlaşılmaktadır. Leknevî'nin bunun aksine Suğdî'nin Serahsî'den fıkıh okuduğunu ve sözü edilen eseri ondan rivayet ettiğini söylemesi bir yanlışlık sonucu olsa gerektir (*el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 121; krş. Kureşî, II, 567). Nitekim Kureşî de Serahsî'nin Suğdî'den *es-Siyerü'l-kebir*'i rivayet ettiğini kaydeder (*el-Cevâhirü'l-muğıyye*, II, 567). Suğdî'nin bir diğer öğrencisi de Osman b. İbrâhîm el-Fadlî el-Buhârî'dir. Sâmânîler, Karahanlılar ve Gazneliler gibi Türk devletlerinin hüküm sürdüğü bir dönemde Buhara'da yaşadı, kadılık görevini üstlendi, ders ve fetva verdi. 461 (1068) yılında burada vefat etti.

Leknevî, fetvalarıyla halkın meselelerine çözüm getiren büyük fakihlere ve önde gelen imamlara "şeyhülislâm" lakabının verildiğini belirttiğinden sonra V ve VI. (XI ve XII.) yüzyıllarda bu lakabı alan seçkin âlimler arasında Suğdî'yi de sayar (*el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 241). Yaşadığı dönemde Mâverâünnehir'de arkadaşları Kadı Hasan el-Mâtürîdî ve Seyyid Ebû Şücâ' Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Alevî ile birlikte verdikleri fetvalar kesin delil olarak kabul edilir, muhalif görüşlere itibar edilmezdi. Bu üç âlimin bey' bi'l-vefâyı rehın akdi olarak değerlendirmelerinin İslâm hukuk ve iktisat tarihi açısından önemli sonuçları olmuştur. Hadis ilminde de bilgi sahibi olan Suğdî yetenekli bir tartışmacı idi.

**Eserleri.** 1. *en-Nütef fi'l-fetâvâ*. Yargı, fetva ve öğretim açısından son derece faydalı olan eser, fıkıh hükümlerinin soyut anlatım üslûbuyla sunumu bakımından da önemli bir yere sahiptir. Konuların genel kurallar altında özlü kanun maddeleri şeklinde ele alındığı, yalnız Sünnî mezhepler değil diğer mezhepler ve Selef ulemâsının görüşlerine de yer verilen eserde hükümlerin delilleri hemen hemen hiç zikredilmemiştir. *Fetâvâ-yı Kâdîhân*, İbn Nuceym'in *el-Bahrü'r-râ'ik* ve İbnü'l-Hümâm'ın *Fetħu'l-kadîr*i başta olmak üzere daha sonraki Hanefî fıkıh ve fetva kitaplarında esere sıklıkla atıf yapılması da önemini göstermektedir. Kitap Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî tarafından neşredilmiştir (Bağdat 1975-1976; Beyrut 1404/1984). 2. *Şerħu's-Siyeri'l-kebir*. Şeybânî'nin eserinin şerhidir. 3. *Şerħu Edebi'l-Kâdî*. Hasâf'ın eserinin şerhidir. 4. *Fevâ'id*. Bazı kaynaklarda *Fevâ'idü's-Suğdî* (Hamevî, II, 77), bazılarında *Fevâ'idü's-Şemsî'l-e'imme el-Halvânî* ve *Rükni'l-İslâm 'Alî es-*

*Suğdî* (İbn Nuceym, V, 207; VI, 151) adıyla geçen eserde Suğdî'nin fetvaları bir araya getirilmiş olmalıdır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ* (nşr. Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî), Beyrut 1404/1984, II, 865-879; Serahsî, *Şerħu's-Siyeri'l-kebir* (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, I, 5; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VII, 86; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, II, 119-120, 434; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye*, II, 516, 567; IV, 53, 307; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), V, 207; VI, 151; VII, 122; İbn Nâsirüddin, *Tavziħu'l-Müştebih* (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, V, 100; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fi tabaķâti'l-Hanefiyye* (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/1992, s. 209; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmî'l-ağyâr min fuķahâ'i mezhebi'n-Nu'mânî'l-muħtâr*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 690, vr. 137<sup>a</sup>-138<sup>a</sup>; Abdüllatîf b. Muhammed Riyâzîzâde, *Es-mâ'ü'l-kütübi'l-mütemmim li-Keşfi'z-zunûn* (nşr. Muhammed Altuncı), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Hancî), s. 323; *Keşfü'z-zunûn*, I, 46; II, 1014, 1925; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzû 'uyûni'l-beşâ'ir*, Beyrut 1405/1985, II, 77; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 121, 241; *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 691; Zirikî, *el-A'lâm*, IV, 279; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 2006, s. 37, 41.



SELÂHADDİN ABDÜLLATİF EN-NÂHÎ

### SUHÂR b. ABBAS

(صهار بن عباس)

Abû Abdîrrahmân Suhâr b. Abbâs Ayyâş b. Şerâhil el-Abdi (ö. 60/680'den önce)

#### Sahâbi.

Bahreyn'in güneyinde ikamet eden Abdülkays kabilesinin Müre b. Zafer oğullarındandır. Abdülkays'ın önde gelenlerinden Eşec el-Abdî, hicretten önceki yıllarda Hicaz'da bir peygamberin ortaya çıktığını duyunca Amr b. Abdülkays el-Abkasî'yi durumu öğrenmesi için Mekke'ye gönderdi. Hz. Peygamber'le görüşen ve müslüman olan Amr, kabilesini İslâm'a davet eden bir mektupla Bahreyn'e döndü ve burada yürüttüğü irşad faaliyetleri sayesinde pek çok kişinin müslüman olmasına vesile oldu. Onun davetine icâbet eden ve İslâmiyet'in Bahreyn'de yayılması için çalışanlardan biri de Suhâr b. Abbas idi. Suhâr, 8 (629-30) yılında Mekke fethedilmeden kısa bir süre önce on altı kişilik bir Abdülkays heyetiyle birlikte Medine'ye gitti (bk. EŞEC el-ABDÎ). Resûl-i Ekrem'le görüşen Suhâr ve arkadaşları, Medine'de on gün kalarak Kur'an öğrenmeye ve dinî konularda bilgi sahibi olmaya çalıştılar. Suhâr'dan nakledildiğine göre o, Hz. Peygamber'e kendileri kullanmamak şartıyla üzüm ve hurma gibi ürünlerden elde ettikleri şa-

rabın satışının câiz olup olmadığını sormuş, Resûlullah'ın cevap vermemesi üzerine sorusunu üç defa tekrarlamış, kılınan namazın ardından Resûl-i Ekrem onu çağır-mış ve bunun âhirette sorumluluk getiren sakıncalı bir iş sayıldığını belirterek câiz olmadığını söylemiştir (İbn Sa'd, V, 562). Heyet, Hz. Peygamber'in hayır duasını ve kendilerine verdiği hediyeleri alarak Bahreyn'e döndü. Kaynaklarda Resûl-i Ekrem'in Suhâr b. Abbas'a bir mektup verdiğiğinden bahsedilmekte, ancak mektubun içeriği hakkında bilgi bulunmamaktadır (Muhammed Hamîdullah, I, 401).

Suhâr, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Suriye ve Filistin taraflarına yapılan seferlere katıldı; Mısır'ın fethinde bulundu. Hz. Osman'ın şehid edilmesinin ardından karışık dönemde halifenin kâtillerinin yakalanıp cezalandırılması konusunda ısrarcı davrandı ve olayın takipçisi oldu. Sıffin Savaşı'nda Şam orduları arasında yer aldı. Irak'ın Şam idaresi altına girmesinden sonra (41/661) Basra'ya yerleşti ve Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde (661-680) burada vefat etti. II. (VIII.) yüzyılın sonlarında ölen Ali b. Nasr el-Cehdamî, Suhâr'ın kabrinin Basra'da olduğunu söylemektedir (Buhârî, IV, 327). İbn Hacer el-Askalânî'nin fasih konuşan, güzel söz söyleyen ve hayırla yâdedilen bir kişi diye tanıttığı Suhâr b. Abbas (*el-İşâbe*, III, 409), Hz. Peygamber'den beş hadis nakletmiş (İbn Hazm, s. 210), bu hadisler daha çok Basralılar arasında yayılmıştır. Başlıca râvileri iki oğlu Abdurrahman ve Ca'fer ile Mansûr b. Ebû Mansûr, Ceyfer b. Hakem, Mus'ab b. Müsennâ ve Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme gibi tâbiilerdir. Ahmed b. Hanbel ve Taberânî, kıyamete yakın bazı Arap kabilelerinin yaşadığı bölgelerde çökme olaylarının meydana geleceğine dair bir hadisi Suhâr'dan nakletmiştir (*Müsned*, III, 483; Taberânî, VIII, 73).

İbnü'n-Nedîm, Suhâr b. Abbas'ın Emevî Halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân döneminin en meşhur nesep âlimlerinden biri olduğunu söyler (*el-Fihrist*, s. 102). Ensâb bilgisine büyük önem veren Muâviye kabileleri birbirinden ayırt etmek, ayrıca idarî ve askerî düzenlemelerde ihtiyaç duyduğu bilgilere ulaşmak için nesep konusunda uzman kabul edilen Nehâr b. Evs, Sâib b. Bişr el-Kelbî ve Kudâme b. Dirâr el-Kuray'î ile birlikte Suhâr b. Abbas'ı da Dımaşk'a davet etmiş, kendilerinden ensâba dair eser yazmalarını istemiştir (*D'İA*, XI, 246-247). Suhâr, çağdaşı olan meşhur nesep âlimi Dağfel b. Hanzale ile nesep konusunda uzun müzakerelerde bulun-

muştur. Câhiz onun ensâb hakkında bir eserinin bulunduğu bahsetmektedir (*Kitâbü'l-Hayevân*, III, 209). Suhâr emsal sahasında telif edildiği tesbit edilebilen ilk iki eserden birinin müellifidir. Ebû Ubeyd el-Bekrî onun *Kitâbü'l-Emsâl* adıyla bilinen bu eserinden (İbnü'n-Nedîm, s. 102) bir meselin aslı hakkında uzun bir hikâye nakletmiştir (*Faşlü'l-makâl*, s. 388-389).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Müsned*, III, 483; İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, V, 557-558, 562; VII, 87; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 90-91; III, 209; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, IV, 327; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 455; İbn Hibbân, *eş-Şikât*, III, 194-195; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi), Beyrut 1405/1985, VIII, 73-74; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 102; İbn Abdülber, *el-İstî'âb* (Bicâvî), II, 735-736; İbn Hazm, *Esmâ'ü's-şahâbeti'r-ruvât* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 210; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Faşlü'l-makâl* (nşr. İhsan Abbas – Abdülmeccid Âbidîn), Beyrut 1391/1971, s. 388-389; İbnü'l-Esîr, *Üs-dü'l-gâbe*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 391; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), III, 408-411; a.m.f., *Ta'cîlü'l-menfâ'a*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), s. 183-184; Süyûtî, *Hüsnü'l-mu'hâdara* (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/1997, I, 168; Sezgin, *GAS*, I, 261; *Tecrid Tercesesi*, I, 61-62; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1991, I, 401; Mustafa Fayda, "En-sâb", *DîA*, XI, 246-247.



MEHMET EFENDİOĞLU

### SUHEYB b. SİNÂN

( صحيب بن سنان )

Ebû Yahyâ Suheyb  
b. Sinân b. Mâlik er-Rûmî  
(ö. 38/659)

#### Sahâbî.

Hicretten otuz yıl kadar önce Irak'ın Musul şehri yakınlarında Fırat (veya Dicle) nehri kıyısındaki bir köyde doğdu. Babası Rebia kabilesinin kollarından Benî Nemir b. Kâsır'a mensup bir Arap'tır. Asıl adı Umeyre iken sonradan Rumlar tarafından Suheyb diye değiştirilmiş, Hz. Peygamber de ona Yahyâ isminde bir oğlu bulunmadığı halde Ebû Yahyâ künyesini vermiştir. Daha çok Suheyb er-Rûmî (Suheyb-i Rûmî) olarak tanınmaktadır. Onun bu nisbeyle tanınmasının sebebi çok küçük yaşta Bizanslılar'ın bölgeye yaptıkları bir saldırıda esir edilmesi ve Bizans topraklarında büyümesidir. Rum kültürüyle yetişen Suheyb gençlik çağında Kelb kabilesi tüccarlarına köle olarak satıldı ve onlar tarafından Mekke'ye götürüldü. Burada Abdullah b. Cüd'ân et-Teymî onu satın aldı ve ardından âzat etti. Hür kaldığı halde memleketine dönmeyen Suheyb bundan sonraki hayatını

Abdullah b. Cüd'ân'in halifi (müttefik) olarak Mekke'de sürdürdü. Onun Mekke'ye köle tüccarları tarafından getirilmeyip çok miktarda mal ile Bizans'tan kaçarak geldiği ve Mekke'ye Abdullah b. Cüd'ân'in halifi olarak yerleştiği rivayet edilmekteyse de (İbn Abdülber, II, 728) Medine'ye hicreti sırasında müşriklerin kendisine bütün mal varlığını burada elde ettiğini söylemeleri bunun doğru olmadığını göstermektedir.

Resûl-i Ekrem ile henüz peygamber olmadan önce arkadaşlık kuran Suheyb zaman zaman onunla sohbet ederdi. Gizli davet sürecinde İslâm'dan haberdar olunca Dârülerkam'a giderek İslâmiyet'i kabul etti. O sırada müslümanların sayısı otuz kişinin biraz üzerindeydi. Müslüman olduğunu açıktan söyleyen ilk yedi kişi arasında yer aldığı ve Mekke'de kendisini koruyacak kabilesi ve nüfuzlu çevresi bulunmadığı için müşriklerin saldırılarına mâruz kaldı. Aşırı derecede dövüldü ve çiplak vücuduna demirden zırh giydirilerek güneşin altında bırakıldı. İnançları uğrunda eziyete uğrayan, bundan dolayı hicret eden, sonra savaşçı sabredeni Allah'ın başlıyacağına müjdeleyen âyetin (en-Nahl 16/110) Suheyb-i Rûmî, Bilâl-i Habeşî ve Ammâr b. Yâsir hakkında indiği nakledilir (Zehebî, II, 21). Bir defasında Suheyb, Habbâb b. Eret ve Ammâr b. Yâsir gibi korumasız kimselerle Mekke sokaklarında yürürken, "Muhammed'in arkadaşları bunlar mı?" diye kendileriyle alay eden müşriklere hitaben Suheyb bir müslümanın zayıf olması sebebiyle zelil sayılmayacağını, müşrik olan kimsenin de aziz olamayacağını belirtmiş, müşrikler de, "Allah'ın aramızdan seçip lutfuna lâyık gördüğü kimseler bunlar mıymış?" diyerek onları hırpalayıp dövmüşlerdi. En'âm sûresinin 53. âyetinin bu olay üzerine nâzil olduğu belirtilir (Belâzürî, I, 181). Aynı sûrenin 52. âyeti de müşriklerin Hz. Peygamber'e haber göndererek Suheyb'i ve onun gibi zayıf müslümanları yanından uzaklaştırdığı takdirde kendisiyle görüşebileceklerini söylemeleri üzerine inmiştir (İbn Kesîr, III, 254-255).

Mekke'de çileli bir hayat yaşamasına rağmen Suheyb en son hicret edenlerden biri oldu. Kaynaklarda, Resûl-i Ekrem'in hicret için yola çıkmadan önce Hz. Ebû Bekir'e yanlarına Suheyb'i de almasını söylediği, ancak yolculuk aceleye geldiği için bunun mümkün olmadığı, durumu sabahleyin öğrenen Suheyb'in yol hazırlığını tamamlayarak Hz. Ali ile birlikte yola çıktığı ve Resûlullah'la Kubâ'da bulunduğu belir-

tirmektedir (Ebû Nuaym, I, 152). Mekke'den ayrılacağı sırada müşrikler yolunu keserek Mekke'ye gelirken hiçbir şeyi bulunmadığını, sahip olduğu serveti burada kazandığını söyleyerek Mekke'den bir şey çıkarmasına izin vermediler. O da bütün mal varlığını bırakarak hicret etti. Bunu duyan Hz. Peygamber üç defa, "Suheyb kârlı bir alışveriş yapmıştır" dedi (İbn Sa'd, III, 228). "Bazı kimseler de Allah'ın rızasını kazanmak için canını bile verir" âyeti (el-Bakara 2/207) bu olay üzerine inmiştir (İbn Kesîr, I, 360-361). Suheyb, Kubâ'ya vardığında bekâr olan diğer sahâbîlerle birlikte Sa'd b. Hayseme'nin evinde kaldı. Resûlullah onu ensardan Hâris b. Sımme ile kardeş ilân etti. Bir müddet Suffe'de kalan Suheyb'e Resûl-i Ekrem daha sonra ev verdi. Bedir, Uhud ve Hendek başta olmak üzere bütün savaşlara katıldı. Medine'de bulunduğu ve sefere çıktığı zamanlarda hep Resûlullah'ın yanında oldu. Hz. Ebû Bekir ve Ömer dönemlerinde onlardan itibar gördü. Hz. Ömer onun sözüne değer verir, kendisine güvenirdi. Saldırıya uğrayıp yaralandığı ve üzüntüsünden dolayı yüksek sesle ağladığı sırada kendisini Suheyb teskin etmişti. Hz. Ömer, vefat etmeden önce devlet işlerini yürütmek ve mescidde namaz kıldırmak için onu vekil bıraktı; vefat edince cenaze namazını Suheyb kıldırdı. Üç gün süren halife seçimi ve yeni halifeye biat sürecinde mescidde imamlik görevini ifa etti. Hz. Osman devrinde ortaya çıkan ve Hz. Ali döneminde devam eden fitne olaylarında tarafsız kalmaya ve yatıştırıcı bir rol üstlenmeye çalıştı. Suheyb, Şevval 38'de (Mart 659) Medine'de vefat etti, cenaze namazını Sa'd b. Ebû Vakkâs kıldırdı ve Cennetü'l-bakî'da defnedildi. Geç dönemde kaleme alınan bazı eserlerle günümüzde yazılan bazı kitaplarda Suheyb'in 49 (669) yılında gerçekleşen İstanbul seferine katıldığı, dönüşte Çorum'a uğradığı, burada hastalanarak vefat ettiği, Çorum yakınında Hıdırlık diye bilinen yere defnedildiği, bugün burada cami ve ziyaret edilen türbesinin bulunduğu belirtilmekteyse de (değerlendirmeler için bk. Erkoç, s. 33-49), Medine'de öldüğünün kesin olarak bilinmesi ziyaret edilen bu yerin sadece bir makam olabileceğini göstermektedir.

Suheyb b. Sinân fazilet, takvâ ve güzel ahlâk sahibi olmasının yanında cömert, hoşgörülü ve şakacı bir insandı. Hicret sırasında geçirdiği bir rahatsızlık sebebiyle gözlerinden biri ağrıyaya başlamış ve bu ağrıyla Kubâ'ya Hz. Peygamber'in yanına gelmişti. Burada kendisiyle birlikte aralarında Resûl-i Ekrem, Ebû Bekir ve Ömer

gibi sahâbilerin de bulunduğu bir topluluğa hurma ikram edilmiş, çok aç olan Suheyb hurmaları iştahla yemeye başlayınca Resûlullah ona, "Gözün ağrıyor ama hurmaları yiyorsun" demiş, Suheyb de, "Yâ Resûlellah! Ben ağrımayan gözümü kullanıyorum" diyerek onu güldürmüştü (İbn Sa'd, III, 228-229). Bizans topraklarından gelip müslüman olanların öncüsü kabul edilen Suheyb (Taberânî, VIII, 29) hata etme endişesi ve rivayetteki titizliği sebebiyle hadis nakletmemiştir. Hadis rivayet etmesini isteyenlere Hz. Peygamber'in savşaları konusunda, gördüğü ve yaşadığı olaylar hakkında bilgi verebileceğini, ancak Resûlullah'ın sözü olarak bir şey nakletmeyeceğini söylemiştir (İbn Sa'd, III, 229). Bununla birlikte kendisinden Abdullah b. Ömer ve Câbir b. Abdullah gibi sahâbilerle Saïd b. Müseyyeb, Abdurrahman b. Ebû Leylâ ve Kâ'b el-Ahbâr gibi tâbiiler bir kısmı mükerrer otuz hadis rivayet etmiştir (İbn Hazm, s. 103). Bunlardan üçü *Şahîh-i Müslim*'de yer almış, *Kütüb-i Sitte*'ye dahil olan sünen sahipleri de onun hadislerine eserlerinde yer vermiştir (Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî, s. 138). Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin kız kardeşi Reyta bint Ebû Ümeyye ile evlendiği bilinen Suheyb'in Habîb, Hamza, Sa'd, Sâlih, Sayfî, Abbâd, Osman ve Muhammed adlarında oğulları olmuş, bunlar da kendisinden rivayette bulunmuştur.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Müsned*, IV, 332-333; VI, 15-18; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳât*, III, 226-230; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Uk-kâşe), s. 264-265; Belâzürî, *Ensâb*, I, 180-184; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi), Beyrut 1405/1985, VIII, 28-46; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 151-156; İbn Hazm, *Esmâ'ü's-şahâbeti'r-ruvât* (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 103; İbn Abdülber, *el-İstî'âb* (Bicâvî), II, 726-733; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 418-421; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, II, 17-26; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, I, 360-361; III, 254-255; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), III, 449-452; a.m.f., *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1404/1984, IV, 385; Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî, *er-Riyâzü'l-müstetâbe* (nşr. Ömer ed-Dîrâvî Ebû Hacle - M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1409/1988, s. 136-138; Şevkânî, *Derrü's-sehâbe* (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk 1404/1984, s. 372-373, 630; Ethem Erkoç, *Suheyb-i Rûmî: Hayatı ve Rivayet Ettiği Hadisler*, Çorum 2002, s. 33-49; Sadık Kılıç, "Suheyb er-Rûmî el-Bedri", *Diyanet Dergisi*, XX/4, Ankara 1984, s. 30-40; Ömer Sabuncu, "Suheyb er-Rûmî, Hayatı, Kişiliği ve Faaliyetleri", *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Müzik Dergisi*, IV/7, Konya 2006, s. 159-173.



MEHMET EFENDİOĞLU

#### SUHTE

(bk. SOFTA).

#### SUHUF

(الصحف)

Kutsal metinleri ifade eden bir Kur'an terimi.

Arapça *sahîfe* kelimesinin çoğuludur. Güney Sâmi dilinde "yazmak" anlamındaki *sahafa* kökünden türediği ileri sürülen *sahîfe* "yayılmış, açılmış şey; üzerine yazı yazılacak veya yazılmış nesne, kâğıt" anlamlarına gelmekte (*Lisânü'l-Arab*, "şhf" md.; *Kâmus Tercümesi*, II, 790-791), İslâm öncesi dönemde mektup, hukukî sözleşme, şiir, hitabe ya da bir araya getirilmiş sözleri ifade etmekteydi. Önceleri papirüs ve parşömeden, II. (VIII.) yüzyılın sonlarından itibaren kâğıttan yapılan, İslâm öncesinde ve İslâm'ın ilk yıllarında genelde dinî, hukukî ve tarihî belgeleri kaydetmek amacıyla kullanılan düzgün yüzeyli yazı malzemesine *suhuf* denilmiştir. Buna göre *suhuf* kitap, defter veya kürrâse (sekiz sayfalık forma) ile eş anlamlı olarak bütün halinde yahut kısmen kaydedilmiş metni belirtmektedir. *Sahîfe* Arapça'da benzer anlamlı "kirtâs" ve "varak" kelimelerinden farklı olarak belirli bir yazı malzemesini akla getirmemekte, muayyen bir miktarı da belirtmemektedir. Dolayısıyla tek bir yaprağa olduğu gibi rulo şeklinde dürülmüş, dosyalanmış veya defter gibi dikilmiş pek çok yaprağa işaret etmektedir. *Suhuf* İslâm literatüründe kutsal metinleri ya da bir âlimin bir araya getirilmiş yazılarını, sahâbe ve tâbiin tarafından toplanan erken dönem hadis metinlerini ifade etmek için kullanılmıştır (ayrıca bk. SAHİFE). *Suhuf* kılıf, bohça veya kutu içine konularak korunuyordu. İki kapak arasında toplanmış olanları ise *mushaf* diye adlandırılıyordu ki bu terim erken dönemden itibaren sadece Kur'an için kullanılmıştır (Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, "şhf" md.). Hz. Ebû Bekir, halifelîği döneminde Kur'an'ın toplanıp iki kapak arasında bir kitap haline getirildiği sırada ona bir isim aranmasını istemiş, sifr ve *mushaf* adlarından ikincisinin konmasını kararlaştırmıştır (Süyûtî, *el-İtkân*, I, 164-165; ayrıca bk. MUSHAF).

Kur'an'da *suhuf* kelimesi önceki peygamberlere Allah tarafından gönderilen kutsal metinleri (Tâhâ 20/133; en-Necm 53/36-37; el-A'lâ 87/18-19), Kur'an'ın kendisini (Abese 80/13; el-Beyyine 98/2-3) ve insanların amellerinin ilâhî kayıtlarını (et-Tekvîr 81/10) ifade etmek için kullanılmıştır. Önceki peygamberlere indirilen kutsal metinler "ilk sahîfeler" (Tâhâ 20/133; el-

A'lâ 87/18) veya "İbrâhim ve Mûsâ'nın suhufu" (en-Necm 53/36-37; el-A'lâ 87/19) diye isimlendirilmiştir. Kur'an'da geçen "zûbûr" kelimesi (Âl-i İmrân 3/184; eş-Şuarâ 26/196; Fâtır 35/25) "kitap" mânasındaki zebûrun çoğulu olup *suhuf* ile aynı anlamdadır. Ancak zebûr kelimesinin Hz. Dâvûd'a indirilen kitabın ismi olarak kullanımı yaygınlık kazanmıştır (*Lisânü'l-Arab*, "zbr" md.). Kaynaklarda yer alan ve zayıf olduğu kabul edilen bir rivayette Ebû Zer el-Gıfârî'nin Allah'ın resullerine kaç kitap gönderdiği sorusuna Hz. Peygamber 104 cevabını vermiş, bunlardan on sahîfenin Âdem'e, elli sahîfenin Şit'e, otuz sahîfenin İdrîs'e, on sahîfenin İbrâhim'e verildiğini, ayrıca Tevrat, İncil, Zebûr ve Kur'an'ın indirildiğini belirtmiştir (Taberî, *Târîh*, I, 312-313; Zemahşerî, VI, 360). İbn Hazm Tevrat, Zebûr ve İncil'in İbrânîce, Hz. İbrâhim'e indirilen suhufun Süryânîce olduğunu söyler.

Hz. Şit'in kendisine ve babasına gönderilen suhufu bir araya getirerek bunlarla amel ettiği (İbnü'l-Esir, I, 54), kendisine indirilen suhufu hikmet, kimya, simya, riyâzî ilimler ve bazı sanatlardan bahsedildiği nakledilmiştir. Hz. İdrîs'e indirilen suhufu semavî sırların, ruhanîlere hükmetme yöntemlerinin ve yıldızlar ilminin açıklandığı belirtilmiştir (Nişancızâde, I, 121, 124-125). Ebû Zer el-Gıfârî'nin Hz. İbrâhim'e gönderilen suhufun içeriği hakkındaki sorusuna Resûl-i Ekrem bunun dinî-ahlâkî mesellerden ibaret olduğu cevabını vermiştir (Taberî, *Târîh*, I, 312-313; Süyûtî, *ed-Dürü'l-menşûr*, XV, 378).

Hz. Mûsâ'ya Tûr'da verilen ilâhî emir ve öğütleri içeren levhalar (elvâh, el-A'râf 7/145, 150, 154) bazı âyetlerde kendisine verildiği ifade edilen suhufu (en-Necm 53/36; el-A'lâ 87/19) eş anlamlı olmaktadır (Fahreddin er-Râzî, XXIX, 14). Bu levhaların sayısının on, yedi veya iki olduğu rivayet edilmiştir. Bunların malzemesinin Ceb-râil'in getirdiği ve zümrüt yahut kırmızı yakuttan olduğu veya sert kayalar olup Allah'ın emriyle Mûsâ'nın Allah'ın kelâmını bunların üzerine kendi elleriyle oyduğu yahut üzerinde Tevrat'ın yazıldığı, gökten inen ve 10 arşın uzunluğunda tahtalar olduğu görüşleri ileri sürülmüştür. Levhaların içeriğine dair âyetle geçen "her şey hakkında öğüt ve açıklama" ifadesi (el-A'râf 7/145), İsrâiloğulları'nın dinî bakımdan ihtiyaç duydukları öğütler ve hükümlerin açıklanması şeklinde tefsir edilmiştir. Yine bu levhalarda, "Ben rahmân ve rahîm olan Allahım. Bana hiçbir şeyi ortak koşmayın. Yol kesip eşkiyalık yapmayın. Adımı anarak yalan yere yemin etmeyin ... Öldürmeyin, zi-

na etmeyin, ebeveyninize itaatsizlikte bulunmayın” ifadelerinin yer aldığı aktarılmıştır (Zemahşerî, II, 508). Necm ve A'lâ sûrelerindeki ilâhî mesajın Hz. İbrâhim'in ve Hz. Mûsâ'nın suhufunda yer aldığını bildiren âyetlerle (en-Necm 53/36-37; el-A'lâ 87/18-19) ilgili olarak İbn Abbas'a dayanan bazı rivayetlerde bu iki sûrenin adı geçen peygamberlerin suhufunda meâlen bulunduğu kaydedilmektedir. Ayrıca Hz. Muhammed'e indirilen bazı âyetlerin (et-Tevbe 9/112; el-Mü'minûn 23/1-11; el-Ahzâb 33/35; el-Meâric 70/23-33) Hz. İbrâhim'e de indirildiği rivayet edilmektedir (Süyûtî, *el-İtkân*, I, 125-126). Bir kısım hadisçiler tarafından zayıf bulunmakla birlikte birçok kaynakta yer alan bazı hadislerde Hz. İbrâhim'e verilen suhuf ile Tevrat, İncil, Zebûr ve Kur'an'ın ramazan ayında indirildiği bildirilmektedir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III, 189; Süyûtî, *ed-Dürü'l-menşûr*, II, 231-232).

Hz. İdrîs'in Hermes olduğu ve ona nisbet edilen birçok kitabın Yunan ve İslâm kültüründe günümüze kadar ulaştığı görüşü ile (*DİA*, XVII, 229-230) Fâlih Şebîb el-Acemî gibi bazı çağdaş araştırmacılar tarafından ileri sürülen, Hz. İbrâhim'in Hint kültüründeki Brahma ve ona verilen suhufun da Vedalar olduğu (Acemî, s. 1) şeklindeki iddialar İslâm kültüründeki yaygın kanaatlerle uyuşmamaktadır. Nitekim fıkıh usulü kaynaklarında neshin türlerinden biri olan hem lafzın hem hükmün neshine önceki peygamberlere gönderilen suhuf örnek gösterilmekte ve bunlara dair artık hiçbir bilgi ve eserin kalmadığı belirtilmektedir (Cessâs, II, 251; Serahsî, II, 78; Abdülazîz el-Buhârî, III, 280).

Kur'an'da Mekke'nin ileri gelenlerinden bazı müşriklerin, iman etmek için Allah tarafından özel olarak kendi adlarına düzenlenmiş mesajlar içeren, açılmış (okunmaya hazır) sahifeler gönderilmesini talep ettikleri ve bunun kabul edilemez olduğu anlatılmaktadır (el-Müddessir 74/52). Yine kıyamet günü vuku bulacak olaylar anlatılırken “amel defterleri” anlamında suhufun açılıp ortaya konulacağına dikkat çekilmektedir (et-Tekvîr 81/10). Kur'an'da değerli, yüce ve tertemiz vasıflarıyla nitelenerek övülen suhuf (Abese 80/13-14) kastedilenin ise Kur'an veya önceki peygamberlere gönderilen suhuf ya da levh-i mahfûz olduğu şeklinde farklı tefsirler yapılmıştır (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIV, 108; Zemahşerî, VI, 315; Fahreddin er-Râzî, XXXI, 59). Kur'an'ın tertemiz suhuf şeklinde nitelendirildiği bir başka âyette ise (el-Beyyine 98/2) tertemiz vasfının “yalan,

nifak, şüphe ve sapkınlıktan uzak olma” anlamına geldiği belirtilmiştir (Kurtubî, XX, 142).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III, 189; XXIV, 108; a.m.f., *Târîh* (Ebû'l-Fazl), I, 312-313; Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, II, 251; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1393/1973, II, 78; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, II, 508; VI, 315, 360; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1401/1981, XXIX, 14; XXXI, 59; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I, 54; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'*, Kahire, ts. (Dârü's-Şa'b), XX, 142; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (nşr. Abdullâh Mahmûd M. Ömer), Beyrut 1418/1997, III, 280; İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, Beyrut 1403/1983, I, 4; Süyûtî, *el-İtkân* (Bugâ), I, 125-126, 164-165; a.m.f., *ed-Dürü'l-menşûr* (nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türktî), Kahire 1424/2003, II, 231-232; XV, 378; Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, *Mir'ât-i Kâinat: Dünya ve İslâm Tarihi* (s. nşr. A. Faruk Meyan), İstanbul 1987, I, 121, 124-125; Fâlih Şebîb el-Acemî, *Şuhufü İbrâhim: Cüzürü'l-Berâhimiyye min hilâli nuşûsi'l-Fidâ ve muşkârenetihiâ bi't-tatbîkât ve'r-rivâyâti't-târîhiyye*, Beyrut 1427/2006, s. 1; Mahmut Erol Kılıç, “Hermes”, *DİA*, XVII, 229-230; Abdülhamit Binşik, “Kur'an”, a.e., XXVI, 385-386; B. Gruendler, “Sheets”, *Encyclopaedia of the Qur'an* (ed. J. D. McAuliffe), Leiden 2004, IV, 587.



ÖMER DUMLU

## SÛK

(bk. PAZAR).

## SUKARNO, Ahmed

(1901-1970)

Endonezya'nın ilk devlet başkanı.

Cavali bir öğretmenin çocuğu olarak Surabaya'da doğdu. Asıl adı Kusro Sosro'dur; sonraları halk arasında Bung Karno (yoldaş Sukarno), müslümanlar arasında ise Ahmed Sukarno adıyla tanınmıştır. İlk öğrenimini bir köy okulunda, orta öğrenimini genellikle Hollandalı çocukların ve üst düzey Endonezyalı memur çocuklarının gidebildiği sömürge okullarında tamamladı. Surabaya'daki lise öğrenciliği sırasında babasının arkadaşı olan Sarekat İslam liderlerinden Ömer Said Çokroaminoto'nun evinden kaldı; onun çevresine katılarak siyasî konularla ilgilenmeye ve sömürge aleyhtarı bir tutum takınmaya başladı. 1920'de mezuniyetinin ardından Çokroaminoto'nun kızıyla evlenerek kayınpederinin himayesine girdi. Aynı yıl Bandung'da yeni açılan teknik enstitüye kaydolduysa da birkaç ay sonra kayınpederinin tutuklanması yüzünden eşinin ailesine bakmak için Surabaya'ya

ya döndü ve orada bir süre tren memurluğu yaptı. Çokroaminoto'nun 1922'de serbest bırakılması üzerine okuluna döndü. Bu arada eşinden boşanarak babasıyla da ilişkisini kesti.

Yüksek öğrenimi sırasında siyasî ve fikrî konulara fazlaca ilgi duyan Sukarno, Jong Jawa adlı bir gençlik teşkilâtına katıldı ve Bandung şubesi başkanlığına getirildi. Ayrıca Sarekat İslam'ın yayın organı *Utusan Hindia* başta olmak üzere çeşitli dergilerde yazılar yazdı. O dönemlerde Bandung, yenilikçi dinî ve İslâmcı görüşlerle sosyalist ve komünist fikirlerin sıkça tartışıldığı bir merkez konumundaydı, Sukarno da bu fikir akımlarından ve onların temsilcilerinin faaliyetlerinden etkilenmekteydi. Son sınıfa geçtiğinde Algemeene Studiclub adında bir dernek kurarak siyasetle daha yakından ilgilenmeye başladı. Derneğin hedef ve eylem planında sömürge yönetimiyle iş birliği yapmama ve Endonezya'nın tam bağımsızlığı amaçlanmaktaydı. Mezun olduğunda bir arkadaşıyla birlikte Bandung'da mühendislik ve mimarlık bürosu açtı; siyasete daha fazla eğilerek İslâmcılık ve komünizm ideolojilerini milliyetçilik temelinde bağdaştırmaya çalışan yazılar kaleme almaya başladı. Yazılarında İslâmcılık, Marksizm ve milliyetçilik fikirlerinin Endonezya'nın bağımsızlık davasında birleştirilmesi gerektiğini savunuyordu.

Temmuz 1927'de Endonezya Milliyetçi Partisi'ni (Partai Nasional Indonesia [PNI]) kurdu. Parti kısa sürede Endonezya millî hareketinin merkezi ve sesi olurken Sukarno da popüler bir kişilik kazanarak geniş halk kesimlerinin partiye katılmasını sağladı. Ancak takındığı sömürge hükümeti aleyhtarı tutum sebebiyle 1930'da partisi kapatılarak dört yıl hapis cezasına çarptırıldı. Yargılama sürecinde yaptığı savunmalar daha sonra kitap halinde yayımlandı. İki yıl sonra serbest bırakılan Sukarno, kendi partisinin devamı niteliğindeki Endonezya Partisi'ne (Partai Indonesia [PARTINDO]) katıldı ve başkanlığa seçildi. Ancak partinin onun liderliğinde hızla büyüyerek 20.000'i aşkın üye sayısına ulaşması üzerine 1933'te tekrar tutuklanan Sukarno önce Endonezya'nın doğusundaki Flores adasına, dört yıl sonra da Sumatra'daki Bengkulu'ya sürgün edildi. Sürgündeyken siyasî içerikli kitap okuması yasak olduğu için dinî ve kültürel ağırlıklı kitaplar okudu ve özellikle İslâm hakkındaki bilgilerini geliştirdi.

Mart 1942'de Japon işgaliyle birlikte serbest kalan Sukarno, askerî yönetimce oluş-

turulan Merkez Danışma Konseyi'nin başkanlığına getirildi. Bağımsızlığın Japonlar vasıtasıyla kazanılabileceğine inanan Sukarno, II. Dünya Savaşı boyunca iş birliği içinde onlara danışmanlık yaptı ve propaganda faaliyetlerine katıldı. Bu arada Japonlar, yakın bir gelecekte Endonezya'ya bağımsızlık vereceklerini duyurmalarından sonra Sukarno'yu Mart 1945'te kurdukları altmış iki üyeli Bağımsızlık Hazırlıkları Çalışma Komitesi'nin başkanlığına getirdiler. Sukarno, 1 Haziran 1945'te komite önünde yaptığı meşhur konuşmasında "beş prensip" anlamını taşıyan Pancasila'yı ortaya koydu. Milliyetçilik, âdil ve medenî insanlılık, demokrasi, sosyal adalet ve tek bir tanıya inanç prensiplerinden meydana gelen Pancasila kurulacak devletin temel felsefesi olarak kabul edildi. Sukarno, 17 Ağustos 1945 tarihinde diğer önemli milliyetçi liderlerden Muhammed Hatta ile birlikte başşehir Cakarta'da Endonezya'nın bağımsızlığını ilân etti; ardından, hazırlık komitesinin yerini alan ve bir nevi kurucu meclis işlevi gören 135 üyeli Endonezya Merkez Millî Komitesi tarafından devlet başkanı seçildi.

Savaşın sonra ülkede bulunan Japon askerlerini teslim almak üzere gelen müttefik ve Hollanda askerî kuvvetlerinin başşehir Cakarta'nın denetimini ele geçirmesi üzerine Sukarno hükümet merkezini Orta Cava'daki Yogyakarta'a taşıdı. Burada dört buçuk yıl bir yandan hükümet krizleri ve çeşitli gruplarla uğraşırken bir yandan da Hollandalılar'a karşı başlattığı bağımsızlık mücadelesini yürüttü. Ancak 19 Aralık 1948'de Yogyakarta'yı da işgal eden Hollanda askerleri tarafından diğer hükümet üyeleriyle birlikte tutuklanarak Bangka adasına sürgün edildi. Altı ay sonra Endonezya'nın bağımsızlığı için giderek artan uluslararası destek ve içeride yürütülen millî mücadele sayesinde Hollanda ile anlaşma sağlandı ve Sukarno 6 Temmuz 1949'da Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'na ait bir uçakla Yogyakarta'a getirilerek serbest bırakıldı. Halk tarafından bir kahraman olarak karşılanan Sukarno, Lahey Yuvaklar Masa Konferansı'nda (27 Aralık 1949) Endonezya'nın bağımsızlığının resmen tanınmasının ertesi günü Yogyakarta'dan Cakarta'ya döndü.

1950'li yılların başından itibaren çok partili parlamenter sistem içinde sıkça yetkilerinin azlığından şikâyet etmesine rağmen otoriter bir rejim uygulayan Sukarno ülkenin çeşitli bölgelerinde çıkan ayaklanmalarla karşılaştı; ancak her seferinde duruma hâkim oldu. Bandung Konferansı'nın



Ahmed  
Sukarno

düzenleyici liderleri arasında yer alarak bağlantısızlar hareketinin başlatılmasına katkıda bulundu. 1956 yılının sonuna doğru ülkede yaşanan karışıklıklar sebebiyle ilân edilen olağan üstü hal sırasında orduyla birlikte siyasî hayata daha fazla müdahale eden Sukarno, 5 Temmuz 1959 tarihli başkanlık kararnâmesiyle güdümlü demokrasi dönemini başlattı ve ordunun da desteğiyle yürütmeyi üstlendi. Mart 1960'ta seçimle gelen parlamentoyu feshederek çoğunluğunu tayin edilenlerin meydana getirdiği yeni bir meclis oluşturdu. Ağustos 1960'ta Yeni Gine (Batı İrian) üzerinde çıkan anlaşmazlık yüzünden Hollanda ile diplomatik ilişkileri askıya aldı. Bu olaydan sonra Sovyetler Birliği'ne ve Çin'e yaklaşıp Amerika Birleşik Devletleri ile münasebetlerini keserek Batılı ülkelere sırtını döndü (1963); 20 Ocak 1965'te Birleşmiş Milletler'den çekildi. Mayıs 1963'te Yeni Gine'yi Endonezya'ya katmayı başardı ve ardından meclis tarafından hayat boyu devlet başkanı ilân edildi.

30 Eylül 1965 tarihinde hükümetin sol eğilimini yetersiz bulan bazı askerî gruplarla komünistlerin başlattığı bir darbe girişimi General Suharto tarafından bastırıldı ve bu olay sonrasında çıkan karışıklıklar sırasında yüz binlerce komünist sempatizan öldürüldü. Sukarno, 11 Mart 1966'da devlet başkanlığı yetkilerinin bir kısmını Suharto'ya devretmek zorunda kaldı; Mart 1968'de de geçici parlamento tarafından devlet başkanlığı görevinden alındı ve Suharto'nun emriyle ölümüne kadar sürecek olan ev hapsine konuldu. 21 Haziran 1970'te Cakarta'da öldüğünde Cakarta'daki millî kahramanlar mezarlığı yerine Doğu Cava'daki Blitar'da annesinin yanına defnedildi. Sukarnoculuk ideolojisi 1970'li yılların sonuna kadar yasaklandıysa da ardından Sukarno'nun saygınlığı iade edildi ve mezarı halk tarafından ziyaretgâh haline getirildi. Kızı Megawati Sukarnoputri 2001-2004 yılları arasında Endonezya'nın beşinci devlet başkanlığını yaptı.

Hayatı boyunca sömürgeciliğe ve emperyalizme şiddetle karşı çıkan Sukarno

büyük bir Atatürk hayranıydı ve Türk Millî Mücadele hareketinden ve daha sonra gerçekleştirilen reformlardan çok etkilenmiş, özellikle Türkiye'de olduğu gibi Endonezya'da da dinle devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını savunmuştur. Çeşitli mahallî dillerin yanında başlıca Batı dillerini de bilen Sukarno, yurt içinde ve dışındaki birçok yüksek eğitim kurumu tarafından fahri doktora pâyesiyle onurlandırılmış, bazıları yabancı dillere çevrilen ve üzerinde çalışmalar yapılan birçok kitabı yayımlanmıştır. Eserlerinin çoğunluğunu yaptığı konuşmaların metinleri oluşturmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

- M. Y. Nasution, *Penghidupan dan Perjuangan Ir. Sukarno*, Djakarta 1951; G. McT. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca 1952, s. 90-92, 104-112, 122-127, 134-142; L. Fischer, *The Story of Indonesia*, New York 1959; R. van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*, The Hague 1960, s. 228-229; W. A. Hana, *Bung Karno's Indonesia*, New York 1961; S. Salam, *Bung Karno dan Kehidupan Berpikir Dalam Islam*, Djakarta 1964; C. Adams, *Sukarno: An Autobiography as Told Cindy Adams*, Indianapolis 1965; a.mlf., *My Friend the Dictator*, Indianapolis 1967; D. E. Weatherbee, *Ideology in Indonesia: Sukarno's Indonesian Revolution*, New Hawen 1966; B. Dahm, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence* (trc. F. S. Heidhues), Ithaca 1969; J. D. Legge, *Sukarno: A Political Biography*, London 1972; D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia: 1900-1942*, Singapore 1973, s. 275-295; C. L. M. Penders, *The Life and Times of Sukarno*, London 1974; B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague 1982, s. 123-134; M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, London-Hong Kong 1987, s. 172-175; M. R. Lubis, *Pemikiran Sukarno tentang Islam dan unsur-unsur Pembaharuannya*, Jakarta 1990; B. Hering, *Soekarno: Architect of a Nation: 1901-1970*, Amsterdam 2001; L. H. Palmier, "Sukarno: The Nationalist", *Pacific Affairs*, XXX/2, Vancouver 1957, s. 101-119; D. Hindley, "President Sukarno and the Communists: The Politics of Domestication", *The American Political Science Review*, LVI/4, Washington 1962, s. 915-926; P. D. Scott, "The United States and the Overthrow of Sukarno, 1965-1967", *Pacific Affairs*, LVIII/2 (1985), s. 239-264; İsmail Hakkı Göksoy, "Atatürk ve Türk İnkılabının Endonezya'daki Etkileri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, XVIII/52, Ankara 2002, s. 1-36.



İSMAİL HAKKI GÖKSOY

#### SULEYHİ

(الصليحي)

(ö. 459/1067 [?])

Yemen'de  
Suleyhî hânedanının kurucusu  
ve ilk hükümdarı  
(1047-1067)  
(bk. SULEYHİLER).

**SULEYHÎLER**

(الصليحيون)

Yemen'de hüküm süren  
bir Şii hânedanı  
(1047-1138).

Kurucusu Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Suleyhî, Himyerî asıllı olup Hemedân kabilesine mensuptur. Hânedan adını muhtemelen kabile reislerinden Suleyh'e (İbn Hallikân, III, 415) veya Harâz'a bağlı Aslûh'a (Kâdî Hüseyin b. Ahmed el-Arşî, s. 24) nisbetle almıştır. Şâfiî fakihî ve kadısı olan babası Muhammed b. Ali es-Suleyhî, San'a'nın güneybatısındaki Harâz bölgesinde yaşayan çok etkili bir kişi idi. Harâz'da Şâfiî mezhebine göre yetiştirilen Ali gençlik yıllarında, babasının nüfuzundan yararlanmak maksadıyla sık sık kendilerini ziyarete gelen İsmâîlî dâisi Âmir b. Abdullah ez-Zevâhî ile tanıştı. Zeki bir çocuk olan Ali'ye İsmâîlî öğretisini benimseten Zevâhî talebesinin yeterli düzeye geldiğini görünce kendisini halifelğine tayin etti; ölmeden önce kitaplarını ve mirasını Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın onayıyla ona bıraktı.

Daha önceki Şii dâîlerinden farklı bir yol izleyen Suleyhî on beş yıl boyunca Yemen-Mekke hac yolunda rehberlik yaptı ve bu sırada İmâmîye mezhebince davette bulundu; bu politikasında başarı kazanınca Yemen'in pek çok bölgesinden çeşitli grupları çevresine topladı. Ancak güçlendiği ve isyan edeceği haberinin yayılması üzerine Lihâb hâkimi İbn Cevher bölgesinde bulunan onun yandaşlarına saldırarak çoğunu esir aldı. Bu durum karşısında Suleyhî isyan etti ve Cebelimesâr'ı ele geçirerek İsmâîlî davetini yaymak için oraya yerleşti (439/1047 veya 429/1038). Bu arada Tihâme hâkimi Necâh'tan çekindiği için asıl maksadını gizleyip onunla iyi ilişkiler kurmaya özen gösterdi. Suleyhî'nin bu başarısı çevredeki hükümdarların tepkisini çekti ve önce Sa'de hâkimi Ca'fer b. Kâsım b. Ali el-İnânî, ardından Yemen'in batısında hüküm süren Ca'fer b. Abbas eş-Şâverî saldırıya geçti. Fakat Ali ikisini de yendi ve özellikle Ca'fer b. Abbas'tan büyük miktarda ganimetle Harâz bölgesinin tamamını aldı; daha sonra Ebû Hâşid el-Hâşidî'yi yenilgiye uğratarak San'a'yı ele geçirip merkez edindi (440/1048). Onun Yemen'in başşehri San'a'ya hâkim olup kendine merkez yapması bu defa Sa'de hâkimi Zeydî İmam Ebü'l-Feth ed-Deylemî'nin saldırısına yol açtı; ancak imam 444'te (1052) Necdül-

câh'ta yapılan savaşta yenildi ve maktul düştü. 445'te (1053-54) Senâ da Suleyhîler'in eline geçti. 448 (1056) yılında bölgede hüküm süren Selâme b. Dahhâk el-Hâşidî, Ali b. Za'fân el-Hâşidî ve Abdullah b. Ca'fer b. Kâsım el-İnânî ittifak kurup güçlerini Hâz'da bir araya getirdilerse de Suleyhî atik davranarak onları yendi ve Hirâbe'yi zaptetti. O sırada Necâh ile ilişkileri bozulan Suleyhî, Zerâib'de yapılan savaşta onu ve müttetiklerini mağlûp etti (450/1058). Ardından kendisi için tehdit gördüğü Necâh'ı dostluk kurup hediye ettiği bir câriye vasıtasıyla zehirleterek Zebîd'i ele geçirdi (452/1060). Bu başarılarından sonra Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'tan Yemen'de açıktan davette bulunmak için izin aldı ve yönetimini ona onaylattı. Ardından Hadramut, Güney Yemen ve Aden bölgelerindeki küçük emirlikleri kendine bağlayan Suleyhî, Abbâsî halifesine tâbi Mekke şerifi Ebû Abdullah Şükr b. Ebü'l-Fütûh el-Hüseyinî'ye karşı Müstansır-Billâh'ın da teğitiyle bir sefer düzenlemek için harekete geçti. Zilhicce 454 (Aralık 1062) hac mevsiminde büyük bir kuvvetle Mekke'ye geldiğinde Şerif Şükr b. Ebü'l-Fütûh'un öldüğünü ve yerine Muhammed b. Ca'fer b. Ebû Hâşim el-Hüseyinî'nin geçmiş olduğunu gördü. Mekke'de işleri düzene koyan ve hutbeyi tekrar Fâtımî halifesi adına okutan Suleyhî halka çok iyi davrandı ve idareyi yine Muhammed b. Ca'fer'e bırakarak ertesi yıl Yemen'e döndü ve ülkenin tamamına hâkim oldu.

Necâh'ın Ali es-Suleyhî tarafından öldürülmesinin ardından iki oğlu Kızıldeniz'deki Dehlek adasına kaçtı ve Suleyhî'ye karşı mücadelesini oradan sürdürmeye başladı. 459 (1067) yılında yerine oğlu el-Melikü'l-Mükerrrem Ahmed'i vekil bırakarak hânedan mensuplarını ve bölgenin eski hâkimlerini yanına alıp hacca giden Suleyhî, Meccem şehri yakınlarında Necdül-câh Necâh'ın büyük oğlu Saîd el-Ahvel'in saldırısına uğradı, kardeşi ve hânedanın diğer mensuplarıyla birlikte öldürüldü, hanımı da esir alındı (tarih konusundaki tartışmalar için bk. Umâre el-Yemenî, s. 55). Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Suleyhî döneminde Yemen'in birliği sağlanmış, Fâtımîler'e sembolik bir itaat göstermenin ve hediye göndermenin dışında bağımsız hareket edilmiştir. Suleyhî, Yemen'de halkın çoğunluğunu teşkil eden Sünnîler'e karşı çok müsamahalı bir politika izlemiş ve Şii olmayanlara mezheplerini istedikleri gibi yaşama hakkı vermiştir. Hac yollarını ıslah ederek güvenlik altına almış, ül-

kede istikrarın sağlanması sebebiyle iktisadî hayat ve ticaret canlanarak fiyatlar ucuzlamıştır.

Ali es-Suleyhî'nin ölümünün ardından yerine oğlu el-Melikü'l-Mükerrrem Ahmed es-Suleyhî geçti. Fakat hâkim olduğu hemen her yerde isyanlar çıktı; kendisi de San'a'da muhasara edildi. Öncelikle Yemen'de çıkan isyanları bastıran Mükerrrem annesini ellerinde esir tutan Necâhîler üzerine yöneldi ve 460 (1068) yılında Zebîd yakınında yapılan savaşta kazanarak şehre girdi ve annesini kurtardı. Ardından bu mücadelesi sırasında tekrar isyan eden kabileleri itaat altına aldı. Ancak San'a'ya döndüğünde Necâh'ın oğlu Saîd el-Ahvel'in Zebîd'i yeniden ele geçirdiğini öğrendi ve onu mevzilendiği Cebelüşşair'de yenerek öldürttü. Bir müddet sonra felç geçiren el-Melikü'l-Mükerrrem Ahmed devlet işlerini çok zeki bir kadın olan karısı Seyyide Hürre Ervâ bint Ahmed'e bıraktı. Seyyide Hürre devlet merkezini San'a'dan Zûcible'ye taşıdı. el-Melikü'l-Mükerrrem 477 (1084) yılında ölmeden önce yerine önemli devlet adamlarından Ebû Himyer Sebe b. Ahmed b. Muzaffer es-Suleyhî'nin geçmesini vasiyet etti. Ancak Seyyide Hürre, Fâtımî halifesinin de onayını alarak çocuk yaşta oğlu Ali'yi tahta çıkardı ve yönetimi daha etkin biçimde eline aldı. Bu dönemde Zebîd, Necâhîler tarafından ele geçirildi (482/1089).

Seyyide Hürre devleti danışmanları ve valileri vasıtasıyla yönetiyor, bunların başında da Sebe b. Ahmed es-Suleyhî geliyordu. Ancak genç hükümdarın ölümünün ardından Sebe b. Ahmed tekrar tahta hak iddia etti ve durumunu güçlendirmek için yaptığı evlenme teklifini reddeden Ervâ'ya karşı düşmanca bir tutum takındı. Bunun üzerine halifenin emriyle taraflar -kâğıt üzerinde kalan- bir evlilik akdi imzaladılar. Sebe 491 (1098) yılında öldü ve San'a da Suleyhîler'in elinden çıktı. Ervâ, Sebe'nin ölümünden sonra devletin en güçlü kişisi haline gelen Ta'ker Valisi Mufaddal b. Ebü'l-Berekât'la istişareye başladı; devletin hazinesini de ona emanet etti. Necâhîler'e karşı başarılı mücadele veren Mufaddal 504'te (1110) öldü. Ervâ önceleri devlet işlerinde Mufaddal'ın amcasının oğlu Taiz Valisi Es'ad b. Ebü'l-Fütûh el-Himyerî'yi danışman seçtiyse de bir müddet sonra Kahire'ye mektup yazarak devlet işlerinde danışacağı birini istedi. Fâtımî Veziri Efdal b. Bedr el-Cemâlî 513 (1119) yılında İbn Necîbüddeve'yi gönderdi. Merkez olarak Cened'e yerleşen İbn Necîbüddeve, Güney Yemen'de sükûneti sağladı. 519'da (1125)



Ervâ'nın yaşlandığını ve artık devleti yönetmeye ehil olmadığını ileri sürdü. Ervâ'nın taraftarları onu Cened'de kuşattılar. Yakalanan İbn Necîbüddeve, Ervâ tarafından Mısır'a gönderildiği sırada yolda öldü (529/1135). Küçük Belkis lakabıyla da tanınan ve vasiyeti İsmâîlî akidesiyle ilgili çok önemli bir tarihî belge niteliği taşıyan Seyyide Hürre Ervâ 532 (1138) yılında doksan yaşlarında öldüğünde Suleyhîler'e ait şehir ve kalelerin birçoğu Zürey'îler'in eline geçmişti. Ancak Suleyhîler'e mensup bazı emîrler VI. (XII.) yüzyıl sonlarına kadar bazı kaleleri ellerinde tutmaya devam ettiler. Çeşitli imar faaliyetlerinde bulunan Suleyhîler, Yemen'in tarihinde önemli rol oynayan hânedanlardan biridir. Suleyhîler döneminde yaşayan İbn Mâlik el-Hammâdî *Keşfü esrârî'l-Bâṭniyye* adıyla bir eser yazmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Hammâdî, *Keşfü esrârî'l-Bâṭniyye* (nşr. İzzet Attâr), Kahire 1357/1939; Müstansır-Billâh el-Fâtîmî, *es-Sicillâtü'l-Müstansuriyye* (nşr. Abdülmün'im Mâcid), Kahire, ts. (Dârü'l-fikrî'l-Arabî), tür.yer.; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VIII, 78; Umâre el-Yemenî, *el-Müfid fi aḥbârî Şan'â ve Zebid* (nşr. Süleyman Mahmûd), Kahire, ts. (Matbaatü Mısır), s. 47-80; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 614 vd.; X, 30, 55-56; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 411-415; Abdülbâkî b. Abdülmecid el-Yemânî, *Târîhu'l-Yemen: el-Müsemmâ Behcetü'z-zemen fi târihi'l-Yemen* (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985, s. 49-60; İbnü'd-Dejba, *el-Fazlû'l-mezid 'alâ buḡyeti'l-müstefid fi aḥbârî medineti Zebid* (nşr. Yûsuf Şülhud), San'a 1983, s. 55-65; a.mlf., *Buḡyeti'l-müstefid fi aḥbârî medineti Zebid* (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), Beyrut-San'a 1979, s. 45-56; Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, *Gâyetü'l-emânî fi aḥbârî'l-kuṭri'l-Yemânî* (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, s. 247-295; Kâdî Hüseyin b. Ahmed el-Arsî, *Bülûḡu'l-merâm*, Kahire 1939, s. 24-27; M. Cemâleddin Sürûr, *Siyâsetü'l-Fâtümiyyine'l-hâriciyye*, Kahire 1396/1976, s. 82-107; Hayât Abdülkâdir Ahmed el-Mürsî, *Devrü's-Seyyide el-Hurre Ervâ bint Ahmed eş-Şuleyhî fi'l-Yemen* (yüksek lisans tezi, 1400/1980), Câmîatü Ümmi'l-kurâ Külliyyetü's-şeria ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye; Muhammed b. Ahmed el-Akilî, *Târîhu'l-Mihlâfi's-Süleymânî*, Riyad 1402/1982, I, 142-173; C. E. Bosworth, *Islamic Dynasties*, Edinburgh 1996, s. 102-103; Hüseyin b. Feyzullah el-Hemdânî – Hasan Süleyman Mahmûd el-Cühenî, *eş-Şuleyhîyyün ve'l-hareketü'l-Fâtümiyye fi'l-Yemen*, Dimaşk, ts. (Dârü'l-muhtâr); İsmâdüdin Abdürraûf el-Fikî, *el-Yemen fi zilli'l-İslâm*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikrî'l-Arabî), s. 145-193; Samer Traboulsi, "The Queen was Actually a Man: Arwa bint Ahmad and the Politics of Religion", *Arabica*, L/1, Leiden 2003, s. 96-108; D. de Smet, "La valorisation du féminin dans l'ismaélisme tayyibite: Le cas de la reine yéménite al-Sayyida Arwa (1048-1138)", *MUSJ*, LVIII (2005), s. 107-121; Neşet Çağatay, "Suleyhîler", *İA*, XI, 17-21; G. R. Smith, "Şulayhids", *EP*<sup>2</sup> (ing.), IX, 815-817.



CENGİZ TÖMAR

## SULH

(الصالح)

Karşılıklı rıza ile  
çekişmeyi ortadan kaldıran akid  
veya görülmekte olan davanın  
anlaşmayla sona erdirilmesi  
anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "barışma, barış, uzlaşma, anlaşma; barıştırma" gibi anlamlara gelen **sulh** kelimesi, fıkıh terimi olarak bireyler veya toplumlar arasındaki çekişmelerin anlaşmayla sona erdirilmesini veya bu nitelikteki anlaşmayı ifade eder. Bu terim, fıkıh literatüründe daha çok "fertler arasında mevcut bir anlaşmazlığın karşılıklı rıza ile ortadan kaldırılmasını konu alan akid" veya görülmekte olan bir davanın anlaşmayla sona erdirilmesi anlamında kullanılır ("toplumlar arası çekişmeye son veren anlaşma" mânasındaki kullanımı için bk. **SULH**).

Kur'ân-ı Kerîm'de sulh ve **islâh** kelimeleri yanında aynı kökten türeyen fiiller kullanılarak yeminin insanların arasını bulmaya engel kılınmaması istenmiş (el-Bakara 2/224); vasiyetle ilgili ihtilâf (el-Bakara 2/182), karı-koca arasında geçimsizlik (el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/35, 128), iki müslüman topluluğun çatışma içine girmesi (el-Hucurât 49/9) durumlarında barışma, barıştırma ve sulh olma teşvik edilmiş, genel olarak müslümanların arasını bulmanın bir görev olduğu belirtilmiştir (el-Enfâl 8/1; el-Hucurât 49/10) ve sulhun mutlak mânada iyi bir çözüm yolu sayıldığına dikkat çekilmiştir (en-Nisâ 4/128). Hadislerde de aynı kelimeler sıkça geçmekte (Wensinck, *el-Mu'cem*, "şlh" md.), özellikle Allah'ın haram kıldıklarını helâl ve helâl kıldıklarını haram duruma getirmedikçe müslümanlar arasında yapılacak her türlü sulhun câiz olduğu belirtilmekte (Ebû Dâvûd, "Akziye", 12; Tirmizî, "Aḥkâm", 17) ve Hz. Peygamber'in Mekke müşriklerle yaptığı Hudeybiye Antlaşması ile kişiler arasındaki uyuşmazlıkları sona erdirmek üzere gerçekleştirdiği barış uygulamaları hakkında bilgi verilmektedir (Buhârî, "Şulh", 13; Nesâî, "Veşâyâ", 4; Ebû Dâvûd, "Akziye", 12; Beyhakî, VI, 63).

Meşruiyeti Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra icmâ ile de desteklenen sulthan fıkıh eserlerinin muâmelâtla ilgili hemen bütün bölümlerinde söz edilmekle birlikte "hüdne" (muhâdene), "musâlaha, muâhede" gibi terimlerle adlandırılan ve İslâm devletinin isyankârlarla yahut savaş halinde ol-

duğu devletlerle yaptığı anlaşmayı ifade eden sulh siyer bölümünde; eşler arasında meydana gelen anlaşmazlıkların giderilmesini sağlayacak sulh nikâh bölümünde; görülmekte olan bir davayı tarafların karşılıklı rıza ile sona erdirmek için yaptıkları sulh edebü'l-kādî / kazâ, cinâyet ve kıyas bölümlerinde; mirasçılardan tereke ile ilgili gerçekleştirdikleri sulh ferâiz bölümünün "tehârûc" alt başlığında; bireylerin özellikle malî konularda meydana gelen ihtilâfların ortadan kaldırılması amacıyla yönelik olarak yaptıkları sulh ise sulh bölümünde genişçe incelenmiştir. Sulh *Mecelle*'de ibrâ ile birlikte müstakil bir müesseseye olarak düzenlenmiş, ayrıca başka bazı bölümlerinde de sulthan bahsedilmiştir.

Fertlerin haklarına sahip çıkma çabaları hukukun güçlenmesi açısından önemli görülmeyle birlikte her vesileyle mahkemeye gitmenin hem bireye pahalıya mal olacağına hem de toplumu yoracağına ve esasen sulh yapan kimsenin hakkını kullanmış olduğuna dikkat çekilerek birçok hukuk düşünürü tarafından sulh teşvik edilmiş, davanın bir amelîyat olmasına karşılık sulhun bir hıfzıssihha tedbiri niteliğinde olduğu belirtilmiştir (Ansay, s. 156), hatta hukukî ihtilâfların yargı yerine sulh yoluyla hallinin daha iyi olduğunu belirten şu ifade Almanya'da atasözü haline gelmiştir: "Cılız bir sulh semiz bir davadan daha iyidir" (Önen, s. 11). Pozitif Türk hukukunda sulh, borçlar hukuku hükümleri bakımından kendine özgü yapısı olan sözleşmeler ve medenî yargılama hukuku hükümleri bakımından davayı sonuçlandıran taraf muameleleri arasında incelenir. Alman, İtalyan ve Fransız Medenî Kanunlarındakinin aksine Türk Borçlar Kanunu'nda bu sözleşmeye ilişkin özel bir düzenleme bulunmamakta, ancak tam iki tarafa borç yükleyen bir akid olduğu için Borçlar Kanunu'nun 81-82, 106 vd. ile 117/II. maddelerinin sulh sözleşmesine de uygulanacağı kabul edilmektedir. Sulhun âdi sulh ve mahkeme önünde sulh (kazâî, adî) olmak üzere iki çeşidi vardır. Âdi sulh şekle tâbi değildir. Tarafların serbestçe tasarruf imkânına sahip olmadıkları konularda sulh sözleşmesi yapmaları geçerli kabul edilmez (diğer bazı hükümlerle birlikte bk. Yavuz, I, 4, 19-21). Kazâî sulhun hukukî niteliği geniş tartışmalara konu olmuştur (bu tür sulhun tarihçesi, varlık sebepleri, mahiyeti ve hükümleri hakkında bk. Önen, s. 7-42; Uluşan, V/7 [1971], s. 167, 203).

**Yargılama Hukukunda.** “Görülmede olan bir davanın anlaşmayla sona erdirilmesi” anlamındaki sulh bir usulî işlem olması yanında aynı zamanda bir maddî hukuk işlemidir yani bir akiddir. Hukukî çekişmelerin çözüme kavuşturulması ve davaların sonuçlandırılmasında kolaylık ve çabukluk sağladığı, dolayısıyla adalet mekanizmasına rahatlık ve işlerlik kazandırıp taraflar arasındaki kin ve husumetin ortadan kalkmasına hizmet ettiği için sulh müessesesine İslâm hukukunda büyük değer verilmiştir. Hz. Ömer, “Tarafları sulha yönlendirin, çünkü davaların mahkeme kararıyla hükme bağlanması onlar arasında düşmanlık meydana getirir” diyerek hâkimlerden tarafları sulha teşvik etmelerini istemiş, fıkıh eserlerinde sulhun en iyi hüküm olduğunu ifade eden “es-sulhu seyidü'l-ahkâm” sözü yaygınlık kazanmıştır. Fakihler de hâkimin, tarafları sulh olmaya eğilimli görüyorsa onları bir iki defa sulha teşvik etmesinin uygun olacağını, ancak bunu yaparken dava hakkındaki görüş ve kanaatini bildirmekten kaçınması gerektiğini, hâkimin bu konudaki rolünün sulhun hukukî şartlarına uygun bir şekilde yapılıp yapılmadığını kontrol etmek ve sulh sahil bir akid şeklinde yapılmışsa davanın sulh yoluyla sona erdiğini tesbit ve tescil etmekten ibaret olduğunu belirtmişlerdir (Serahsî, XX, 134; İbn Ferhûn, II, 48; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, IV, 285; *Mecelle*, md. 1826). Öte yandan tarafların mahkeme dışında yaptıkları sulh işlemini içeren bir belge düzenlemeleri, ayrıca kadiya başvurup bunu tescil ettirmeleri ve bu konuda ondan bir belge almaları mümkündür. Osmanlı döneminde mahkemelerde davaların sulh yoluyla sonuçlandırıldığına ve sulh hüccetleri düzenlendiğine dair pek çok arşiv belgesi bulunmaktadır.

**Borçlar Hukukunda.** Fıkıh eserlerinin borç ilişkilerine ayrılmış bölümlerinde ve özellikle sulh bölümünde sulh, “iki taraf arasında mevcut bir anlaşmazlığın karşılıklı rıza ile ortadan kaldırılmasını konu alan akid” diye tanımlanmış, bu akdin rükün ve şartları, hüküm ve sonuçlarıyla ilgili ayrıntılı bir hukuk doktrini geliştirilmiştir. Bazı fıkıh âlimleri sulhun, bir anlaşma ile çekişme son verme özelliğiyle diğer akid türlerinden ayrılan müstakil bir akid olduğunu söylerken büyük çoğunluk sulhun standart hükümleri olan müstakil bir akid olmayıp anlaşma konusuna ve bedeline göre satım, selem, sarf, kira, âriyet, hibe gibi nitelikler taşıdığı kanaatindedir. Bu anlamıyla sulh hakkındaki hükümler, gerek akdin kurucu unsuru olan icap ve kabul

gerekse akdin tarafları, konu ve irade beyanı açısından İslâm borçlar hukukunun genel hükümlerinden ve diğer akid türlerinden pek farklılık göstermez. Rükün kavramıyla ilgili görüş ayrılığına bağlı olarak Hanefîler'e göre sulh akdinin rükünü icap ve kabulden ibarettir. Hanefîler'in akdin şartları arasında inceledikleri taraflar, sulh konusu ve sulh bedelini ise çoğunluk sulh akdinin rükünleri diye kabul etmiştir.

**Sulh Akdinin Rükün ve Şartları. İrade Beyanı.** Tarafların iradelerini birbirine uygun biçimde açıklamalarıyla (icap ve kabul) sulh akdinin meydana geleceği hususunda fakihler görüş birliği içindedir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler muâvaza (iki tarafa borç yüklemeye) özelliği taşımayıp bir hakkı kısmen iskat mahiyetinde olan sulhun sadece davacı / alacaklı tarafın irade beyanıyla gerçekleşeceği, Şâfiîler ise sulh lafzı kullanılarak yapılması halinde davacı / borçlu tarafın kabulüne de ihtiyaç bulunduğu kanaatindedir. Sulh tarafların sözlü veya yazılı beyanlarıyla ve dilsizin mâlûm işaretleriyle meydana gelir. Taraflar iradelerini sulh kelimesini, bunun türevlerinden birini, aynı mânaya gelen başka bir kelimeyi, hatta sulh hangi hukukî işlemin hükümlerine tâbi ise ona delâlet eden lafızları kullanarak açıklayabilir.

**Taraflar.** Sulh akdinin yapılabilmesi için iki tarafın bulunması gerekir; taraflardan her birine “musâlih”, ikisine birlikte “mütesâlihân” denir. Her iki tarafta birden fazla kişi yer alabilir. Fakihler tam edâ ehliyetine sahip, yani âkil bâliğ olup sefeh, iflâs gibi bir sebeple kısıtlı (mahcûr) olmayan kişinin sulh akdinde taraf olabileceği, mal varlığını aşacak derecede borçlu olan kişinin yapacağı teberru ve iskat mahiyetindeki sulh işleminin alacaklılarının rızasıyla geçerlilik kazanabileceği, ölümcül hastanın mal varlığının üçte birini aşan miktardaki sulh işleminin mirasçılarının rızasına bağlı olduğu, akıl hastası ve gayri mümeyyiz küçüğün sulh akdinde taraf olamayacağı gerektiğinde ve kendilerine zararlı olmayan şekilde onlar adına sulhun kanunî temsilcilerince yapılacağı, vakıf gibi kurumların sulh işlemlerinin onların yetkili organları veya müteveli, kayyim, emin gibi memurları tarafından gerçekleştirileceği hususunda görüş birliği içindedir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre mümeyyiz küçükle sefeh yüzünden kısıtlı bulunan kişi, **a)** Hibe ve ibrâ hükümlerine tâbi sulhta hibe edilen veya borcu ibrâ ve iskat edilen taraf olursa bu işlem kanunî temsilcinin muvafakati bulunmasa da geçerli olur; **b)** Satım veya kira sözleşmesi hükümlerine

tâbi (hem menfaate hem zarara ihtimali olan) sulh akdi yaparsa kanunî temsilcisinin izniyle geçerlilik kazanır; **c)** Hibe ve ibrâ hükümlerine tâbi bir sulh işleminde alacağın bir kısmını iskat eden veya hibe eden taraf olursa bu işlem kanunî temsilcisi muvafakat etse bile geçersiz olur. Şâfiî fakihleri ise bu durumdaki kişilerin sulh akdinde taraf olamayacağını, onlar adına sulh işlemlerinin -menfaatlerine olmak kaydıyla kanunî temsilcilerince yürütüleceğini ileri sürmüşlerdir. İkraha (tehdit) altında yapılan sulh fakihlerin çoğunluğuna göre geçersizdir; Hanefîler'e göre böyle bir akid fâsid olup tehdit ortadan kalktıktan sonra tehdit edilen kişi onay verirse geçerli hale gelir. Sulh vekâlet yoluyla da yapılabilir. Deyn davasından sulh söz konusu ise sulh bedeli borca kefil olmuşsa vekilden, olmamışsa müvekkilden istenir. İvazî akid türünde gerçekleştirilen sulhlarda ise sulh bedeli vekilden alınır, vekil de bu bedel için müvekkile rüçû eder (Kâsânî, VI, 54). Tarafların, aralarındaki ihtilâfî çözmek üzere tayin ve tevkil ettikleri hakemlere çekişmeyi sulh yoluyla ortadan kaldırma hususunda yetki vermeleri de mümkündür (*Mecelle*, md. 1850). “Müslümanlar ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin” âyeti (el-Hucurât 49/10) delil gösterilerek âkil bâliğ bir kişinin, aralarında hukukî ihtilâf bulunan iki kişi arasında fuzûlî sıfatıyla sulh akdi yapabileceği, yani izinlerini almaksızın onlar adına sulh akdi gerçekleştirip kendi malından teberru yoluyla sulh bedelini ödeyebileceği belirtilmiştir (Kâsânî, VI, 52).

**Sulh Konusu.** Üzerinde hukukî anlaşmazlık bulunan konuya “musâlah anh” veya “müddeâ bih” denir. Mâlikî mezhebinde fiilen husumet bulunmamakla birlikte niza çıkmasından korkulduğu hallerde de sulha başvurulabileceği kabul edilmiştir. Sulh konusu menkul veya gayri menkul mal, zimmetteki alacak, menfaat veya hak türünden olabilir. Bunların sulh konusu olabilmesi hususunda ileri sürülen şartlar şöylece özetlenebilir: **a)** Allah hakları veya kul hakkı da içermekle birlikte Allah hakkının baskın olduğu haklar üzerine sulh yapılamaz. Meselâ bir kimse hırsızlık suçunu işleyen birini yakaladığında onunla bu durumu yetkililere bildirmeme karşılığında veya kendi aleyhine tanıklık edecek kimse ile şahitlikten çekilmesi karşılığında sulh yapsa geçerli olmaz; çünkü bunlar kamu hakkıdır. Yine zina iftirasına uğrayan kadın bu husustaki dava hakkından vazgeçmesi karşılığında sulh yapamaz; zira bu konuda onun da hakkı bulunmakla

birlikte kamu hakkı daha üstün kabul edilmiştir. **b)** Kul haklarının sulh konusu yapılabilmesi için sulh yapanın kendisine ait, üzerinde tasarruf edebileceği, karşılığında bedel alınabilen ve meçhul olmayan bir hak olması şartları aranır. Meçhul olmayı Şâfiî ve Zâhirîler mutlak biçimde, Hanefîler teslim-tesellüm gerektiren durumlarla, Mâlikî ve Hanbelîler ise bilinmesinin mümkün olduğu hallerle sınırlandırarak şart koşmuşlardır. Şevkânî, tarafların helâlleşmesi durumunda sulh konusunun bilinmezlik taşımasında sakınca olmadığı kanaatinde (Mahmûd Mahcûb Abdunnûr, s. 109-117; Nezhî Hammâd, s. 38-47).

**Sulh Bedeli.** Sulh konusu karşılığında taahhüt edilen bedele “musâlah aleyh” veya “musâlah bih” denir. Sulh bu yönüyle, “bir haktan meccanen vazgeçme” anlamına gelen af ile “bir hakkın tamamından feragat” anlamına gelen ibrâ işleminden ayrılır. Fıkıh literatüründe nelerin sulh bedeli olup olamayacağı geniş biçimde işlenmiş olup bu konudaki genel yaklaşımı şöylece özetlemek mümkündür: Bey’ akdinde mebi’ veya semen, icâre akdinde me’cûr veya ücret olması câiz görülen ve sulh yapan kişinin sahip olduğu her türlü mal, menfaat ve hak sulh bedeli olabilir. Başkasına ait muayyen bir malın sahibinden izinsiz olarak sulh bedeli diye verilmesi halinde sulh akdi sahih olmaz; başkasının mülkiyetindeki misli bir malın sulh bedeli olarak belirlenmesi durumunda ise sahibi izin vermese de sulh akdi sahih olur ve sulh yapan kişi bedelin mislini diğer tarafa vermekle mükellef tutulur.

**Çeşitleri. 1. Davalının Davacının Hak İddiasını Kabul Edip Etmemesi Açısından:** **a) İkrar Üzerine Sulh.** “Davalının iddia edilen hakkı ikrar etmesinden sonra davacı ile yaptığı sulh” demektir. Şahit, yazılı belge gibi delillerle ispat edilebilecek haklarla ilgili olarak gerçekleştirilen sulh da bu kapsamda değerlendirilir. Borçlunun hakkı ikrar ettiği halde borcunu ödemeyip karşı tarafı sulha zorlaması hak gasbı ve haram sayılmakla birlikte alacaklının kendi rızasıyla alacağının bir kısmından vazgeçmesi ittifakla câiz görülmüştür. Hanbelîler’den Hirakî ve İbn Ebû Mûsâ’nın ikrar üzerine sulhu câiz görmediği yönündeki görüşün ise hak gasbı durumuyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Onların konuya dair açıklaması şöyledir: Davalı iddiayı kabul ettiği takdirde borcunu aynı cinsten öderse ifa, farklı cinsten öderse muâvaza, davacı kendi isteğiyle alacağının bir kısmından

vazgeçip kalanını alırsa ibrâ, dava konusu malın bir kısmını kendi isteğiyle davalıya bırakıp kalanını alırsa hibe olur; bunların hiçbiri sulh olarak adlandırılmaz. İbn Kudâme, bu bilgiyi aktardıktan sonra ihtilâfin için özünde değil isimlendirmede olduğuna dikkat çeker (*el-Muğnî*, VII, 12). **b) İnkâr Üzerine Sulh.** “Davacının dava konusu hakkını ispat edecek delili bulunmadığı ve davalı bu hakkı ikrar etmediği halde davalının kendine yöneltilen yemini etmemek ve husumete son vermek amacıyla davacı ile yaptığı sulh” anlamındadır. Çoğunluğun aksine Şâfiî ve Zâhirîler ile İbn Ebû Leylâ bu tür sulhu câiz görmez. Geniş tartışmalara konu olan bu meselede her iki görüş birçok naklî ve akilî delille desteklenmeye çalışılmıştır. Karşı çıkanların temel gerekçesi şudur: Davacı veya davalı haksız olduğunu biliyorsa diğer taraftan karşılığı olmayan bir bedel almış, haklı olduğuna inanıyorsa helâl olan malının bir kısmını kendisine haram kılmış olmaktadır. Çoğunluğun açıklamaları ise şöylece özetlenebilir: Bilerek gerçeğe aykırı beyanda bulunan tarafın sulh yoluyla bedel almasının haram olduğu açıktır; ancak davacı haklı olduğuna, davalı da üzerinde hak bulunmadığına inanıyorsa çekişmeyi sona erdirmek için bir bedel üzerinde anlaşmalarında sakınca yoktur. Çünkü davacı inancına göre sabit olan hakkına karşılık kendisinin razı olduğu bir bedel almakta veya alacağının bir kısmı bakımından davalıyı ibra etmekte, davalı da borçlu olduğuna inanmamakla birlikte yargılama külfetinden kurtulmak ve özellikle yemin etmemek için bir miktar malını feda etmektedir. Eğer bu tür sulh câiz görülmezse birçok hukukî çekişme devam edip gider. **c) Sükût Üzerine Sulh.** “Davacının iddiası karşısında davalının olumlu veya olumsuz cevap vermeyip susması üzerine yapılan sulh” demektir. Şâfiî ve Zâhirî mezhebi fakihleri bu tür sulhu da inkâr üzerine sulhtaki gerekçelerle câiz görmemişlerdir. Hanefî ve Hanbelîler davalının sükûtunu “inkâr” anlamında kabul ederek bu tür sulhun inkâra dayalı sulh hükümlerine tâbi olduğunu belirtmişlerdir. Mâlikî mezhebinde meşhur olan görüş, sükût üzerine sulhun ikrara dayalı sulh hükmünde sayılması yönündedir. İbn Ebû Leylâ ise davalının sükût etmesinin “zımnen ikrar” anlamına geldiği gerekçesiyle bu tür sulhun ikrara dayalı sulh hükümlerine tâbi olduğunu ileri sürmüştür. Öte yandan fakihler, inkâr ve sükûta dayalı sulhta haksız olduğunu bilen kişinin davalıdan onun gönül

rızası olmaksızın aldığı bedelden diyâne-ten sorumlu olduğu hususunda fikir birliği içindedir.

**2. Konusu ve Karşılık Alınıp Alınmaması Açısından.** Konusu açısından sulh aynadan sulh ve deynden sulh kısımlarına ayrılır ve bunlardan her biri karşılık alınmazsa iskat ve ibrâ sulhu, alınırsa muâvaza sulhu diye anılır. Bu bakımdan yapılan ayırım daha çok ikrar üzerine sulh esas alınarak açıklanır. Şâfiîler iskat ve ibrâ sulhunu “sulhu’l-hatîta” (indirimli sulh) diye isimlendirir. **a) Aynadan Sulh.** “Konusu muayyen bir mal olan” sulh demektir. Geçit hakkı (hakku’l-mürûr), su alma hakkı (hakku’ş-şirb) gibi satılabilen haklar da bu kapsamda kabul edilir. **Iskat ve İbrâ Sulhu (Hatîta).** Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre davalının, bir karşılık olmaksızın dava konusu yaptığı muayyen bir malın bir kısmından veya belli bir oranından vazgeçmesi câiz olup vazgeçilen kısım davalıya ivazsız temlik edildiğinden hibe hükümlerine tâbi olur. Ancak Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde bu işlemin sulh lafzıyla yapılması halinde geçerli olmayacağı görüşü de vardır. Hanefî mezhebinde bu konuda iki yaklaşım ortaya konmuştur. Bu tür sulhu geçerli saymayan yaklaşımın gerekçesi şöyle açıklanır: Davacı dava konusunun bir kısmını almış, diğer kısmını iskat etmiş olmaktadır; halbuki muayyen mallarda iskat bâtırdır; bu durumda kalan kısmı da bilâhare dava konusu yapabilecektir. Öte yandan ibrâ edilen kısım sulh bedeli yapılmakta, yani dava konusunun bir parçası aynı konunun bütününe karşılık olarak kabul edilmektedir ki bu, “bir şeyin kendisine bedel yapılması” anlamına gelir. Zâhirî’r-rivâye görüşüne göre ise dava konusu malın bir kısmıyla ilgili ibrâ, aynanın ibrâsı değil “bu kısım ile ilgili dava hakkından vazgeçme” anlamında olduğu için bu tür sulh geçerlidir. *Me-celle*’de bu görüş benimsenmiştir (md. 1551). Dava konusu malın bir menfaati (meselâ belirli süre içinde oturma hakkı) karşılığında tamamından vazgeçme şeklindeki sulh Hanefîler’e göre icâre, Şâfiîler’e göre âriyet niteliğindedir. Hanbelîler ve bazı Şâfiîler, “kişinin kendi mülkünü menfaati karşılığında o mülkten vazgeçmesi” anlamına geldiği için bu tür sulhu câiz görmez. **Muâvaza Sulhu.** Davacının dava konusu mal karşılığında bir bedel alarak sulh yapmasının câiz olduğu hususunda görüş birliği vardır. Mal veya menfaatlerin belirli esaslar çerçevesinde değişiminin söz konusu olduğu bu tür sulh bedelin durumuna göre değişik hükümlere tâbi olur. Eğer bedel menfaat türünden değilse yapılan anlaş-

ma sulh lafzı kullanılsa da bey' niteliğinde sayılır; satım sözleşmesiyle ilgili muhayyerlik, şüf'a hakkı vb. bütün hükümler cereyan eder. Bedel menfaat türünden ise icâre (duruma göre kira, hizmet veya iş sözleşmesi) hükümlerine tâbi olur.

**b) Deynden Sulh.** "Konusu zimmette sabit bir alacak olan" sulh demektir. **İskat ve İbrâ Sulhu.** Alacaklının bir karşılık almaksızın alacağına bir kısmından veya belli bir oranından vazgeçmesine iskat ve ibrâ sulhu denir. Fakihlerin çoğunluğunca bu şekilde yapılan sulh geçerli olup ibrâ hükümlerine tâbidir. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen iki görüşten daha sahih olanına göre sulh lafzıyla yapılırsa geçerli olmaz. Bu bağlamda tartışılan konular arasında aşağıdaki meseleler önemli bir yer tutar: **1. Vadesi gelmemiş alacakta indirim yaparak sulh olmak ribâ niteliğinde görüldüğünden dört mezhep fakihlerinin çoğunluğunca câiz görülmemiştir.** Sahâbeden İbn Abbas, tâbiinden İbrâhîm en-Nehâî, Ebû Yûsuf, kendisinden gelen iki rivayetten birinde Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Şevkânî'ye göre ise bu işlem tarafların birbirine iyilikte bulunmasından ibaret olup ribâ ile ilişkisi yoktur, dolayısıyla câiz sayılması gerekir. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi de 9-14 Mayıs 1992 tarihlerinde yapılan yedinci dönem toplantısında bu görüşü esas alarak önceden kararlaştırılmış olmamak ve araya üçüncü bir taraf girmemek kaydıyla ister alacaklı ister borçlunun isteği üzerine olsun peşin ödenmesini sağlamak için vadeli alacaktan indirim yaparak sulh olmanın şer'an câiz sayıldığı kanaatine varmıştır. **2. Vadesi gelmiş alacağı vadeye bağlamak suretiyle sulh olmak Şâfiî ve Hanbelîler tarafından geçerli sayılmazken Hanefîler'ce davacının alacağını isteme hakkını belirli bir süre düşürmesi veya erteleme (iskat, muvakkat ibrâ) sulhu olarak görülüp geçerli kabul edilir.** **3. Vadesi gelmiş alacağın bir kısmında indirim yapıp bir kısmını vadeye bağlamak suretiyle sulh fakihlerin çoğunluğunca câizdir.** Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde daha sahih kabul edilen görüşe göre indirim yapmak câiz olmakla birlikte vadeye bağlanması geçerli olmaz; bazı Hanbelîler'e göre ise gerek indirim gerekse erteleme câiz değildir. **Muâvaza Sulhu.** Davacının dava konusu alacak karşılığında bir bedel alarak sulh yapması deynin satımı hükmünde sayılarak farklı ihtimaller ayrı ayrı ele alınmıştır. Davalı tarafından kabul edilen borç, **1. İki nakit türünden (altın veya gümüş) biri olup**

diğeri üzerinde sulh yapılacaksa sarf akdinde aranan şartlar aranır. **2. Mislî bir mal olup nakit üzerinde sulh yapılacaksa veya bunun aksi söz konusu ise bey' akdi hükümleri geçerli olur.** **3. Nakit olup bir menfaat üzerinde sulh yapılacaksa icâre hükümleri uygulanır.** **4. Karz akdi veya tazminat ilişkisi vb. durumlardan doğmuşsa ve zimmette sabit olan vasfı dışında bir cinsten karşılık üzerinde sulh olunacaksa (meselâ alacak dinar cinsinden olduğu halde bir miktar buğday üzerinde sulh yapılacaksa) Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre kabzdan önce meclisten ayrılmamak şartıyla sahih olur; Şâfiîler'de daha kuvvetli bulunan görüşe göre sulh bedelinin mecliste belirlenmesi şart olmakla birlikte -bedeller ribevî mal değilse- mecliste kabz şart değildir (Nezîh Hammâd, s. 54-70).**

**Hükmü.** Geçerli bir sulhun başta gelen hükmü taraflar arasında cereyan eden çekişmenin, görüşülmekte olan davanın sona ermesi ve artık davacı ve davalının bu hususla ilgili davalarının dinlenmemesidir (Kâsânî, VI, 53). Sulhun diğer önemli bir hükmü de yapılan sulhun özelliğine göre taraflar arasında çeşitli hukukî sonuçlar doğuran yeni hukukî bir ilişkinin meydana gelmesidir. Meselâ gerek satım, trampa gibi bir ivaz karşılığında gerekse hibe gibi ivazsız olarak mal temlik amacıyla yapılan sözleşmelerin hükümlerine tâbi olan bir sulh işlemi malın mülkiyetinin nakledilmesi sonucunu doğurur. Kira ve âriyet gibi bedelli veya bedelsiz olarak menfaat temlik amacıyla güden işlemlerin hükümlerine tâbi olan bir sulh ise menfaatin mülkiyetinin nakli sonucunu doğurur. Hizmet veya iş sözleşmesi hükümlerine tâbi sulh işlemi belirli işlerin edasını borçlandırırken bazı hakların ıskatından ibaret olan sulh hak sahibinin bu haklarını düşürür, borçlunun zimmetini ise bu haklardan berî kılar. Bu gibi aslı sonuçlar yanında sulh işlemi, bunları tamamlayıcı ve kuvvetlendirici nitelikte diğer birtakım hakların ve borçların doğmasına da sebebiyet verir. Meselâ satım sözleşmesi hükümlerine tâbi bir sulh işleminde satıcı konumunda olan tarafın sulh bedelini isteme hakkı, sulh konusu malı teslim etme ve kusurlu çıkarsa onu geri alma borcu, müşteri konumunda olan tarafın ise mebi' hükmündeki sulh konusu malı isteme ve kusurlu çıktığında geri verme ve bedeli ödeme borcu gibi haklar ve borçlar doğar.

**Hükümsüzlüğü ve Feshi.** Geçerli olmayan bir sulh hiçbir hukukî sonuç doğurmaz. Ayrıca inkâra veya sükûta dayalı bir sulh yapıldıktan sonra davacı haksız oldu-

ğunu ikrar eder yahut iddiasının asılsızlığı açık bir şekilde ispat edilirse sulh hükümsüz hale gelir ve davalı için davacıdan sulh bedelini geri isteme hakkı doğar (*el-Fetâva'l-Hindiyye*, IV, 284; Desûki, III, 313; İbn Âbidîn, V, 636; Bilmen, VIII, 19). Sulh bağlayıcı bir akid olduğu için tek taraflı olarak vazgeçilemez, taraflardan birinin vefatı halinde mirasçılar bunu feshedemez; ancak muâvaza hükmünde olan bir sulhu iki taraf karşılıklı olarak anlaşıp feshedebilir (ikâle). Bazı hakların ıskatını içeren sulhtan vazgeçilmesi ise mümkün değildir; *Mecelle*'de bu hususu da kapsayan bir kural şöyle ifade edilmiştir: "Sâkit olan şey avdet etmez" (md. 51). Taraflardan birinin akdin sonucu olarak üzerine düşen borcu ifa etmemesi diğer tarafa akdi feshetme yetkisi vermez; bu kişi borcunu ifaya zorlanır. Ancak bazı istisnâî durumlarda muâvaza hükmündeki sulhta da borcun ifa edilememesine dayalı olarak tek taraflı fesh hakkı tanınmıştır. Meselâ satım sözleşmesine tâbi bir sulhta mebi' hükmündeki malın tesliminden önce bir kısmının yok olması, istifade edilemeyecek şekilde bozulması, yine icâre akdi hükümlerine tâbi bir sulhta me'cûrun yok olması, yararlanılamayacak derecede bozulması hallerinde zarara uğrayan tarafa sulhu fesh hakkı tanınmıştır. Bu sebeplerle sulh akdi feshedilince davalı davasına geri döner.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Şulh", 8, 12, 15; Müslim, "Fezâ'il", 129, "Kasâme", 24, "Akziye", 1; Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Kahire 1327/1909, s. 58; İbn Hazm, *el-Muhalâ*, VIII, 165-166; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1352, VI, 63; Şirâzî, *el-Muhezzeb*, I, 333-336; Serahsî, *el-Mebsût*, XX, 134-146; Kâsânî, *Bedâ'i'*, VI, 39-59; Burhâneddin el-Merginânî, *el-Hidâye* (İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* [Bulak] içinde), VII, 22-56; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğni* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettâh M. el-Hulvi), Kahire 1412/1992, VII, 5-40; Şehâbeddin el-Karâfi, *el-Furûk*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), IV, 2-3; İbn Cüzey, *Kavâninü'l-ahkâmi's-şer'iyye*, Beyrut 1979, s. 366; Osman b. Ali ez-Zeylâî, *Tebyinü'l-hakâ'ik*, Bulak 1315, V, 29-52; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkâ'in*, Beyrut 1973, I, 107-110; Burhâneddin İbn Ferhûn, *Tebşratü'l-hükkâm* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, II, 48-51; Alâeddin et-Trablûsî, *Mu'inü'l-hükkâm*, Kahire 1300, s. 21, 153; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Kahire 1376/1956, V, 235-239; Mewâk, *et-Tac ve'l-iklil*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), VII, 3-7; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-küttâbi'l-Arabiyye), II, 214; Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, Beyrut 1978, V, 80-85; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, VII, 255-263; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, Beyrut, ts., V, 187; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*,

II, 177-192; Ahmed Şemseddin Kadızâde, *Netâ'î-cü'l-efkâr* (İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* [Bulak] içinde), VII, 22-46; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1404/1984, IV, 382-384; Şelebi, *Hâşiye 'alâ Tebyinü'l-hakâ'ik* (Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâ'ik* içinde), Bulak 1315, V, 42; Buhûtî, *Keşşâfû'l-kinâf*, III, 390-397; Abdurrahman Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, İstanbul 1309, II, 295-304; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, IV, 228, 230, 266, 283-285; VI, 332-335; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halil*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), VI, 2-16; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir*, Kahire 1328, III, 309, 310, 313, 321; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Kahire), V, 628-645; *Mecelle*, md. 51, 1006, 1531-1570, 1826, 1850; Muhammed İliş, *Minehu'l-celil*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), VIII, 135-142; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, IV, 4-35; Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Yargılama Usulleri*, Ankara 1950, s. 156-159; Ergun Önen, *Medenî Yargılama Hukukunda Sulh*, Ankara 1972; Yâsin Muhammed Yahyâ, *'Akdü's-sulh beyne's-şer'ati'l-İslâmiyye ve'l-kânûni'l-medenî*, Kahire 1978; Bilmen, *Kamus*<sup>2</sup>, VIII, 5-28; Mahmûd Mahcûb Abdünnûr, *eş-Sulh ve eşeruh fi inhâ'i'l-huşûme fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1407/1987; Cevdet Yavuz, *Türk Borçlar Hukuku: Özel Hükümler*, İstanbul 1989, I, 4, 19-21; Ertuğrul Boynukalın, *İslâm Hukukunda Sulh* (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 35-44, 46-47, 59-64; Davut Yaylalı, *İslâm Hukukunda Sulh*, Bursa 1993, s. 43-48; Nezih Hammâd, *'Akdü's-sulh fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Dimaşk-Beyrut 1416/1996; Abdurrahman b. Abdullah b. Sâlih ed-Debbâsî, *Ahkâmü's-sulh fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1424/2004; İlhan Ulsan, "Medenî Hukuk ve Usul Hukuku Bakımından Sulh Sözleşmesi", *Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi*, V/7, İstanbul 1971, s. 149-203; "İbrâ", *Mv.F*, I, 142-170; "Sulh", *a.e.*, XXVII, 323-356.



FAHRETTİN ATAR

## SULH

( الصلح )

**Barış esasına dayalı uluslararası ilişkileri ve bu amaçla yapılan antlaşmaları ifade eden bir terim.**

Arapça'da her ikisinin de kökünde "âfet ve fesattan arınmış olma" anlamı bulunan **silm** (**selm**, **selem**) ve **sulh** kelimeleri "barış" mânasında kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de (el-Bakara 2/208; en-Nisâ 4/90-91, 128; el-Enfâl 8/61; Muhammed 47/35) bunların yanında aynı kökten türeyen kelimeler birçok âyette geçmekte, aynı kullanımlar hadislerde de yer almaktadır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "silm", "şlh" md.leri). Fıkıh kaynaklarında barışı ve barış antlaşmalarını ifade eden başka terimler de vardır (aş.bk.).

Fıkıh kaynaklarının uluslararası ilişkileri ele alan bölümleri incelendiğinde devletler hukuku alanının siyasi takdirler doğrul-

tusunda sürekli şekil değiştiren bir keyfiliikten kurtarılıp esasları önceden belirlenmiş bir hukukî çerçeveye kavuşturulduğu görülmektedir. Adalet, kanunilik, ahlâkîlik, eşitlik ve ahde vefa gibi ilkelere dayandırılan uluslararası ilişkilerdeki temel tavır müslümanların ülkelerine ve değerlerine kastedilmediği, İslâm'ı tebliğ ve yaşama hürriyeti kısıtlanmadığı sürece barışı esas almamak, düşmanca davranışlardan uzak durmaktır. Bu bakış açısı, barış esasına dayalı uluslararası ilişkiler kurma ve geliştirme konusunda İslâm hukukçularına geniş bir hareket alanı sağlamıştır.

Fakihlerin Kur'an-ı Kerim ve Resûl-i Ekrem'in sünneti yanında Hulefâ-yi Râşidîn dönemi uygulamalarını esas alarak geliştirdikleri siyer teorisi, dünya barışı diye ifade edilebilecek şekilde bütün insanlığın ortak değerlerini ve haklarını gözetip aralarında adaleti temin ederek müslüman toplumun güvenliğini sağlama prensibi üzerine kurulmuştur. Bu teoriye göre müslümanların uluslararası ilişkilerde takip edeceği yöntemlerin asıl hedefi yeryüzünde barış ve huzurun sağlanması olmalıdır (bk. **SİYER**). Böyle olunca insanların ayrı milletler, toplumlar ve devletler halinde varlığını sürdürmesini öngören ve insanlığın ortak çıkarları için dayanışma ve dünyayı beraberce yaşanılır hale getirme amacını güden fitrat kuralının da (el-Hucurât 49/13) hikmeti gerçekleşmiş olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'in birçok âyeti yanında özellikle, "Artık onlar sizi bırakıp çekilir de sizinle savaşmazlar ve barış teklif ederlerse Allah onlara saldırmazınıza izin vermez" (en-Nisâ 4/90); "Bu yüzden biz İsrâiloğulları'na bildirdik ki, bir cana kıymaya veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın kim bir insanı öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur, kim de bir hayat kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur" (el-Mâide 5/32); "Eğer onlar barışa yönelirse sen de barıştan yana ol ve Allah'a güven" (el-Enfâl 8/61); "İçlerinden haksızlık yapanlar hariç Ehl-i kitap'la en güzel şekilde mücadele edin" (el-Ankebût 29/46); "Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletili davranmanızı yasaklamaz ... Allah yalnızca din hakkında sizinle savaşmış, sizi yurtlarınızdan çıkarmış ve çıkarılmanıza yardım etmiş kimselerle dostluk kurmanızı yasaklar; kim onlarla dost olursa işte bunlar kendilerine yazık etmişlerdir" (el-Mümtehine 60/8-9) meâlindeki âyetleri toplumlar arası ilişkilerde barışın esas alındığını göstermektedir. Hz.

Peygamber'in, "Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin; Allah'tan âfiyet dileyin. Fakat düşmanla karşılaşınca da sabredin ve bilin ki cennet kılıçların gölgesi altındadır" (Müslim, "Cihâd", 20; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 89); "Müjdeleyin, nefret ettirmeyin; kolaylaştırın, zorlaştırmayın" (Buhârî, "Cihâd", 164, "Meğâzi", 60; Ebû Dâvûd, "Edeb", 17) şeklindeki buyruklarıyla, "Savaşın kendilerini eritip tükettiği şu Kureyş'e yazık! Savaşta bir hayır yoktur. O sadece daha önce kazandıklarını yiyip bitirir. Benimle diğer Araplar'ın arasına girmese ne olur sanki? Eğer onlar bana üstün gelirlerse isteklerine nâil olurlar; ama Allah beni onlara galip getirirse hep birlikte İslâm'a boyun eğerler. Güçlü olsalar bile daha nereye kadar böyle savaşır duracaklar?" (bk. Buhârî, "Şürûh", 15; Ebû Yûsuf, s. 227; İbnü'l-Esir, XI, 87; İbn Kesir, III, 313) şeklindeki serzenişi de söz konusu ilkeyi teyit etmektedir. Kur'an-ı Kerim, son ilâhî mesajın bütün insanlığa duyurulmasını sağlayan en uygun aracın barış olduğunu belirtir: "İyilikle kötülük bir olmaz. Sen -kötülüğün güzel şeyle sav. O zaman bir de bakarsın ki seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki gerçek bir dost oluvermiş" (Fussilet 41/34). Yine Kur'an'da barış yoluyla ve antlaşmalar imzalayarak yeryüzünün özgürce yaşanılan bir yer haline getirilmesi ve bu özgürlük ortamında dinin benimsenmesi gerçek anlamda fetih sayılmıştır. Hudeybiye Antlaşması'nın imzalanmasından sonra Medine'ye dönüş yolundayken gelen Feth sûresinin ilk âyetleri bu antlaşmayı "fetih" olarak nitelemiştir.

Uluslararası ilişkiler alanında barışın en somut göstergesi antlaşmalardır. Devletler ya da devletler arası kuruluşlar sınır güvenliğinden ticarete, diplomasiden kültürel konulara kadar birçok alanı antlaşmalarla düzenler. Antlaşma kavramı ile genel olarak devletler hukukunun bu alanda kendilerine yetki tanıdığı kişiler arasında "devletler hukukuna uygun biçimde hak ve yükümlülükler doğuran, bunları değiştiren ya da sona erdiren irade beyanlarının uyuşması" anlamındaki hukukî işlem kastedilmektedir. Bu içerik İslâm hukuku kaynaklarında, aralarında mahiyet farkları bulunmakla birlikte "ahd / muâhede, sulh / musâlahâ, hüdne / mühâdene, silm / müsâleme, muvâdea / misâk, akd, eman, zimmet" gibi terimlerle ifade edilmiştir. Arapça'nın dil zenginliği ve yerel tercihlerden kaynaklanan bu çok sayıdaki terimle daha çok aktif veya pasif savaş halini sona erdirmek amacıyla yapılan ateşkes antlaş-

malarının kastedildiği iddia edilmişse de (Ghunaimi, *The Muslim*, s. 85) uluslararası ilişkilerin karmaşık yapısı ve söz konusu terimlerin sözlük anlamlarının sunduğu geniş açılım dolayısıyla bu iddia isabetli bulunmamaktadır. Zira bu yaklaşım, öncelikle Ortaçağ boyunca uluslararası ilişkilerde hâkim ve geçerli olan ilişki modelini göz ardı etmektedir. Antlaşmalarla ilgili klasik hükümlerin belirlendiği dönem boyunca sadece müslümanlarla diğerlerinin değil gayri müslimlerin de kendi aralarındaki ilişki şeklinin savaşa dayanıyor olması ister istemez “ateşkes” mânasını öncelemeyi doğurmaktadır. Fakat bu durum, “antlaşma” anlamına gelen söz konusu kavramlarla sadece mütarekenin amaçlandığını göstermez. Bir kısmı daha çok geçici antlaşmalara işaret eden bu terimlerin çeşitliliğinde mezheplerin kullanım tercihleri etkili olurken zimmet ve ahid gibi bazıları özellikle süresiz antlaşmaları ifade etmekte, ateşkesle ilişkisi bulunmamaktadır. Nitekim bugün de hangi terimin nasıl bir antlaşma hakkında kullanılacağı günümüz devletler hukukunun tartışma konularından biri olmaya devam etmektedir (Pazarıcı, I, 97-99; Ulusal, s. 36-37).

Mekke’de iken, “İyilikle kötülük bir olmaz. Sen -kötülüğü- daha güzel bir tavırla önle” (Fussilet 41/34) emrine muhatap olan Allah resulü, Medine’ye hicreti takip eden günlerde oradaki sosyal grupları bir araya getirerek oluşturduğu, bazı araştırmacılar tarafından insanlık tarihinin ilk yazılı anayasası olarak değerlendirilen siyasi metinde de (Medine sahifesi) toplumlar arası ilişkilerde barış esasını vurgulamıştır. İslâm tebliğinin ilk günlerinden itibaren her türlü düşmanlığı sergiledikleri ve müslümanları ana yurtlarından çıkardıkları için sadece Mekke’li müşriklere savaş halinin bulunduğunu belirleyen belge (md. 20) 45. maddesinin lafziyle yahudilerin, ruhuyla da Mekke müşriklere dışında herkesin barış teklifinin müslümanlarca kabul edilmesi gerektiğini hükme bağlamış, ayrıca Hz. Peygamber, Medine etrafındaki kabilelerle tarafsızlık ve saldırmazlık antlaşmaları yapmak üzere harekete geçmiştir (İbn Sa’d, II, 8 vd.; İbn Hişâm, I-II, 591 vd.; Muhammed Hamîdullah, *Mecmû’atü’l-veşâ’iki’s-siyâsiyye*, s. 262 vd.). Ancak müslümanların bu barışçı tutumu aynı şekilde karşılık görmemiş, düşmanını uzlaşmaz tavırla Bedir’le başlayan savaşlar zincirine sebep olmuştur. Resûl-i Ekrem bu ilk savaş öncesinde son bir ümitle Hz. Ömer’i Mekke’den çıkıp gelen müşriklere göndererek barış teklifinde bulunmuş, fakat on-

lar bunu kabul etmemiştir. Bu tarihsel bağlamda Mekke döneminin aksine önce müslümanların düşmanlarıyla savaşmalarına izin verilmiş, ardından saldırıya uğramaları halinde savaşmaları kendilerine farz kılınmış, inanç ve varlıklarını korumak için savaşmaları bir zorunluluk halini almıştır. Buna karşılık hem Kur’ân-ı Kerîm’de hem sünnette sırf konjonktür gereği ve dünyevî yararlar uğruna düşmanca ilişkileri tırmandırma doğru bulunmamış, İslâm ülkesini ve müslüman varlığını korumak gibi meşrû gerekçeleri bulunmayan savaşlar kınanmıştır (el-Bakara 2/205; el-Enfâl 8/47; en-Nahl 16/92; Buhârî, “Cihâd”, 15; Müslim, “İmâre”, 149; geniş bilgi için bk. CİHAD; SAVAŞ).

Buna rağmen bazı Batılı ilim adamları, fıkıh kültürünü ve tarihsel tecrübeyi göz ardı ederek İslâm’ın uluslararası ilişkilerde sürekli savaşı esas alan bir din olduğunu ve barış esasına dayalı devletler arası ilişki türlerinin İslâm hukuku tarafından tanınmadığını söylemiştir (Khadduri, *War and Peace*, s. 45, 52, 144, 202; *Selected Works*, s. 72-73; Goldziher, s. 27, 106; Schacht, s. 130; Kruse, s. 170; *DMİ*, VII, 188). Halbuki birçok tarihsel ve bilimsel veri bu iddianın İslâm dünyasından çok Batı dünyası için söz konusu olduğunu göstermektedir. Meselâ II. (VIII.) yüzyıldan itibaren ürünlerini vermeye başlayan İslâm devletler hukuku birikiminin tarihsel önceliğini ve sistematik bütünlüğünü görmezden gelen Batılı araştırmacılarca devletler hukukunun kurucusu olarak nitelenen Hugo Grotius, hıristiyanların Tanrı ya da insan yapısı her türlü hukuku sürekli ayaklar altına almaları üzerine 1625 yılında *De Jure Belli Ac Pacis* adlı eserini yazmak zorunda kaldığını söyler (*Savaş ve Barış Hukuku*, s. 11). Yine Ernest Nys’in devletler hukuku tarihine yönelik araştırmalarda temel başvuru kitabı olan *Les origines du droit international* isimli kitabındaki tesbitleri kilisenin müslümanlara karşı savaşı sürekli teşvik ettiğini açıkça ortaya koymuştur. Papalık makamı müslümanlarla uzun süreli barış antlaşmalarının yapılmasını yasaklamış, “kâfir” olarak nitelediği bu kesimle gerektiğinde ancak kısa süreli ateşkes antlaşması imzalanmasına izin vermiştir. Nitekim Katolikler’in uluslararası ilişkiler düzenindeki temel yaklaşımı ya hıristiyan olmak ya da ölümlü tercih etmektir (Daru, I, 532; Ermenâzî, s. 39; Turnagil, s. 21-22, 81). Haçlı savaşlarından sonraki dönemlerde bile teolog Wictoria, Katolik bilgini Gariro, Protestan hukukçusu Gentile “sapkın kâfirler” di-

ye andıkları müslümanlarla antlaşma yapılamayacağını, onların iyi davranışı hak etmediklerini ve bütünüyle ortadan kaldırılmaları gerektiğini yazmışlardır (Vanderpol, s. 222; Ermenâzî, s. 40). İslâm’ın devletlerarası ilişkiler nazariyesinin din ve vicdan hürriyeti başta olmak üzere insan haklarına saygı, adalet, barış içinde bir arada yaşama ve iş birliği gibi temel ilkelerle çerçvelendiğinin en açık göstergelerinden biri Asr-ı saâdet’te Habeşistan’ın sahip olduğu konumdur. Habeşistan kendilerine necâşi unvanı verilen krallarla yönetilen hıristiyan bir ülkeydi. Bu kimliğine rağmen müslümanlarla dostça ilişkiler kurmuş ve bağımsız bir devlet olarak tanınmış, herhangi bir malî yükümlülük altına da girmemiştir (Khadduri, *War and Peace*, s. 253).

**Barış Antlaşması.** Resûl-i Ekrem’in, Câhiliye döneminde haksızlığa uğrayan kimselere yardım amacıyla bazı kabileler arasında yapılan, kendisinin de katıldığı Hil-fü’l-fudûl Antlaşması’nı özlemle anması (*Müsned*, I, 190, 193) toplumlar arası ilişkilerde barışa katkı sağlayacak adımların atılmasına verdiği önemi göstermektedir. Onun, “Câhiliye dönemindeyken var olan bir sözleşmeyi İslâm ancak kuvvetlendirir” sözü de (*Müsned*, I, 190, 317; Heysemî, VIII, 172) meşrû amaçları bulunan uluslararası girişimlere katılmanın İslâm açısından meşruiyet ve değerini vurgulamaktadır. Bir âyete (et-Tevbe 9/6) ve konuyla ilgili Hz. Peygamber’in uygulamalarına dayanarak fakihlerin geliştirdiği kurumsal eman anlayışı sayesinde uluslararası nitelikli ekonomik, kültürel, diplomatik ve adli ilişkiler belli bir hukukî düzen içinde sürdürülmüştür.

Her ne kadar zaman zaman sıkı kayıtlar koysalar da İslâm hukukçuları, devletlerin gerektiğinde kendi aralarında barış antlaşması imzalamalarının meşrû ve câiz olduğu hususunda icmâ bulunduğunu zikrederler (Şirbînî, IV, 260). Bu görüş birliği uluslararası antlaşmalar yapılabileceğini ve antlaşmalara ahde vefa ilkesi doğrultusunda sâdik kalınması gerektiğini açıkça dile getiren naslara dayanmaktadır. Bedir Savaşı’nı izleyen günlerde inen, “Eğer onlar barışa yönelirlerse sen de barıştan yana ol ve Allah’a güven” âyeti yanında (el-Enfâl 8/61), “Ancak kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumla ilişki içinde olanlar veya sizinle de kendi toplumlarıyla da savaşmayı içlerine sindiremeyip size gelenler başkadır. Artık onlar sizi bırakıp çekilir de sizinle savaşmazlar ve barış teklif ederlerse Allah onlara saldırmaz-

nıza izin vermez” (en-Nisâ 4/90); “Eğer -yanlışlıkla öldürülen kişi- aranızda antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine diyet ödemek ve bir mümin köleyi âzat etmek gerekir” (en-Nisâ 4/92) meâlindeki âyetler bu konudaki örneklerdendir. 9 (630) yılında müşriklere savaş ultiyatı veren Tevbe sûresindeki, “Ancak kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz müşriklere bilâhare yükümlülüklerini eksiksiz yerine getiren ve sizin aleyhinize kimseye arka çıkmayanlar müstesna; onlara verdiğiniz söze süresi doluncaya kadar riayet edin” emri (9/4), antlaşmaların sıcak çatışmaya dönük gelişmelerin yaşandığı zamanlarda bile nasıl bir hukukî değere sahip olduğunu göstermesi açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Yine Kur’an’da, “Allah katında canlıları en kötüsü inkâr eden ve bir daha da imana gelmeyenlerdir. Sen kendileriyle antlaşma yaptığın halde onlar hiç çekinmeden yaptıkları antlaşmayı her defasında bozarlar” buyrulur (el-Enfâl 8/55-56) antlaşmalara saygı gösterilmemesi kınanmış; “Antlaşma yaptığınız zaman Allah’a verdiğiniz sözü yerine getirin. Allah’ı kendinize kefil göstererek kesinliğe kavuşturduktan sonra yeminleri bozmayın” (en-Nahl 16/91-92); “Verdiğiniz sözü yerine getirin, çünkü verilen söz sorumluluğu gerektirir” (el-İsrâ 17/34) emirleriyle de ahde vefanın önemine vurgu yapılmıştır.

Kur’an-ı Kerim ve hadislerde karşı tarafı aldatan ve kötü niyetler taşıyan sözleşmelerin yapılması, yapılan antlaşmaların menfaat endişeleriyle bozulması yasaklanmıştır. Öyle ki zor durumda kalan bir müslüman topluluk, müslümanlarla aralarında saldırmazlık antlaşması bulunan bir kesime karşı yardım isterse diplomatik çözüm veya göç seçeneği önerilmiş, buna karşılık antlaşmanın çiğnenip o müslümanlara yardım edilmesi uygun bulunmamıştır (el-Enfâl 8/72). Bu âyetten hareketle “Allah antlaşma hakkını din kardeşliği hakkında öne almıştır” şeklinde bir yorum yapılmıştır (Fahreddin er-Râzî, IV, 390). Nitekim çağdaş devletler hukuku müellifleri de uluslararası ilişkilerin temelini “pacta sunt servanda” ile (ahde vefa) “bona fide” (antlaşmaların iyi niyetle uygulanması) ilkelerine dayandırmaktadırlar (Crozat, I, 103; Turnagil, s. 20; Pazarci, I, 154).

İkrime el-Berberî, Hasan-ı Basrî, Katâde b. Diâme ve Atâ b. Ebû Rebâh gibi tâbiîn fakihleri, başta Enfâl sûresinin 61. âyeti olmak üzere barış antlaşması yapmayı öngören âyetlerin kılıç âyeti (et-Tevbe 9/5) veya cizye âyeti (et-Tevbe 9/29) diye ad-

landırılan âyetlerle yürürlükten kaldırıldığını söylerler. İbn Abbas’ın da, “Sakin gevşeyip barış istemeyin. Allah sizinle beraber olduğuna göre mutlaka siz üstün geleceksiniz” âyetine dayanarak (Muhammed 47/35) aynı sonuca vardığı rivayet edilir (Cessâs, IV, 254; Kurtubî, VIII, 39-40). Devletler arası ilişkileri savaş esasına oturtan azınlıktaki fakihler de hemen hemen aynı kanaati taşımaktadır. Bunlara göre müslümanların zayıf olması durumunda veya karşı tarafın İslâm’ı kabul etmesine yönelik ciddi ümidin bulunması halinde ve ancak müslümanların maslahatı gereği barış antlaşması yapılabilir (Şâfiî, IV, 268-271; Cessâs, IV, 255; Şîrâzî, II, 259; Serahsî, I, 190-191; V, 1724; İbn Abdülber, s. 210; Muvaffakuddin İbn Kudâme, IX, 238; İbnü’l-Hümâm, V, 455; Muhammed b. Abdullâh el-Haraşî, III, 150). Daha ileri giden İbn Hazm, zimmet ve eman dışında gayri müslimlerle hiçbir şekilde barış yapılamayacağını söylemiştir (el-Muḥallâ, V, 360-361).

Fıkıh mezheplerinin ve uluslararası hukuka dair teorik çerçevenin oluştuğu dönemler boyunca İslâm dünyası ile diğer milletler arasındaki ilişkilerin sürekli sıcak çatışma niteliğini taşıması, farklı konular, kesimler ve zamanlarla ilgili olan dinî metinlerin aynı bağlamda değerlendirilmesi ve abartılı nesih anlayışları bazı fakihleri böyle düşünmeye sevk etmiş görünmektedir. Halbuki savaşı konu edinen âyetler (meselâ bk. el-Bakara 2/193; el-Enfâl 8/39; et-Tevbe 9/5, 13, 29, 36, 123), İslâm’ı ve müslüman varlığını koruma amaçlı ve fiilen başlanmış bir sıcak çatışma durumuyla ilgiliyken gevşeyip barışa yanaşmayı yasaklayan âyet zillet içerisinde pasif bir barış yanlısı olmayı kınamaktadır. Diğer taraftan nesih şartları tam olarak bulunmadığı için zikredilen âyetler arasında yürürlükten kaldırma ilişkisinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Zira her biri farklı durum ve şartlarla ilgilidir; ayrıca bunlar uzlaştırılmaz nitelikte değildir. Daha sonra Cessâs, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Fahreddin er-Râzî, Kurtubî ve İbn Kesîr tarafından da kabul ve tekrar edileceği üzere Taberî genel olarak savaş âyetlerinin Arap müşriklere, barış âyetlerinin ise diğer gruplarla ilgili olduğuna dikkat çekerek nesihle bahsedebileceği için mensuhun bütün yönleriyle etkilenmesi gerektiğini, halbuki burada böyle bir durumun söz konusu olmadığını söyler (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, s. 204-205; Taberî, Câmî’u’l-beyân, VI, 278; Cessâs, IV, 254-255; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, II, 876; Kurtubî,

VIII, 40). Kur’an-ı Kerim barışı teşvik etmiş, yapılan antlaşmaları maddî ve hukukî birer gerçek olarak tanımış ve müşriklere en sert ultiyatı verdiği sırada bile mevcut antlaşmaların sürelerinin bitimine kadar geçerliliğini koruyacağını bildirmiştir (et-Tevbe 9/1-4). Hz. Peygamber’in çok farklı dinî ve etnik gruplarla bizzat imzaladığı onlarca antlaşma (Muhammed Hamîdullah, *Mecmû’atü’l-veşâ’iki’s-siyâsiyye*, s. 57-303) sadece ateşkes mahiyeti taşımamış, sınır güvenliğinden suçluların iadesine, ticarî konulardan tarafsızlığa kadar uluslararası ilişkilerin neredeyse bütün alanlarını ilgilendiren maddeler ihtiva etmiştir.

Fıkıh literatüründe iki tür barış antlaşmasından söz edilir. Bunlardan biri daha çok zimmet veya ahid diye anılır ve ancak İslâm hâkimiyetinin benimsenmesi ve cizye ödenmesi halinde kabul edilebilir. Kendileriyle bu tür bir antlaşma yapılan kimselere ehl-i zimmet veya ehl-i ahd, ülkelerine dârüzzimme veya dârülahd denir. Müslümanların böyle bir antlaşma teklifini kabul etmeleri zorunlu olup karşı taraf şartları ihlâl etmedikçe antlaşmayı bozmak câiz değildir (bk. DÂRÜSSULH; ZİM-MÎ). Genel olarak silm / müsâleme, sulh / musâlaha, hüdne / mûhâdene, müvâdea gibi adlarla anılan mütareke mahiyetindeki ikinci tür barış antlaşmaları ise daha çok mevcut bir savaşa son vermek üzere belli şartlarla ve belirli süreyle yapılır. Fakihlere göre karşı tarafla böyle bir antlaşmanın yapılıp yapılmamasında belirleyici olan husus müslümanların maslahatıdır. Onların yararı barış antlaşması imzalamayı gerektiriyorsa bu yapılır; hatta etkili bir zararı giderecek veya açık bir yararı temin edecekse öncelikle müslümanlar antlaşma teklifinde bulunabilir (Ebû Yûsuf, s. 225; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, s. 153-154; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, II, 876-877; Burhâneddin el-Merginânî, II, 138; Bilmen, III, 386). Hanefiler’den Kâsânî, “Eğer onlar barışa yönelirlerse sen de barıştan yana ol ve Allah’a güven” âyetinin (el-Enfâl 8/61) mutlak ifadesi dikkate alındığında müslümanların gerektiğinde tazminat ödeyerek veya belli malî sorumluluklar altına girerek antlaşma yapmalarının câiz olduğunu söyler (*Bedâ’i’*, VII, 109). Görünüşte müslümanların aleyhine olan ve tâviz içeren antlaşmaların geçerliliği, “Dinin için canını, canın için de malını gözden çıkar” hadisine dayanarak Şeybânî tarafından meşrû sayılmıştır (Serahsî, V, 1692). Buna karşılık İslâm toplumu için bir zaruret olmadıkça veya bir yarar sağlaması bek-

lentisi yoksa antlaşma akdetmek câiz görülmemiştir (Şâfiî, IV, 268; Cessâs, IV, 255-256; Serahsî, V, 1724; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, II, 876; İbn Teymiyye, XXIX, 209; Şirbînî, IV, 261; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, III, 150).

Barış sözleşmesinin özüne ters düşen, İslâm ilkeleriyle bağdaşmayan ve uluslararası toplum tarafından benimsenen bir örf haline gelmediği için fâsid sayılan şartlarla antlaşma yapılması doğru bulunmamıştır. Fakat konjonktür, siyasal durum ve uzun vadeli kazançlar söz konusu ise Hz. Peygamber'in imzaladığı Hudeybiye Antlaşması örneği dikkate alınarak müslüman temsilcileri için gerektiğinde, ilk bakışta müslümanların aleyhine gibi görünen şartları bile kabul etme hususunda geniş bir hareket alanı bulunduğu söylenebilir. Nitekim Resûl-i Ekrem adı geçen antlaşmanın öncesinde, "Kureyş bana Allah'ın saygın kıldığı değerler uğruna neyi önerirse önerisin ben onu muhakkak kabul edeceğim" diyerek (Buhârî, "Şürûh", 15; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 156; İbn Kesîr, IV, 165) o andaki durumu müslümanlar lehine kullanma arzusunu beyan etmiştir. Siyaset ve diplomasi tecrübesi olan Kalkaşendî'nin söylediği gibi önceden sıkı ilkelere belirlemek yerine her antlaşmayı kendi bağlamında değerlendirmek daha uygun olacaktır (Şubhu'l-a'sâ, XIV, 10).

Sulh kapsamında fıkıh kaynaklarının üzerinde durduğu bir diğer husus sözleşmelerin süresidir. Klasik dönem İslâm hukukçuları, zimmet antlaşmalarının aksine düşmanla savaşa son verecek mütarekelerin süresiz olmayacağı konusunda hemen hemen görüş birliği içindedir (Taberî, *İhtilâfû'l-fukahâ*, s. 14; Mâverdî, s. 63; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, s. 48; İbn Rüşd, I, 313). Şâfiîler başta olmak üzere çoğunluğa göre bu süre Hudeybiye Antlaşması'nda belirlenen süre esas alınarak on yılı geçemeyecek, fakat gerektiğinde on yılın bitiminde tekrar uzatılabilecektir (Şâfiî, IV, 269-270; Taberî, *İhtilâfû'l-fukahâ*, s. 15; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, s. 48). Hanefîler ise uluslararası ilişkileri düzenleyen sözleşmeler maslahat eklenine oturduğu için sürenin on yıllı sınırlı olmadığını, o andaki şartlara ve ihtiyaca göre daha uzun süreli antlaşmaların imzalanabileceğini kabul etmişlerdir (Kâsânî, VII, 109; Burhâneddin el-Merginânî, II, 138; Mahmûd el-Mevsilî, IV, 121). Antlaşmaların yapılabilmesi, içeriği ve süresiyle ilgili olarak İslâm hukukçularının benimseydiği kayıtlar kesin ve bağlayıcı bir özellik taşımamaktadır. Zira bu kayıt ve şartlar doğrudan naslara bağlı ve onların zâhirin-

den hemen elde edilebilecek hükümler olmayıp belli bağlamları bulunan naslarla siyer ve megâzî verilerinin çevresel ve dönemsel faktörler doğrultusunda yorumlanmasından çıkarılan sonuçlardır. Dolayısıyla asıl belirleyici olması gereken husus, uygulamanın yapılacağı andaki konjonktürel durumla kuvvetler arasındaki güç dengesidir.

Yapılan bir antlaşmanın taraflar arasında doğurduğu ilk etki ona vefa gösterilmesi olmalıdır. Fakihlerin özlü anlatımıyla, akdedilen antlaşma üç sonuç doğurur: Zâhirde antlaşmanın şartları ve maddeleri geçerli olacaktır; bâtında hıyanet terkedecektir; karşılıklı ilişkilerde iyi niyete bağlı davranış esas alınacaktır. Bu bakımdan haklı bir sebebe dayanmaksızın antlaşmaların bozulması Hz. Peygamber'in ağır ithamları sebebiyle (*Müsned*, III, 445; IV, 323, 329, 386; Buhârî, "Hiyel", 9, "Cizye", 13, 15, 17, 22; Müslim "Cihâd", 8; Tirmizî, "Siyer", 27-28; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 150-152, 157) büyük günahlar arasında sayılmıştır (İbn Hacer el-Heytemî, II, 169). Fakat uluslararası ilişkilerin değişken niteliği gereği imzalanan antlaşmalar sona ermekte veya feshedilebilmektedir. Bu gelişme genellikle dört şekilde kendini göstermektedir: Tarafların ortak iradelerine bağlı olarak sona erme, tek taraflı irade ile sona erme, savaş sebebiyle sona erme ve şartların değişmesiyle sona erme (Çelik, I, 141-156; Pazarıcı, I, 181; Ulusal, s. 256 vd.). Sona ermesini düzenleyen bir maddeye veya karşılıklı rızaya dayanarak ya da öngörülen sürenin bitimiyle antlaşmaların sona ermesi normal bir sonuçtur. Bunun yanında Hanefîler başta olmak üzere fakihler, herhangi bir süre veya sona eriş kaydı bulunmayan antlaşmaların tek taraflı irade ile sona erdirilmesinden bahsetmektedir (Kâsânî, VII, 109). Kalkaşendî, antlaşmaların tek taraflı bozulmasındaki prosedüre fesih kavramıyla işaret etmekte ve bu takdirde fesih sebeplerinin karşı tarafa bildirilmesi gerektiğini dönemin örfü olarak kaydetmektedir (Şubhu'l-a'sâ, XIV, 121). Müslüman müelliflerin bu yaklaşımları günümüzdeki uygulama ile benzerlik göstermektedir. Zira bugün, bir devletin yetkisini kullanarak bir antlaşmayı feshetmesiyle kendini bu sözleşmeyle bağlı saymama kararını ilgili devletlere bildirmesi kastedilmektedir (Pazarıcı, I, 183).

Antlaşma imzalamış olan devletin müslümanların düşmanına yardım etmesi, bir müslümanı öldürmesi veya mallarına el koyması, İslâm'ın mukaddes değerlerine saldırması, kendi vatandaşlarının sınır gü-

venliğini ihlâl etmesine rıza göstermesi gibi sebepler İslâm hukukçuları tarafından antlaşmanın feshi gerekçeleri arasında sayılmaktadır. "Eğer bir topluluğun antlaşmayı çiğnemesinden kaygı duyarsan sen de onlara karşı antlaşmayı bozarak aynı şekilde davran. Doğrusu Allah hainleri asla sevmez" âyeti (el-Enfâl 8/58) feshe işaret etmektedir (İbn Teymiyye, XXIX, 141). Hıyanet gerekçesiyle antlaşmayı feshedebilmek için bunun fiilen gerçekleşmiş veya kuvvetli karınelerinin ortaya çıkmış olması gerekmektedir (Şâfiî, IV, 263; Kâsânî, VII, 109; Kurtubî, VIII, 32).

Antlaşmalar bazan şartların değişmesi gerekçesiyle de sona erebilmektedir. 1969 Viyana Antlaşmalar Hukuku Sözleşmesi'nin 62. maddesi uyarınca günümüz devletler hukuku teorisinde kabul edilen "rebus sic stantibus" ilkesine göre, bir antlaşmanın yapılış sırasında var olan ve onu etkileyen şartlarda ortaya çıkan değişmelerin bu antlaşmaya son verme ya da uygulamasını durdurma sebebi olacağı kabul edilmektedir (Ghunaimi, *Kānūnū's-selām*, s. 128; Pazarıcı, I, 185). Hanefîler'in maslahatın değişmesine bağlı olarak antlaşmaların gözden geçirilebileceği yönündeki düşünceleri anılan ilkeyi çağrıştırmaktadır. Hanefî doktrini, maslahat gerektirdiği için antlaşma yapıldığına göre zaman içinde oluşan şartlar bu maslahatı da etkilemişse karşı tarafı bilgilendirmek şartıyla antlaşmanın sona erdirilebileceği yetkisini tanımaktadır (Kâsânî, VII, 109, 112-113; Burhâneddin el-Merginânî, II, 138; Şâfiî'nin buna yakın bir değerlendirmesi için bk. *el-Üm*, IV, 270). Burada zikredilen maslahattan kasıt tabii veya siyasî olaylara bağlı köklü değişikliklerdir. Bu temel değişikliklerin etkili olabilmesi için ilk aşamada önceki şartların tarafların söz konusu antlaşmayı yapmalarında ana gerekçeyi oluşturması, ikinci aşamada ise bu değişikliklerin tarafların yükümlülüklerini önemli ölçüde etkilemesi gerekmektedir (Pazarıcı, I, 185). Aksi halde İslâm'ın devletler hukuku alanında öngördüğü en temel ilkelere birri olan ahde vefadan anlamı kalmayacaktır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Müsned*, I, 190, 193, 317; III, 445; IV, 323, 329, 386; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Bulak 1302 → Kahire 1396, s. 225, 227; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü's-Siyer ve'l-Harâc ve'l-Uşr min kitâbi'l-Aşl el-ma'rûf bi'l-Mebsûû* (nşr. Mecîd Haddûrî), Karâçi 1417, s. 153-155, 204-205; Şâfiî, *el-Üm* (nşr. Mahmûd Mataracı), Beyrut 1993, IV, 261-276; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 8 vd.; İbn Hişâm, *es-Sire* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I-II, 591 vd.; III-IV, 223, 325-326; Taberî, *İhtilâfû'l-fukahâ* (nşr. J. Schacht), Leiden 1933,



s. 14, 15; a.m.f., *Câmi' u'l-beÿân*, Beyrut 1999, VI, 278; Cessâs, *Ahkâmü'l-Ëur'ân* (Kamhâvî), IV, 254-256; Mâverî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye), s. 62-64; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultânîyye* (nşr. M. Hâmid el-Fîkî), Beyrut 1403/1983, s. 48; İbn Hazm, *el-Mu'hallâ* (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1988, V, 360-364, 413; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 259; Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebir* (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, I, 190-191; V, 1692, 1724; İbn Abdülber, *el-Kâfi*, Beyrut 2002, s. 210, 220; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Ëur'ân* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, II, 876-877; Kâsânî, *Bedâ'î'*, VII, 100, 109, 112-113; Burhâneddin el-Merqînânî, *el-Hidâye*, İstanbul 1986, II, 138; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, I, 313; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, İstanbul 1308, IV, 390; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğni*, Beyrut 1405/1984, IX, 238-242; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* (nşr. M. Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut 1987, II, 91; XI, 87; İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, Beyrut 1410/1990, s. 44; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 32, 39-40; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'fîli'l-Muhtâr*, İstanbul 1987, IV, 121; V, 28; İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ*, XXIX, 141, 209; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü ehli'z-zimme* (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1983, I, 11; İbn Kesîr, *es-Siretü'n-nebeviyye*, Beyrut 1983, III, 313; IV, 165; İbn Receb, *el-Kavâ'id*, Beyrut 1992, s. 338; Heysemî, *Mecma' u'z-zevâ'id*, VIII, 172; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ* (Şemseddin), XIV, 10, 121; İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zehhâr*, San'a 1409/1988, V, 446-447, 456; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadir*, V, 455-459; İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir 'an iktirâfi'l-kebabîr*, Kahire 1951, II, 169; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 260-261; Muhammed b. Abdullah el-Harâşî, *Şerhu Muhtaşarı Halil*, Bulak 1317, III, 150; H. Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku* (trc. Seha L. Meray), Ankara 1967, s. 11, 100-122, 257-294; P. Daru, *Histoire de la république de Venise*, Paris 1819, I, 532; E. Nys, *Les origines du droit international*, Paris 1894; A. Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de la guerre*, Paris 1925, s. 222; Necîb el-Ermenâzî, *eş-Şer' u'd-devlî fi'l-İslâm*, Dimaşk 1930, s. 39, 40; Charles Crozat, *Devletler Umumî Hukuku* (trc. Edip F. Çelik), İstanbul 1950, I, 103; Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955, s. 45, 52, 144, 202, 253; a.m.f., "Şulh", *EP* (İng.), IX, 845-846; *Selected Works of C. Snouck Hurgronje* (ed. G. H. Bosquet - J. Schacht), Leiden 1957, s. 72-73; I. Goldziher, *el-'Akdide ve ş-şer' a fi'l-İslâm* (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire 1959, s. 27, 106, 125; Muhammed Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, tür.yer.; a.m.f., *Mecmû'atü'l-veşâ'iki's-siyâsiyye*, Beyrut 1987, s. 57-303; a.m.f., "Hudeybiye Antlaşması", *DİA*, XVIII, 297-299; Mohammad Talaat Ghunaimi, *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach*, The Hague 1968, s. 85; a.m.f., *Kânûnû's-selâm fi'l-İslâm*, İskenderiye 1989, tür.yer.; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1971, s. 130; Bilmen, *Kamus*<sup>2</sup>, III, 356, 386 vd.; Ahmet Reşit Turnagil, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*, İstanbul 1977, s. 20-22, 81; H. Kruse, *Islamische Völkerrechtslehre*, Bochum 1979, s. 70, 170; Vehbe ez-Zühayfî, *Âşârü'l-harb fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Dimaşk 1981, s. 345-400; Abdülgani Mahmûd, *et-Tehaffuz 'ale'l-mu'âhedati'd-devliyye*, Kahire 1407/1986, s. 41 vd.; Edip F. Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, İstanbul 1987, I, 141-156; Hüseyin Pazarıcı, *Uluslararası Hukuk*

*Dersleri*, Ankara 1989, I, 97-99, 154, 181, 183, 185; Enver Bozkurt, *Türkiye'nin Uluslararası Hukuk Mevzuatı*, Ankara 1992, s. 568-584; Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara 1998, tür.yer.; Osman b. Cum'a ed-Damiriyye, *el-Mu'âhedatü'd-devliyye fi fıkhî'l-İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*, Mekke 1417, tür.yer.; Şemseddin Ulusal, *İslam Hukukuna Göre Uluslararası Antlaşmalar* (doktora tezi, 2006), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 12-44, 79-123, 256-292; L. B. Macdonald, "Cihâd", *DMİ*, VII, 188-190.



AHMET YAMAN

□ TARİH. Asr-ı Saâdet ve Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi. İslâm tarihinde ilk barış örnekleri hicretten hemen sonra görülmektedir. Hz. Peygamber, Medine'ye geldiğinde müslümanlarla Medine'deki yahudiler arasında birlikte yaşama şartlarını ortaya koyacak -Medine anayasası denilen- bir metin hazırlatmıştır. Bu metin Medine'de huzuru sağlayacak bir antlaşma niteliğinde idi. Ayrıca içindeki bazı maddeler müminlerin ve anılan kabilelerin başkalarıyla yapacakları barışa yöneliktir. Meselâ müminin Allah yolunda girişilen bir savaşta diğer bir mümini hariç tutarak barış antlaşması yapamayacağı ve barışı ancak onlar arasında adalet ve eşitlik esasları üzerine gerçekleştirebileceği şartı bulunmaktaydı. Ayrıca yahudilerin müslümanlar tarafından bir sulh akdine çağırılması halinde ona katılacakları, eğer yahudiler müslümanlara böyle bir şeyi teklif edecek olursa müslümanlarla aynı haklara sahip olacakları da şartlar arasında yer alıyordu; ancak din uğruna girişilen savaşlar bundan hariç tutuluyordu. Resûl-i Ekrem Medine döneminde Benî Damre, Benî Gıfâr, Benî Cüheyne, Benî Müdlic, Benî Eslem, Benî Eşca', Benî Cuayl, Sakif ve Huzâa gibi Arap kabileleriyle barış antlaşması imzalamıştır. Bu dönemde yapılan en önemli antlaşma ise Hudeybiye Antlaşması'dır. Hicretin 6. (628) yılında iki tarafın da onayladığı bir kâtip tarafından şahitlerin huzurunda yazılıp imzalanmış bu antlaşma özellikle, Kureyşlilerin müslümanları resmen tanımalarının ilk işareti ve yazılı belgesi olmasından dolayı büyük önem taşımaktadır (bk. HUDEYBİYE ANTLAŞMASI).

Hz. Peygamber, Hayber'in fethinden sonra Hayberlilerin yanı sıra Vâdilkurâ ve Fedek yahudileriyle antlaşmalar imzalamıştır. Resûlullah kuzeyden gelen savaş tehditlerine karşı çıktığı Tebük Seferi sırasında Cerbâ, Eyle, Ezruh, Maknâ, Maan ve Dûmetülcendel yöneticileriyle İslâm hâkimiyetini kabul edip cizye vermeleri şartıyla anlaşma yapmış, Tebük Seferi dönüşün-

de de Tâif'ten Medine'ye gelen Sakif heyetiyle İslâm'ı kabul etmeleri şartıyla sulh akdetmiştir. Hz. Peygamber döneminde yapılan barış antlaşmalarından biri de dokuma ve dericilik sanatlarında ünlü olan hıristiyan Necran halkıyla yapılanıdır. Resûlullah'ın daveti üzerine muhtemelen 9 (631) yılında Medine'ye gelen Necran heyeti kendi dinlerinde kalarak İslâm hâkimiyetini kabul etmişlerdir. İmzalanan antlaşmayla Necran hıristiyanlarının mal, can ve din hürriyetleri güvence altına alınıyor, buna karşılık onlar da yılda 2000 takım elbise cizye vermeyi, bir ay süreyle gönderilen görevlilerin ihtiyaçlarını karşılamayı ve Yemen'de savaş olması halinde otuz gömlek zırh, otuzar tane at ve deve göndermeyi taahhüt ediyorlardı (Belâzürî, s. 90 vd.; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 671- 672).

Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra da antlaşmalar sürdürülmüştür. İlk İslâm fetihleri sırasında kazanılan topraklar savaş veya barış yoluyla fethediliyordu. Bazan bir bölgenin yahut şehrin Resûlullah döneminde fethedilen Hayber'de olduğu gibi diğer bir mümini hariç tutarak barış antlaşması yapamayacağı ve barışı ancak onlar arasında adalet ve eşitlik esasları üzerine gerçekleştirebileceği şartı bulunmaktaydı. Ayrıca yahudilerin müslümanlar tarafından bir sulh akdine çağırılması halinde ona katılacakları, eğer yahudiler müslümanlara böyle bir şeyi teklif edecek olursa müslümanlarla aynı haklara sahip olacakları da şartlar arasında yer alıyordu; ancak din uğruna girişilen savaşlar bundan hariç tutuluyordu. Resûl-i Ekrem Medine döneminde Benî Damre, Benî Gıfâr, Benî Cüheyne, Benî Müdlic, Benî Eslem, Benî Eşca', Benî Cuayl, Sakif ve Huzâa gibi Arap kabileleriyle barış antlaşması imzalamıştır. Bu dönemde yapılan en önemli antlaşma ise Hudeybiye Antlaşması'dır. Hicretin 6. (628) yılında iki tarafın da onayladığı bir kâtip tarafından şahitlerin huzurunda yazılıp imzalanmış bu antlaşma özellikle, Kureyşlilerin müslümanları resmen tanımalarının ilk işareti ve yazılı belgesi olmasından dolayı büyük önem taşımaktadır (bk. HUDEYBİYE ANTLAŞMASI).

Fetihler sırasında putperestlerden ve Ehl-i kitap'tan Müslümanlığı kabul etmeleri istenir, İslâm'ı kabul etmeyen Ehl-i kitap ile cizye vermeleri karşılığında barış yapılırdı; Mecûsiler de Ehl-i kitap muamelesi görmüştür. Barış yoluyla alınan belde sakinleri din hürriyetine sahip olarak kendi yurtlarında yaşamayı sürdürürlerdi. Bazan barış için sabırla beklenir, uzun kuşatmalardan sonra barış yapılırdı. Meselâ Taberiye, Şürahbîl b. Hasene tarafından bu şekilde fethedilmiştir. Yapılan antlaşmaya göre bura halkının canları, malları, çocukları, evleri ve mâbedleri korunacak, ancak terkedip boş bıraktıkları evler ve cami inşası için ayrılacak bir yer antlaşma dışında bırakılacaktı. Hz. Ömer devrinde birçok şehir benzer şartlarla barış yapılarak alınmıştır. Bunların bir kısmı, İslâm ordularının oradan ayrılmasının ardından antlaşmayı bozduğu için ikinci defa fethedilmiş ve benzer şartlarla yeniden barış yapı-

miştir. Taberiye, Antakya, Menbic, Karkisiyâ, Cündişâpür, Ahvaz gibi şehirler barış yoluyla fethedilmiştir. Mısır'ın barış yoluyla mı silâh zoruyla mı alındığı konusunda ihtilâf vardır. Genel olarak İskenderiye dışındaki Mısır arazisinin barış yoluyla ele geçirildiği kabul edilir. İran topraklarının da bir kısmı savaşla, bir kısmı barışla fethedilmiştir. Hz. Osman'ın hilâfeti sırasında Şam valisi olan Muâviye denize açılmış ve Kıbrıs adası ile cizye karşılığında antlaşma imzalamıştır. Uzun İslâm tarihi boyunca çok geniş bir coğrafyada gerçekleştirilen fetihlerde ve müslüman devletlerin kendi aralarında yaptıkları mücadelelerin sonrasında pek çok barış antlaşması imzalanmıştır. Öte yandan müslüman devletler kendi aralarında veya gayri müslim devletlerle siyasî, ekonomik, stratejik vb. amaçlarla çeşitli ittifak ve dostluk anlaşmaları yapmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "İ'tisâm", 7; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 147-150; III, 321 vd., 331 vd., 351 vd., 368 vd.; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 69; *el-İmâme ve's-siyâse*, I, 112, 113, 114, 115; Belâzürî, *Fütûh* (Fayda), s. 80, 85, 87, 88, 90 vd.; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübürâ*, Haydarâbâd 1356, IX, 184 vd.; Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 76, 131, 155; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 198 vd., 671-672; a.mlf., *İslâm'da Devlet İdaresi* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 216 vd.; a.mlf., *el-Veşâ'îku's-siyâsiyye*, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; Âbidin Sönmez, *Rasûlullah'ın Diplomatik Münâsebetleri ve Sulh Muâhedeleri*, İstanbul 1984, s. 82 vd., 106 vd., 137 vd., 149 vd., 175 vd., 204 vd., 258 vd.; Hasan İbrâhîm, *İslâm Tarihi*, I, 135 vd., 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 170 vd.; M. Akif Aydın, "Anayasa", *DİA*, III, 153-155; Musfa-fa Fayda, "Bey'atürri'dvân", a.e., VI, 39, 40.



NEBİ BOZKURT

Osmanlılar'da. İslâm devletler hukuku ve İslâm dünyasının uygulaması ile oluşan zengin birikim Osmanlı döneminde sulh sistemi için önemli bir alt yapı oluşturmuştur. Ancak Osmanlı asırlarında değişen şartlar önce Bizans, daha sonra Avrupa devletleri ve Safevîler ile dostane ve hasmane münasebetler çok önemli yeni açılımlar sağlamış, zengin bir barış terminolojisi (emânnâme, sulhname, ahidname) ve prosedürü geliştirmiştir. Osmanlı döneminde Zıttatorok, Karlofça, Pasarofça, Prut, Küçük Kaynarca gibi dönüm noktası teşkil eden önemli barış antlaşmaları yanında olağan sayılabilecek pek çok antlaşma yapılmıştır. Her bir sulh müzakeresi ve antlaşmasının sisteme katkı ve boyut kazandırdığı söylenebilir. Barışın gerçekleşmesi çeşitli şekil ve safhalarda olurdu. İslâm hu-

kuku ve Osmanlı uygulamasına göre bir yerin fethinden önce halkına İslâm'ı kabul etmeleri veya cizye vermeye razı olarak sulhen teslim olmaları teklif edilirdi. Halkın ve idarenin buna yanaşmaması halinde savaş kaçınılmaz hale gelirdi. Savaş sonrası fetih gerçekleşmezse taraflar arasında mütareke ve ardından bir sulh akdedilirdi. Böylece barış antlaşmaları genellikle savaş sonrasında, bazan daha önceki barışın yenilenmesi veya uzatılması şeklinde gerçekleşirdi. Savaştan taraflar arasında mütareke sağlandıktan sonra barış girişimi başarılı olursa müzakerelere başlanır, fakat şartlar eşit değilse kuvvetli taraf mütarekeye yanaşmadan savaş halinde iken görüşmelerin başlamasını isteyebilirdi. Küçük Kaynarca'da Rusya'nın bu stratejiyi uyguladığı görülmektedir.

Sulh isteği öncesinde savaş ve barış seçenekleri olumlu ve olumsuz yönleriyle meşveret meclislerinde değerlendirilirdi. Bu meclisler bazan padişahın başkanlığında olmakla birlikte genelde sadrazamın, şeyhülislâmın, hatta serdarın riyasetinde toplanırdı. III. Ahmed Pasarofça barışı için serdâr-ı ekreme gönderdiği hatt-ı hümayunda Edirne'den hareketten önce yapılan meşverette şeyhülislâm ve kazasker efendilerin, "Sulh olmak vâcip olmuştur" sözleriyle toplantının sona erdiğini ifade etmektedir. Ayrıca Ağustos 1791'de III. Selim, Sadrazam Koca Yûsuf Paşa'ya yolladığı hatt-ı hümayunda ordunun Maçin'de ağır bir yenilgi alması sebebiyle meşveret meclisinin barış yapılmasının zaruretini beyan etmiş olduğunu bildirmekteydi.

Savaş, barış ve ittifak anlaşmaları gibi konularda dinî meşruiyet açısından fetva ya ihtiyaç duyulur, hatta bazan birkaç âlimin fetvasına müracaat edilirdi. 11 Temmuz 1789 tarihli Osmanlı-İsveç ittifakı, iki tarafın birbirini yüzüstü bırakarak başka devletlerle müstakil sulha yanaşmamalarını karar altına almıştı. Rusya'nın Osmanlı sınırına bir tecavüzü olduğunda İsveç'in, "Benim Rusya ile sulhum var" demeyip Osmanlılar'ın yanında yer alması gerekiyordu. Ancak Rusya'nın İsveç sınırına saldırması halinde Osmanlı Devleti önce "fetvâ-yı şerifeye müracaat" ve "şer'a muta'bat" ile hareket edecekti (Mustafa Kesbî, s. 422). Osmanlı Devleti'nin şer'-i şerife müracaatı ve olumlu fetva verilmesi halinde, yani şarta bağlı olarak savaşa girişmek istemesi İsveç'in itirazına uğradığından Rusya'nın saldırısı karşısında müttefikinin yanında yer alması gerektiğine karar verilmesi kaçınılmaz olmuştur. Dolayısıyla fetva aranmadan tıpkı İsveç gibi

Avrupa hukuku doğrultusunda ("nasârâ düveli kaidesi üzere") davranılmasının söz konusu edilmesi Osmanlı uygulamasındaki esnekliği göstermektedir.

XVIII ve XIX. yüzyıl barış müzakerelerine "sudûr"dan, dünya işlerinden anlayan bazı din âlimlerinin de görüşmelere delege olarak katılmaları müzakerelerin ve belirlenen maddelerin İslâm hukukuna uygunluğunun denetimi hassasiyetinden kaynaklandığında şüphe yoktur. Tarafların veya birinin sulh talebi için elçi ve mektup göndermesiyle girişim başlamış olurdu. Sulh talebi için elçiler genellikle kalabalık bir maiyetle gelirdi. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman'ın Amasya'da kışlaması Şah Tahmasb'ı telâşlandırmış ve Tahmasb'ın eşik ağası Ferruhzâd 500 kişiden fazla bir maiyetle şahın barış isteğini bildirmek üzere Amasya'ya gelmiş, divana kabul edilerek getirdiği hediyeler ve şahın barış talebini içeren mektubu Kanûnî'ye sunmuştur. Gelişinden sekiz gün sonra 10 Receb 962'de (31 Mayıs 1555) Kanûnî elçiyi tekrar divana davet ederek Şah Tahmasb'a mukabil şartları bildiren mektubu vermiştir. Böylece antlaşma şartlarını güçlü taraf olarak Kanûnî belirlemişti. Bu klasik anlamda bir sulh anlaşması olmamakla birlikte kayda değer bir örnek teşkil etmektedir. Ancak her zaman elçinin barış isteği olumlu karşılanmazdı. Şah İsmâil'den Ramazan 921'de (Ekim 1515) kıymetli hediyelerle Amasya'ya gelen elçilik heyetinin barış talebini Yavuz Sultan Selim reddetmiş ve önemli simalardan oluşan heyeti hapsedtirmiştir. Vasvar Antlaşması'nda ise (1075/1664) bir defaya mahsus olmak üzere 240.000 filorilik hediye verilmesi, padişahın da buna münasip bir şekilde mukabele etmesi kararlaştırılmıştır.

Sulh talebinde tarafların ayrı ayrı hesap ve planları olması ve bu çerçevede taleplerini dile getirmeleri esastı. Aslında sulh teklifi, şartları ve müzakereleri, üçüncü taraflarla görüşülmesi, bu sırada yapılacak manevralar tamamen bir diplomasi hareketiydi. Meselâ Pasarofça Antlaşması öncesinde Şehid Ali Paşa'nın savaş ilân edeceği Venedik'i suçlaması ve üçüncü taraf durumunda olan Avusturya'yı tarafsızlaştırma çabaları çok önemli idi. Bazan değişen şartlara göre taraf değiştiriliyor ve farklı talepler ortaya atılıyordu. Âsi Arnavut Beyi İskender Bey, Avrupa'dan aldığı yardımın kesilmesi üzerine Fâtih Sultan Mehmed'den sulh talebinde bulunmuş, o da Bosna seferinde Arnavutluk yönünden emin olmak istediği için 867'de (1463) bu talebi kabul etmiştir. Daha sonra Vene-

dikliler'in Macarlar'la ittifakında İskender Bey'i yanlarında görmek istemeleri üzerine İskender yemininden vazgeçerek yaptığı sulhu bozmuştur. Benzer şekilde 1699'da Karlofça'da Avusturya, İspanya vaset meselesinin patlak vermesi tehlikesi olduğundan barışa taraftar olmuştur. Burada temel belirleyici husus devletlerin menfaatleri ve güçlü iradeleridir. Nitekim aradaki sulha güvenerek bazı zararlı faaliyetlerde bulunan Venedik elçisine Sokullu Mehmed Paşa'nın anlaşmaların içi boş bir çevre olduğunu, bunu devletlerin güçlü iradelerinin dolduracağını söylemesi anlamlıdır. Venedik'le aradaki antlaşmaya rağmen Kıbrıs'ın fethi için Ebüssuûd Efendi'nin İslâmî ilke ve uygulamaya dayanarak verdiği gerekçeli fetva da bu konuda çok önemlidir. Barış anlaşmasının etkili olmasında devletler arası güç siyasetinin önemini gösteren bir diğer örnek 1856 Paris Antlaşması'dır. Antlaşma, Osmanlılar'ı Avrupa devletler sisteminin eşit bir üyesi kabul etmiş, devletin toprak bütünlüğünü teminat altına almış ve Avrupa hukukuna dahil etmiştir (Adanır, XIII [2005], s. 395 vd.).

Osmanlı diplomasisinde bazı istisnalar dışında Osmanlı diplomatlarının oldukça sağlam ve başarılı antlaşmalar yaptıklarını söylemek mümkündür. Osmanlı galip taraf olmadığı halde Karlofça'da barış masasında Râmi Mehmed Efendi'nin başarısı Marsigli tarafından ifade edilmektedir. Genelde hasmane münasebetler içinde bulunduğu Habsburglar ve Rusya ile ve onlara karşı olmak üzere diğer devletlerle menfaat icabı zaman zaman dostluk ve ittifak anlaşmaları yapılması önemlidir ve burada delegelerin büyük katkıları vardır.

İlk defa Karlofça'da gözlemlendiği üzere görüşmelerin başlaması ve devamında tarafların dışında bazı aracı devletler bulunur ve aracılık onların dâimî veya fevkalâde elçileri tarafından yürütülürdü. Bu devletlerin kendi ekonomik ve diplomatik menfaatleri doğrultusunda aracılık tekliflerinde buldukları açıktır. Nitekim 1740'ta Fransız elçisinin Belgrad barışındaki başarılı ara buluculuğunun ödülü olarak mevcut ticaret antlaşmasını yeni bir hukuk dahilinde yenilemesi buna örnek olarak gösterilebilir. Barış görüşmeleri yapılırken ordunun savaşa hazır, hatta fiilen cephe de bekleme konumunda olması önemli bir taktikti. Karlofça'da müzakereler sırasında Amcazâde Hüseyin Paşa barış görüşmeleri çıkmazda girdiğinde ordunun savaşa hazır olduğu intibahı vermeye gayret göstermiştir.

Delegelerin ve bu münasebetle yükseltilecek konularının muahedenâmelerde zikredilmesi zaman içinde yerleşmiş bir kural haline gelmiştir. Meselâ Zitvatorok Antlaşması'nda bulunan üç taraftan Osmanlılar'ı Budin Beylerbeyi Ali Paşa, Avusturya İmparatoru II. Radolph'u Ernst Molart, Macar Kralı Bocskai'yi Baron Istvan Illeshazy delege olarak temsil etmiştir. Üç safhada tamamlanan antlaşma 10 Receb 1015'te (11 Kasım 1606) taraflarca yirmi yılına imzalanmış, Mart 1608'de tashih ve ıslah edilmiş, nihaî metin 11 Ekim 1608'de onaylanmıştır. Bu durumda mutabakata varılan metin yaklaşık iki yıl sonra hükümdarlar tarafından tasdik edilmiştir. XVIII ve XIX. yüzyıllarda ise bazı barış görüşmelerine genellikle reisülküttâb ve "südüd"dan (özellikle Râif Paşazâde İsmet Beyefendi gibi) önde gelen ulemânın delege tayin edildiği görülmektedir (Reşad Ekrem [Koçu], nr. 342, 348, 349, 353, 379). Müzakere heyetinde bulunan delegelere üstlenecekleri sorumluluğa uygun rütbe ve pâyeler verildi. Nitekim Küçük Kaynarca'da barış görüşmelerini sürdürmek üzere sadrazam kethüdâsı Ahmed Resmî Efendi nişancılık rütbesi ve büyükelçilik pâyesiyle birinci, Reisülküttâb Münib Efendi yine büyükelçilik pâyesiyle ikinci delege olarak yola çıkmıştır. Savaş esnasında Fokşani'de yapılan barış teşebbüslerinde (Ağustos 1772) Osmanlı tarafını Nişancı Yenişehirli Osman Efendi, diyanete taalluk eden konularda danışmak için Ayasofya Şeyhi Yâsinizâde Osman Efendi temsil etmiştir. Önemli meseleler konusunda delegeler merkeze sormak için süre isterdi. Kasım 1772'de Bükreş'te yapılan barış girişimleri Rusya'nın Kırım'ı ilhak ısrarında bulunması yüzünden sürüncemede kaldığında Rus delegesi Obreşkov, Moskova'ya danışmak üzere kırk günlük süre istemiştir. Ağır şartların dayatılması müzakerelerin kesilmesine yol açabilirdi. Bu durumun etraflıca değerlendirilmesi için meşveret meclisleri akdedilir, bu arada sert tartışmalar olurdu. Karlofça'da Tımişvar Kalesi ve onun yıkılması konusu böyle geçmiştir. Sulh müzakerelerinin metni, mükâleme mazbatası adı verilen resmî tutanakları görüşmelerin nasıl cereyan ettiğinin belgeleri olarak önem taşır. Zıştovi ve Yaş muahedelerine dair Mehmed Said Galib Efendi'nin *Revâbitü'l-ukûd* adlı matbu mükâleme mazbataları bu tür evrakın önemli bir örneğini teşkil eder.

Daha önceki antlaşmalarda kabul edilip de bir şekilde uygulanmayan hususla-

ra taraflar kendi menfaatleri doğrultusunda vurgu yapabilirlerdi. 1606 Zitvatorok Antlaşması'nda Osmanlı ve Avusturya hükümdarlarının teşrifatta eşitliği kabul edildiği halde bu tam olarak uygulanmamış ve bu durum Karlofça'da bir defa daha teyit edilmiştir. Yaş Muahedesinde önceki ahidnâmelerin istisnalar hariç geçerliliğine vurgu yapılmıştır. Barış antlaşmalarında çok farklı uygulamalar olduğu metinlerin incelenmesinden anlaşılmaktadır. Geçici barış antlaşmalarında üç, beş, sekiz, yirmi, yirmi beş yıl gibi müddet tayin edilir, bu süre temessükün imzalandığı andan itibaren başlardı. Avusturya ile yapılan birçok antlaşmada sekiz yıllık sürenin benimsendiği dikkati çekmektedir. Çok defa antlaşma süresi tamamlanmadan uzatılmakta veya yenilenmekteydi. Esasen bu husus önceden belirtilmekteydi. Antlaşmalarda mutabakat sağlanıp delegeler tarafından temessükler imzalandıktan sonra ilgili devlet başkanlarının onayına kadar geçen zaman süresinde her iki tarafın rızasıyla anlaşma metninde yer aldığı üzere yeni maddeler eklenebilirdi. Görüşmeler tamamlanıp mutabakat sağlandıktan sonra düzenlenen temessükler tarafların yetkili delegelerince imzalanır, barışın yürürlüğe girmesi ise hükümdarların tasdiğiyle olurdu. Hükümdarın tasdiği antlaşma metninin sonuna bir cümle halinde eklenirdi (ifadeler için bk. Erim, s. 286, 353, 424). Her şey tamamlandığı halde onaylanmadığı için geçerli sayılmayan çeşitli antlaşmalar bulunmaktadır: 1877'de İngiltere'nin Kızıldeniz, Habeş ve Mısır'la ilgili antlaşmasını Osmanlılar, İngiliz emellerinden şüphe ettiği için onaylamamıştır. Yine tasdik edilmiş olmakla beraber Ayastefanos Antlaşması (3 Mart 1878) yürürlüğe girmemiştir. Aynı şekilde yetkili delegeler tarafından imzalanmış olduğu halde Sevr Antlaşması da (10 Ağustos 1920) uygulanma imkânı bulamamıştır.

Mutabakata varılan metnin hangi dillerde yazılacağı, resmî metnin dili ve dilleri önemli bir konudur. Karşılıklı barış antlaşmaları metinleri değişik dillerde hazırlanır, bunlar arasında bazan önemli farklılıklar olabiliyordu. Hangi metin esas kabul edilmişse ona itibar edilir, diğerleri onun tercümesi sayılırdı. Zitvatorok'ta Macarca ve Türkçe metin esastı. Ancak Avrupa'da Latince metin daha yaygın olarak tanınıyordu (Bayerle, VI [1980], s. 6-7). 1711 Prut Antlaşması, Türkçe ve Rusça hazırlanmıştı. Orijinalleri mevcut olmayan bu metinler arasında önemli farklılıklar var-

di. Müzakerelerin ve metinlerin tercümesi konusunda çeşitli problemlerle karşılaşılırdı. Küçük Kaynarca'da Türkçe, Rusça ve İtalyanca hazırlanan metinler teâti edilmiştir. Ancak 1775'te çarichenin Fransızca olarak yayımladığı tahrif edilmiş metin Avrupa siyasî mahfillerinde esas metin olarak geçerlilik kazanmış ve Rus iddialarının doğru olduğu varsayımına yol açmıştır. Uyar seferi sonrasında imzalanan Vasvár Antlaşması (1664) Türkçe ve Latince hazırlanarak İstanbul ve Viyana'ya gönderilmiştir. Ayastefanos Antlaşması "mukaddemât-ı sulhiye" olarak bilinen tek antlaşma olmakla beraber Rusya ile 11 Ağustos 1791'de Kalas'ta imza edilmiş olan mütarekenin de bir mukaddemât-ı sulhiye olduğu bizzat antlaşma metninde belirtilmektedir. Osmanlı Devleti'nin yüzyıllar boyu dostane ve hasmane münasebetler içinde bulunduğu devletlerle akdetmiş olduğu antlaşmalar Türkçe'de çok zengin terminolojinin oluşmasına katkı sağlamıştır. Günümüz Türkçe'sinde bu terminolojinin büyük bir kısmının unutulup sadece bazı sözlüklerde yer alması, yüzyılların tecrübesi olan diplomatik gelenek ve birikimin, siyasî dil inceliği ve zenginliğinin de kaybolması anlamına gelmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Feridun Bey, *Münşeat*, I-II, tür.yer.; Râşid, *Târih*, II, 494-503; Mustafa Kesbî, *İbretünmâ-yı Devlet* (haz. Ahmet Öğreten), Ankara 2002, s. 421-422; Mehmed Said Gâlib Efendi, *Revâbitü'l-ukûd (Mükâleme Mazbatası)*, İstanbul 1270-73, I-IV; *Muâhedât Mecmuası*, İstanbul 1294-98, I-V; Le Baron I. de Testa, *Recueil des traités de la porte ottomane avec la puissances étrangères*, Paris 1864-1911, I-XI; G. Aristarchi, *Legislation Ottomane*, Constantinople 1873-88, I-VII; G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman*, Paris 1897-1903, I-IV; Reşad Ekrem [Kocuşu], *Osmanlı Muâhedeleri ve Kapitülasyonlar 1300-1920 ve Lozan Muâhedesi*, İstanbul 1934, tür.yer.; Nihat Erim, *Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri*, Ankara 1953, s. 59, 70-71, 286, 353, 424; Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955, tür.yer.; a.mlf., "Sulh", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 845-846; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1972, s. 108; H. Theunissen, *Ottoman Venetian Diplomatics: The Ahidnames (EJOS: Elektronik Journal of Oriental Studies (www2.let.uu.nl/solis/anpt/EJOS/pdf4/56lbrahimgil.pdf))*, I/2 (1998), s. 1-698; D. Kolodziejczyk, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Century)*, Leiden 2000; R. H. Davison, "Russian Skill and Turkish Imbecility: The Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered", *Slavic Review*, XXXV/3 (1976), s. 463-483; G. Bayerle, "The Compromise at Zsitvatorok", *Ar.Ott.*, VI (1980), s. 5-53; Fikret Adanir, "Turkey's entry into the Concert of Europe", *European Review*, XIII, Cambridge 2005, s. 395-417.



MEHMET İPŞİRLİ

### SÛLÎ, Ebû Bekir

(أبو بكر الصولي)

Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh b. Abbâs b. Muhammed b. Sül-Tegin el-Bağdâdî eş-Şatrançî es-Sûlî (ö. 335/946)

Türk asıllı tarihçi, edip ve şair.

255-257 (869-871) yılları arasında Bağdat'ta doğdu. Bağdâdî yanında satrançta devrin en usta oyuncusu olması dolayısıyla "Şatrançî" ve ilk İslâm fetihleri sırasında Cürcân'ın Türk hâkimi olan Sül-Tegin'in soyundan geldiği için Sûlî nisbesiyle tanınır. Sül-Tegin'in oğlu Ebû Umâre Muhammed, Abbâsî ihtilâlinin önde gelen dâilerindendi. İlk Abbâsî halifesi Ebû'l-Abbâs es-Seffâh tarafından Musul ve Azerbaycan valiliğine tayin edilmişti. Sül-Tegin'in diğer oğlu Said'den olan torunu Ebû Amr Mes'ade, Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında hâcib olarak görev yapmış, oğlu Amr b. Mes'ade es-Sûlî de Halife Me'mûn devrinde önemli görevler üstlenmiştir. İbrâhim b. Abbas es-Sûlî ve Abdullah b. Abbas es-Sûlî de Abbâsîler döneminin önde gelen edip, şair ve kâtiplerindendir.

Ebû Ruveyle ed-Dabbî, Ebû'l-Abbâs el-Küdeymî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû'l-Abbâs Müberred, Ebû'l-Abbâs Sa'leb, Ahmed b. Abdurrahman en-Nahvî, Ebû Abdullah el-Gallâbî el-Basrî, Avn b. Muhammed el-Kindî, İbrâhim b. Fehd es-Sâcî ve Abbas b. Fazl el-İsfâtî, Mufaddal b. Seleme ve İsmâil b. Ali en-Nevbahtî gibi devrin meşhur âlim ve ediplerinden ders alan Ebû Bekir es-Sûlî Mu'tazid-Billâh, Müktefi-Billâh, Muktedir-Billâh ve Râzî-Billâh dönemlerinde sarayda nedim olarak bulundu. Râzî-Billâh'ın muallimlik ve mürebbiliğini yaptı. Satrançta devrin ustası olan Muhammed b. Ahmed el-Mâverdî'yi yenmesi kendisine büyük itibar kazandırdı. Râzî-Billâh'ın halife olması onu maddî ve mânevî açıdan rahatlatı. Eserlerinin büyük bir kısmını bu dönemde telif etti. Müttaki-Lillâh devrinde sıkıntılarla karşılaşan Sûlî, Vezir İbn Mukle'yi överek saraya intisap etmek ve maddî bakımdan rahatlamak için çalıştıysa da sonuç alamadı. Halifeden izin alıp kendisini yakından tanıyan Beckem et-Türki'nin vali olarak görev yaptığı Vâsıt'a gitti. Müttaki vefat edince yeni halife Müstekfî-Billâh'ın yakınları arasına girmek için Bağdat'a döndü. Ancak Müstekfî, ona yüz vermedi. Halktan ve ileri gelen bazı kişiler tarafından Hz. Ali hakkındaki sözleri sebe-

biyle ölümle tehdit edilmesi üzerine Basra'ya gidip gizlendi ve 335'te (946) burada vefat etti. 336 (947) yılında öldüğü de rivayet edilir. Basra'da zengin bir kütüphanesi vardı.

Tarih, şiir ve edebiyatın yanı sıra dinî ilimlerde de geniş bilgi sahibi olan Ebû Bekir es-Sûlî edebî konularda hocası İbnü'l-Mu'tez'den etkilenmiştir. Sûlî'nin öğrencileri arasında Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Dârekutnî, Râzî-Billâh, Seyfûddeve el-Hamdânî, Hâlidîyyân, Bağdat Kadısı Ömer b. Muhammed, Merzûbânî ve Ebû Bekir b. Şâdân sayılabilir. Ebû Bekir es-Sûlî Abbâsî tarihi, Arap dili ve edebiyatı, dinî ilimler konusunda çok sayıda eser kaleme almıştır. İbnü'n-Nedîm (*el-Fihrist*, s. 168) onu intihalcilikle suçlarsa da çoğunluk güvenilir bir müellif olduğu hususunda birleşir. Çağdaş şairlerin eserlerini toplayıp tertip etmesi ve günümüze intikaline vesile olması Arap dili ve edebiyatında ona büyük itibar kazandırmıştır. Eserleri Abbâsî tarihi, devrin dil ve edebiyatı için önemli kaynaktır. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin onu 250 yerde kaynak gösterdiği bilinmektedir.

**Eserleri. 1. Kitâbü'l-Evrâk fî aḥbârî Âli 'Abbâs ve eş'ârihim.** Üç kısımdan oluşan eserin büyük bir bölümü günümüze ulaşmamıştır. İbnü'n-Nedîm eserin tamamlanmadığını kaydeder (*a.g.e.*, s. 167). Sûlî, *Kitâbü'l-Evrâk*'in Abbâsîler'in siyasî tarihiyle ilgili ilk kısmında umumi tarih kitaplarının metodunu takip ederek olayları kronolojik sırayla kaleme almıştır. Abbâsî halifelerinin hilâfet makamına hangi tarihte nasıl geçtiğini, biat merasimlerini, isim ve lakaplarını, devrinin başlıca siyasî olaylarını anlatmış, halifelerin vezir, emir ve kumandanları hakkında bilgi vermiştir. Olayların anlatımında Bağdat'ı merkez almıştır. Siyasî olaylardan, o yıl içinde vefat eden meşhur simalardan kısaca bahsetmiş, edip ve şairler hakkında şahsî görüşlerini aktarmıştır. Mes'ûdî, bizzat müşahede ettiklerini ve başka eserlerde bulunmayan bilgi ve rivayetleri kaydettiği için Sûlî'den övgüyle söz eder. Modern tarihçiler eseri Abbâsî tarihinin temel kaynaklarından biri olarak kabul eder. Eserin zama-nımıza intikal eden bölümlerinin bir kısmı yayımlanmıştır (nşr. J. Heyworth Dunne, *Aḥbârü'r-Râzî-Billâh ve'l-Müttakillillâh ev Târiḥü'd-devleti'l-Abbâsiyye sene 322 ilâ sene 333 hicriyye min Kitâbi'l-Evrâk*, Kahire 1935; Beyrut 1403/1982; Bağdat 1999; nşr. İhsan Abbas, *Şezerât min kütübün mefkûde, Kitâbü'l-Evrâk li's-Şûlî*, Beyrut 1408/1988; nşr. Hilâl Nâcî, *Ḳıṭ'atün nâdiretün min Kitâbi'l-Evrâk li-Ebî Bekir*

eş-Şûlî, Bağdat 1990, bu kısım 316-318 [928-930] yıllarına ait olayları içermektedir; nşr. Hilâl Nâcî, *Mâ lem yünşer min ev-râkı's-Şûlî: Aĥbârü's-senevât 295-315 h.*, Beyrut 1420/2000; nşr. Halef Reşîd Nu'mân, *Ķismün min aĥbârü'l-Muktedir-Billâh el-'Abbâsî ve Târîhu'd-devleti'l-'Abbâsiyye min sene 295 ilâ sene 315 hicriyye*, Bağdat 1999). Enes Halidof ve V. Belajev eserin 226-256 (839-851) yıllarına ait kısmını neşretmişlerdir (Moskova 1998). *Kitâbü'l-Evrâk*'ın Râzî-Billâh ve Müttaki-Lillâh dönemlerini içeren bölümü Marius Canard tarafından *Histoire le dynastie abbaside de 332 à 333/934 à 944* adıyla Fransızca'ya tercüme edilmiştir (I-II, Cezayir 1946-1950). **2. Aĥbârü's-şu'arâ'i'l-muĥdeşîn** (nşr. J. Heyworth Dunne, London 1934; Beyrut 1982). *Kitâbü'l-Evrâk*'ın edebiyat tarihiiyle ilgili bölümünün ilk kısmıdır. **3. Eş'âru evlâdi'l-ĥulefâ'** ve *aĥbâruĥüm* (nşr. J. Heyworth Dunne, Kahire 1936; Beyrut 1982). *Kitâbü'l-Evrâk*'ın edebiyat tarihiiyle ilgili ikinci kısmını teşkil eder. Sûlî bu bölümde şair Abbâsî halifeleri ve hânedan mensuplarıyla devrin diğer şairlerinin biyografileri ve şiirlerinden bahseder. **4. Aĥbârü Ebî Temmâm** (nşr. Halîl Mahmûd Asâkir – Muhammed Abduh Azzâm – Nazîrû'l-İslâm el-Hindî, Kahire 1356/1937). **5. Aĥbârü'l-Buĥtûrî** (nşr. Sâlih el-Eşter, Dimaşk 1958, 1964). **6. Aĥbârü İbrâhîm b. el-Mehdî** (nşr. J. Heyworth Dunne, Eş'âru

evlâdi'l-ĥulefâ' içinde). **7. Edebü'l-Küt-tâb** (nşr. Muhammed Behcet el-Eserî, Bağdat-Kahire-Beyrut 1341/1922). Sûlî'nin özellikle divandaki yazışmalar konusunda maharet ve bilgilerini gösteren önemli bir eserdir. **8. Risâletü's-Şûlî ilâ Müzâĥim b. Fâtik** (nşr. Halîl Mahmûd Asâkir v.dğr., *Aĥbârü Ebî Temmâm*'ın mukaddimesinde yayımlanmıştır). **9. Şerĥü's-Şûlî li-Dîvânî Ebî Temmâm** (nşr. Halef Reşîd Nu'mân, I, Bağdat 1977; II, Beyrut 1978; III, Küveyt 1982). **10. Kitâbü's-Şaĥranc** (eserin Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 560'ta kayıtlı yazma nüshası Fuat Sezgin tarafından ofset olarak yayımlanmıştır, Frankfurt 1406/1986).

Kendisi de iyi bir şair olan Sûlî muĥdeşûn (müvelledûn) adıyla bilinen şairlerin şiirlerini toplamış, bunları düzenleyip divanlarını oluşturmuştur. Bu divanlardan günümüze intikal edenler şöylece sıralanabilir: *Dîvânü (Ş'ru) İbni'r-Rûmî; Dîvânü Ebî Temmâm; Dîvânü'l-Buĥtûrî* (nşr. Abdurrahman el-Berkûkî, İstanbul 1300; Beyrut 1313; Kahire 1329); *Dîvânü Ebî Nûvâs* (nşr. Muhammed Vâsîf, Kahire 1898; nşr. Ahmed Abdülmeccid el-Gazzâlî, Kahire 1953; nşr. Behcet Abdülgafûr el-Hadîsî, Bağdat 1980); *Dîvânü el-'Abbâs b. el-Aĥnef* (İstanbul 1298); *Dîvânü İbrâhîm b. el-'Abbâs eş-Şûlî* (nşr. Abdülazîz el-Meymenî, *eĥ-Ĥarâ'ifü'l-edebiiyye* içinde, s.

126-194, Kahire 1937; *Divânü [Ş'ru] İbni'l-Mu'tez*, nşr. Bernhard Lewin, III-IV, İstanbul 1945, I-II, İstanbul 1950; nşr. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, I-III, Bağdat 1977-1978); *Dîvânü Müslim b. Velîd* (ed. de Goeje, Leiden 1875); *Dîvânü 'Alî b. el-Cehm* (nşr. Halîl Merdem Bek, Dimaşk 1949; diğer eserleri için bk. İbnü'n-Neğîm, s. 167-168; Brockelmann, *GAL*, I, 149-150; *Suppl.*, I, 218-219; Ahmed Cemâl el-Ömerî, *Ebû Bekir eş-Şûlî [255-336 h.]; Ĥayâtühü ve edebüh-divânüh*, s. 339-514; Ebû Bekir es-Sûlî, neşredeninin girişi, s. 6-11; Savran, s. 194-206).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Bekir es-Sûlî, *Mâ lem yünşer min evrâkı's-Şûlî: Aĥbârü's-senevât 295-315 h.* (nşr. Hilâl Nâcî), Beyrut 1420/ 2000, neşredeninin girişi, s. 5-13; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeĥeb* (Abdülhamîd), IV, 323-324; Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ'* (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354, s. 465-466; İbnü'n-Neğîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 167-168; Muâfâ en-Nehrevânî, *el-Celisü's-sâlihi'l-kâfi ve'l-enisü'n-nâşihi's-şâfi* (nşr. M. Mürsî el-Hûlî), Beyrut 1981, I, 80-82; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, III, 427-431; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VIII, 110; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 359-361; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebe'*, X, 109-111; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, II, 251; İbn Halîkân, *Vefeyât*, IV, 356-361; Safedî, *el-Vâfi*, V, 190-192; Zehbî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XV, 301-302; M. Şemseddin [Günaltay], *İslâm'da Târîh ve Müverrihler*, İstanbul 1339-42, s. 55-62; Brockelmann, *GAL*, I, 149-150; *Suppl.*, I, 218-219; Ahmed Cemâl el-Ömerî, *Ebû Bekir eş-Şûlî (255-336 h.): Ĥayâtühü ve edebüh-divânüh*, Kahire 1970; a.mlf., *Ebû Bekir eş-Şûlî: el-'Âlimü'l-edib en-Neğim*, Kahire 1973; Subhî Nâsir Hüseyin, *Ebû Bekir eş-Şûlî nâkıden*, Bağdat 1975; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-mü'errihün*, Beyrut 1980, II, 44-45; Sezgin, *GAS* (Ar.), I/2, s. 171-175; Muhammed Kürd Ali, *Künûzü'l-ecdâd*, Dimaşk 1404/1984, s. 135-139; Ahmet Savran, "Abû Bakr Muhammed b. Yahyâ as-Sûlî", *Remzi Oğuz Ank Armaĥanı* (haz. H. Ridvan Çongur), Ankara 1987, s. 169-207; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 63-64; İgn. Kratschkovskiy, "Sûlî", *IA*, XI, 22-24; S. Leder, "al-Şûlî", *EtP* (İng.), IX, 846-848.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

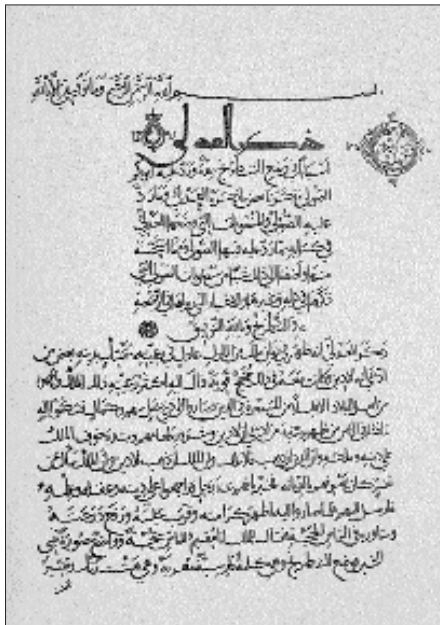
### SÛLÎ, İbrâhîm b. Abbas (İbrahim bin العباس الصولي)

Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Abbâs  
b. Muhammed b. Sül-Tegin es-Sûlî  
(ö. 244/858 [?])

Türk asıllı  
Arap şairi ve divan kâtibi.

176 (792) veya 167 (783) yılında Horasan'da doğdu. Cürcân'a hâkim olan Oğuz Türkleri'nin beyi Sül-kaĥan'ın soyundandır. Büyük dedesi Sül-Tegin kardeşi Firûz ile birlikte Cürcân ve Dihistan meliki idi. Sül-Tegin'e nisbetle Sûlî diye tanınmıştır. İ-

Ebû Bekir es-Sûlî'nin *Kitâbü's-Şaĥranc* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 560/1)



lâm'la karşılaşmadan önce Mecûsîlik dine bağlı olan Sûlî-Tegin, Haccâc'ın Horasan valisi Yezîd b. Mühelleb'in Cürcân'ı fethetmesi sırasında (98/717) İslâmîyet'i kabul ederek seçkin adamlarından biri oldu. Yezîd, Emevîler'e karşı ayaklanınca (102/720) onun safında çarpıştı ve Akr vak'asında onunla birlikte öldürüldü. Bu olayın etkisiyle Sûlî-Tegin'in oğlu ve İbrâhim'in dedesi Muhammed, Emevîler'e karşı düşmanlık hisleri besledi ve Abbâsî ihtilâlini hazırlayan önemli propagandacılar arasında yer aldı. İbrâhim'in babası Abbas böyle bir ortamda dünyaya geldi ve Abdullah ile İbrâhim adında iki çocuğu oldu. Her ikisi de dayıları şair Abbas b. Ahmed ile amcazadelelerinden Me'mûn'un kâtibi Amr b. Mes'ade'den dil ve edebiyat dersleri aldı; bunlar daha sonra âlimlerle şairlerin meclislerine katılarak kendilerini yetiştirdiler. Büyük kardeş Abdullah, amcazadesi Amr b. Mes'ade ile birlikte Merv'de Me'mûn'un veziri Fazl b. Sehl'in divanlarında kâtip olarak çalışmaya başladı, bir süre sonra İbrâhim de bu göreve getirildi. Bu sırada Me'mûn'un sekizinci imam Ali er-Rızâ'yı vâli tayin etmesi ve adına para bastırması üzerine İbrâhim b. Abbas yeni vâliyahtı biat etti, Ali soyunun hilâfete liyakatini anlatan bir methiye sundu, o da kendisine adına bastırılmış paradan 10.000 dirhem verdi. İbrâhim, Emîn ile Me'mûn'un hilâfet mücadelesinde Ali taraftarlarının yanında yer aldı. Söz konusu methiyeyi çok beğendiğini söyleyerek İbrâhim'den bir nüshasını alan kâtip İshak b. İbrâhim, otuz beş yıl sonra Mütevekkil-Alellah döneminde bunu bir şantaj vesilesi olarak kullandı. Hulvan'da Dîvânü'd-diyâ'daki kâtiplik görevinden azledilip malları müsâdere edildiği ve yerine İbrâhim es-Sûlî getirildiğinde malları iade edilmediği takdirde methiyeyi Ali taraftarlarına karşı sert önlemleriyle taniyan halifeye vereceğini bildirdi, neticede methiyeyi Sûlî'ye iade ederek mallarını geri aldı (Mes'ûdî, IV, 106). Vezir Fazl b. Sehl'in 202 (818) yılında Me'mûn tarafından öldürülmesine kadar kardeşleriyle birlikte onun kâtipliğini yapan Sûlî maddî sıkıntılardan uzak, oldukça rahat bir hayat yaşadı. Yirmi beş yaşından itibaren vezire birçok methiye yazdığı gibi öldürülmesinden sonra da mersiyeler kaleme aldı (*Divân*, s. 128, 132, 134, 136, 173). Sûlî, Me'mûn tarafından öldürüleceği kararını önceden öğrenip vezire bildirdiği için başı derde giriyse de Hişâm b. Hatîb'in aracılığı ile affedildi (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IX, 31).

Me'mûn'dan sonra Mu'tasım-Billâh, Vâsiğ-Billâh ve Mütevekkil-Alellah dönemle-

rinde de kâtiplik yapan İbrâhim, Vâsiğ zamanında (842-847) Ahvaz'ın idaresine tayin edildi, fakat bu sırada vezârete getirilen çok samimi dostu İbnü'z-Zeyyât ile (Muhammed b. Abdülmelik) araları açıldı. Vezir, Ebü'l-Cehm Ahmed b. Seyf'i Ahvaz'a müfettiş olarak gönderdi, Sûlî suçlu bulunarak 1,5 milyon dirhemi müsâdere edildi (İbnü'l-Esîr, V, 85). Sûlî'nin nazım ve nesir şeklindeki yazılarıyla zulme uğradığını dile getirmesi, af ve merhamet talebinde bulunması veziri ikna etmedi. Neticede Vâsiğ-Billâh yaptırdığı tahkikatta Sûlî'yi suçsuz bularak servetini geri verdi.

Mütevekkil-Alellah devrinde (847-861) önemli işlerde ve divanlarda çalışan Sûlî son olarak Sâmerâ'da Dîvânü'd-diyâ' ve Dîvânü'n-nafakât'ta görev yaptı. Dîvânü'r-resâil'deki görevi sırasında bir süre kendisine vekâlet eden Câhiz, *Kitâbü'z-Zer' ve'n-nağl'*ini ona takdim ederek karşılığında 5000 dinar aldı (İbnü'n-Nedîm, s. 210). Çeşitli vesilelerle Mütevekkil ile oğulları Müntasır-Billâh, Mu'tez-Billâh ve Müeyyed'e methiyeler sunan Sûlî şairliği ve kâtipliği ile Mütevekkil'in takdirini kazandı. Ancak Sâmerâ'da Dîvânü'd-diyâ'da maîyetinde çalışan kâtip Süleyman b. Vehb, Sûlî'nin fesahat ve belâgatını takdir ettiği halde vergi işlerinden anlamadığını söyledi (Yâkût, I, 194), Kâtip Ebü'l-Hasan İbnü'l-Müdebbir bu hususu Mütevekkil'e bildirdi. Sûlî, halife için söylediği etkileyici dize ve kıtalarla affedilmesini sağladığı gibi şerefine ziyafetler verilip kendisine hil'at giydirilmesini de sağladı (*a.g.e.*, I, 194-196). Mütevekkil'in, oğlu Müntasır-Billâh'ı vâli tayin etmesi münasebetiyle düzenlenen törende onlar için okuduğu methiyelerden yüz bin dirhem ödül aldı (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IX, 33).

Sağlam karakteri, ince ruhu, alçak gönüllülüğüyle bulunduğu çevrede sayılıp sevilen Sûlî'nin doğum tarihi hakkındaki farklı görüşlere bağlı olarak altmış yedi veya yetmiş altı yaşlarında Sâmerâ'da öldüğü kaydedilir. Ancak Ali taraftarlarına karşı sert tedbirleriyle tanınan Mütevekkil'in Şîa'ya temayülü ile bilinen ünlü dilci İbnü's-Sikkî'te, oğulları Müeyyed ile Mu'tez'z'i mi yoksa Hz. Hasan ile Hüseyin'i mi daha çok sevdiğini sorması, onun da Hz. Ali'nin kölesi Kanber'i bile onlara değiştirmeyeceğini söylemesi üzerine linç edilerek öldürülmesine tanık olması (5 Receb 244 / 17 Ekim 858), bundan dolayı korkuya kapılarak oğulları Hasan ile Hüseyin'in adlarını Ebü Muhammed İshak ve Ebü'l-Fazl Abbas olarak değiştirmesi (*Divân*, s.

119) vefatının bu tarihten sonra gerçekleştiğini gösterir.

Sağlığında iki oğlunu ardarda kaybetmesinin derin acısını yaşayan şair onlar için içli mersiyeler söylemiştir (*a.g.e.*, s. 169, 175, 179, 185; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IX, 24; Yâkût, I, 177; İbn Hallikân, I, 47). Kâtip sınıfı içinde şiirleri beğenilip rivayet edilenlerin en önde geleni olan Sûlî'nin, titiz bir şair olarak yazdığı uzun kasideleri ayıklamaya tâbi tutup birkaç beyte veya bir kıtaya indirdiği, bu sebeple divanında yer alan şiirlerinin bu tür parçalardan oluştuğu kaydedilir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IX, 21; Yâkût, I, 167-168). Sûlî'yi, Züheyr b. Ebû Sülmâ ve Hutay'e gibi kasidelerini üzerinde düzeltme ve ayıklama çalışmaları yaparak bir yılda ortaya çıkaran (havliyyât), zor beğenen (mütekellif) şairler sınıfına dahil etmek mümkündür. Şiiri kazanç vesilesi edinmemiş olan Sûlî hakkında yakın dostu şair Di'bil el-Huzâî ile ünlü edip ve şair Ebû Temmâm, "Eğer İbrâhim şiiriyle para kazanmak isteseydi hiçbir şaire ekme bırakmazdı" demişlerdir (İbnü'n-Nedîm, s. 176; Yâkût, I, 168; İbn Hallikân, I, 46). Lafız, üslûp, ifade, sanat üstünlüğü ve mânadaki yaratıcılığı ile devrin değerli şairleri arasında yer alan Sûlî medih, gazel, hamriyyât, muâtebât, mersiye, zühd, fahr, tasvir ve diğer temalarda şiir söylemiştir. Methiyelerini daha çok yanında kâtiplik yaptığı Vezir Fazl b. Sehl ile ömrünün son on yılını idaresinde geçirdiği Halife Mütevekkil-Alellah için söylemiştir. Ayrıca Mütevekkil'in oğullarına ve Me'mûn'un Hasan b. Sehl'in kızı Bürân (Hatice) Hatun ile evlenmesine dair mersiyelerini bulunmaktadı. İçi mersiyelerini iki oğlu ile babasına, Şîi halife adayı Ali er-Rızâ'ya ve Vezir Fazl b. Sehl'e söylemiş, hatta divanında vezir için yazdığı mersiye beyitlerinin 300 varakı bulunduğu zikredilmiştir (*Divân*, s. 173).

**Eserleri.** 1. *Divân*. Amcasının torunu Ebû Bekir es-Sûlî'nin derlediği divan yirmi varaktır (İbnü'n-Nedîm, s. 136, 191). Ebû Bekir, divanı 273 (886) yılında imlâ eden Sa'leb ile Ahvaz'da İbrâhim'in hizmetinde bulunan Ebû Zekvân Kâsım b. İsmâil el-Basrî'den derlemiş, ayrıca bu şiirleri Ahmed b. Muhammed b. Furât'tan dinlemiş ve kafiye sırasına göre dizmiştir. Divanın Süleymaniye (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1744) ve Irak Müzesi (nr. 1354) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır. Abdülazîz el-Meymenî, divanı İstanbul nüshasına dayanarak *eṭ-Tarâ'ifü'l-edebîyye* içinde neşretmiş (Kahire 1937, s. 126-194), Nâcî Hammûde el-Kaysî bu neşre zeyil yaz-



İbrâhîm b. Abbas es-Süfî'nin divanından bir sayfa (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî Efendî, nr. 1744, vr. 46\*)

miştir (*el-Mevrid*, XVIII/3 [1989], s. 163-164), Ahmed Cemâl el-Ömerî, şairin hayatı ve edebî kişiliği hakkında verdiği bilgilerle birlikte şiirlerini başta Ebû Bekir es-Süfî'nin derlediği divanla Abdülazîz el-Meymenî'nin yayımladığı divan olmak üzere çeşitli kaynaklardaki yerlerini ve varyantlarını göstererek yeniden yayımlamıştır (*Emirü'l-beyân İbrâhîm b. el-Abbâs: Hayâtühü ve edebühü ve divânüh*, Kahire 1990). 2. *Dîvânü'r-resâ'il*. Özel ve resmî mektupları ile yazışmalarını ve hikmetli sözlerini kapsayan eser günümüze ulaşmamıştır. Ancak çeşitli mektup ve yazışmaları *el-Egâni* (Ebû'l-Ferec el-İsfahânî), *Mu'cemü'l-üdebâ'* (Yâkût el-Hamevî), *Vefeyâtü'l-a'yân* (İbn Hallikân), *el-Vüzerâ' ve'l-küttâb* (Cehşiyârî), *Zehrü'l-âdâb* (İbrâhîm el-Husri) ve *Ümerâ'ü'l-beyân* (M. Kürd Ali) gibi edebiyat ve biyografi eserlerinde yer almaktadır. 3. *Kitâbü'd-Devle*. Abbâsî Devleti, halife, vezir ve kâtiplerine dair bir eser olup günümüze kadar gelmemiştir. 4. *Kitâbü't-Ta-bîh*. Çeşitli münasebetlerle saraylarda verilen yemeklerle onların hazırlanma ve pişirilmesine dair olup bu eser de zamanımıza intikal etmemiştir. 5. *Kitâbü'l-İtr*.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbrâhîm b. Abbas es-Süfî, *Divân (e't-Tarâ'ifü'l-edebiyye* içinde, nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Ka-

hire 1937, s. 119, 128, 132, 134, 136, 169, 173, 175, 179, 185; Ya'kübî, *Târîh*, II, 357-358; Taberî, *Târîh* (de Goeje), II, 1324-1326; Cehşiyârî, *el-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, s. 87; Ebû Bekir es-Süfî, *Ah-bâru 'ş-şu'arâ'i'l-muhtesîn* (nşr. J. H. Dunne), London 1934, s. 207; a.mlf., *Ah-bâru Ebî Temmâm* (nşr. Halîl Mahmûd Asâkî v.dğr.), Kahire 1356/1937, s. 104; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zehab* (Abdülhamîd), IV, 106; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egâni* (nşr. Salâh Yûsuf el-Halîl), Beyrut 1970, IX, 21-35; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (trc. B. Dodge), New York-London 1970, s. 122, 136, 176, 191, 210; Sehmî, *Târîhu Cürçân*, Haydarâbâd 1950, s. 194; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VI, 117; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, I, 164-196; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, V, 85; İbnü'l-Ebbâr, *l'tâbü'l-küttâb* (nşr. Sâlih el-Eşter), Dimaşk 1380/1961, s. 146; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 44-47; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-eb-sâr*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3434, XI, vr. 37<sup>b</sup>-38<sup>b</sup>; Safedî, *el-Vâfi*, VI, 24; İbn Tağrıberdî, *en-Nü-cümü'z-zâhire*, Kahire 1932, II, 315; Sezgin, *GAS*, II, 579; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edebe*, II, 278-281; Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebe*, IV, 574-586; Ahmed Cemâl el-Ömerî, *Ebû Bekir eş-Süfî: Hayâtühü ve divânüh*, Kahire 1984; a.mlf., *Emirü'l-beyân İbrâhîm b. el-Abbâs: Hayâtühü ve edebühü ve divânüh*, Kahire 1990; Şevki Riyâz, *İbrâhîm eş-Süfî el-Kâtib*, Kahire 1989; Ali Şelak, *Merâhilü tetavvürü'n-neşri'l-Arabî*, Beyrut 1992, s. 227-235; Ahmet Savran, "İbrâhîm es-Süfî", *EFAD*, XV (1986), s. 155-171.



AHMET SAVRAN

## SULTAN

(السلطان)

Güçlü delil,  
yetki ve otorite anlamında  
bir Kur'an terimi.

Sözlükte "kandili tutuşturmak için kullanılan zeytinyağı" anlamındaki *selîf* kelimesinden veya "karşı konulamayacak bir güce sahip olmak, mutlak üstünlük sağlamak" mânasına gelen *selâta* masdarından türeyen *sultân* kelimesi "hüccet, delil, kahr, kudret satvet ve bu sayılanlara sahip olan kimse" demektir. "Tahakküm ve otorite" anlamındaki *sulta* da aynı köktendir (Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "slṭ" md.; *Tâcü'l-arûs*, "slṭ" md.; Kalkaşendî, V, 420-421). Müslüman devlet başkanlarına sultan denilmesi bir telakkiye göre Allah'ın yeryüzündeki hücceti konumunda olmalarından (Zeccâc, III, 76). Ancak halife veya devlet başkanına sultan adı verilmesini güç ve otorite sahibi olmaya bağlayan görüş daha mâkul görünmektedir (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 182). Sultanın Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları dikkate alındığında selâta masdarından türemiş olması ihtimalinin daha güçlü olduğu söylenebilir. Kelimenin kaynağının Süryânice'de "iktidar" ve nâdiren "iktidar sahibi" anlamına gelen *šultânâ* kelimesi olduğu da ileri sürülmüş-

tür (Jeffery, s. 176-177). "Karşı konulamaz bir güç ve kuvvet sahibi olma" mânası dikkate alındığında sultan tıpkı hüccet gibi muarızı susturmayı mümkün kılan bir cedelî delil olduğu sayılabilir. Ayrıca selîf kelimesinin çok güzel konuşan ve sivri dilli anlamına gelmesi (*Lisânü'l-Arab*, "slṭ" md.) sultanın güçlü bir delil olma özelliğine işaret eder. Sultanın beyine ve burhanla da yakın ilişkisi vardır. Zira beyine ve burhan "bir iddiayı açıklığa kavuşturma, doğru ile yanlış birbirinden ayırma" gibi mânalar taşır (bk. BEYYİNE; BURHAN). Bu mânalar selîf kelimesinde de mevcuttur.

Sultan kelimesi Kur'an'da otuz yedi yerde geçer (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "slṭ" md.). Ayrıca iki âyette (en-Nisâ 4/90; el-Haşr 59/6) aynı kökten türeyen ve masdarı "musallat etmek" anlamına gelen fiiller yer alır. Sultan diğer anlamlarının yanı sıra, "Cihadın en faziletli zalim sultan katında hakkı söylemektir" (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17; Tirmizî, "Fiten", 13) ve, "Sultan velisi olmayanın velisidir" (Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19) örneklerinde olduğu gibi "yönetici, hükümdar" mânasında olmak üzere birçok hadiste geçer (Wensinck, *el-Mu'cem*, "slṭ" md.). İkrime'ye göre sultan zikredildiği âyetlerin tamamında "hüccet" anlamında kullanılmıştır. Taberî de ilgili âyetlerin tefsirinde çoğunlukla bu mânayı tercih eder. Bazı âlimler ise kelimenin bir kısım âyetlerde "mücize, Kur'an âyeti, istilâ" gibi mânalarda kullanıldığına dikkat çekmiştir (meselâ bk. Fîrûzâbâdî, III, 247).

Kelime, ilgili âyetlerin birçoğunda "mübîn" (apaçık) sıfatıyla birlikte zikredilmiş olup bu sıfat sultanın çok güçlü bir hüccet oluşunu ifade eder. Öte yandan sultan zikredildiği âyetlerin hemen hepsinde "hüccet" anlamına gelmekle birlikte hüccet oluşun keyfiyeti farklıdır. Bazı âyetlerde Hz. Mûsâ'ya apaçık bir sultanla gönderildiği bildirilmiştir (Hûd 11/96; el-Mü'minûn 23/45). Hz. Mûsâ'ya Firavun karşısında açık hüccet verilmesi, "elini güçlendirmek" anlamına gelir. Buradaki güç unsuru klasik tefsirlerde Mûsâ'nın asâsının yılanla dönüşmesi ve elinin bembeyaz bir ışık saçması gibi hissî mucizelerle yorumlanmıştır. M. Reşid Rızâ, Nisâ sûresinin 153. âyetinin tefsirinde "sultân-ı mübîn" terkinini "Allah'a isyan eden İsrâiloğulları'nı yola getirme gücü" şeklinde açıklamıştır.

Bazı âyetlerde şeytanın gerçek müminler üzerinde bir nüfuz ve yaptırım gücünün bulunmadığı sultan kelimesiyle ifade edilmiş (İbrâhîm 14/22; el-Hicr 15/42; en-

Nahl 16/99-100; el-İsrâ 17/65), diğer bazı âyetlerde ise putlara ilâhlık yakıştırıp tapınmanın sağlam dayanakta yoksun olduğunu belirtmek üzere Allah'ın bu konuda hiçbir sultan indirmedığı bildirilmiştir (Âl-i İmrân 3/151; el-En'âm 6/81; el-A'râf 7/33, 71; Yûsuf 12/40; el-Hac 22/71; en-Necm 53/23). Fahreddin er-Râzî, bu konuda Allah'ın hiçbir sultan indirmemesinin, putlara tapınmanın herhangi bir delil ve hüccete dayanmasının imkânsızlığına ilişkin bir kinaye olduğunu söyler (*Mefâtihu'l-gayb*, XIII, 50).

Sultan kelimesi, haksız yere insan hayatına son vermenin yasaklandığını bildiren âyette (el-İsrâ 17/33) "yetki ve yetkili kılma" anlamında kullanılmıştır. Klasik tefsirlerde ağırlık kazanan yoruma göre bu şekilde öldürülen kimsenin velisine atfedilen sultandan maksat velinin kâtilden kıyas veya diyet talep etme hak ve yetkisidir. Yine müminlere savaş açanların öldürülmesi gerektiğinden söz eden âyette geçen (en-Nisâ 4/91) sultân-ı mübîn terkibi de "kesin yetki" anlamındadır. Aynı sürenin 144. âyetindeki sultan kelimesi "aleyhte kullanılacak delil" mânasına hamledilmiştir. Kelimenin buradaki karşılığı "birinin eline yetki verme" şeklinde de ifade edilebilir.

Hz. Süleyman'ın hüdhüd hakkındaki sözlerini ihtiva eden âyette (en-Neml 27/21) yer alan sultân-ı mübîn "geçerli mazeret, haklı gerekçe" anlamındadır. Diğer taraftan insanların ve cinlerin Allah'ın huzurunda hesap vermekten asla kurtulamayacaklarını ve O'nun mutlak iradesine rağmen hiçbir şey yapamayacaklarını ifade eden âyette (er-Rahmân 55/33) zikredilen sultan "evrenin sınırlarını aşmayı mümkün kılacak bir güç, Allah tarafından bahşedilen bir yetki ve imkân" mânasına yorumlanabilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1420/1999, IV, 348; VII, 107, 645; XI, 232, 595; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh* (nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî), Beyrut 1408/1988, III, 76; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk fi'l-luğa*, Beyrut 1403/1983, s. 182; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire), II, 201; III, 143; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1411/1990, XIII, 50; XVIII, 43; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, IV, 150; IX, 62; X, 116, 166; XVI, 90; Firûzâbâdî, *Beşâ'iru zev'i't-temyiz* (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), III, 247; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ* (Şemseddin), V, 420-421; Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4682; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Kahire 1957, s. 176-177; Reşid Rızâ, *Tefsîrül-menâr*, Beyrut 1999, VI, 12; XII, 114-115.



MUSTAFA ÖZTÜRK

## SULTAN

( السلطان )

İslâm dünyasında  
XI. yüzyıldan itibaren  
genellikle hükümdar için  
kullanılan unvan.

Sözlükte "güç, kuvvet, otorite, iktidar" anlamında soyut bir kavram olan **sultân** (çoğulu selâtîn) Kur'an-ı Kerim'de "hüccet, mûcize, mutlak güç ve üstünlük" mânasında geçmekle birlikte (bk. SULTAN), "Cihadın en faziletlisi zalim sultan katında hakkı söylemektir" (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17; Tirmizî, "Fiten", 13); "Sultan velisi olmayanın velisidir" (Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19; Tirmizî, "Nikâh", 14) gibi hadislerin varlığı (Wensinck, *el-Mu'cem*, "slt" md.), kelimenin Asr-ı saadet'ten itibaren "yönetici, hükümdar, devlet başkanı" anlamında kullanıldığını göstermektedir. Aynı kökten gelen saltanat "sultanlık, hükümdarlık ve iktidarın veraset yoluyla intikali" demektir. Sultan kelimesinin bir unvan olarak siyasî-ıdarî mânada ilk defa Abbâsî Halifesi Hârûnürreşid tarafından veziri Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî'ye verildiği kaydedilmektedir (Kalkaşendî, V, 448 [burada Hâlid b. Bermek], IX, 403-404; Lewis, s. 51). Abbâsîler'de merkezî otoritenin zayıfladığı dönemde tayin edildikleri bölgelerde siyasî güç kazanan valilerin yanı sıra Büveyhî hükümdarları fiilî durum itibariyle sultan diye adlandırılmıştır.

Sultan unvanı bugünkü Afganistan ve Doğu İran'da müstakil bir hâkimiyet kuran Gazneli Mahmud (998-1030) için devrin kaynaklarında yaygın biçimde geçmektedir. Bununla birlikte kelimenin İslâm dünyasında siyasî bir unvan olarak yayılması Selçuklular zamanında olmuştur. Sikkeler üzerinde ilk defa Selçuklu Devleti'nin kurucusu Tuğrul Bey adına 435'te (1043-44) Hemedan'da bastırılan parada "es-sultânü'l-muazzam" şeklinde yer almıştır (Hennequin, s. 27-28). İsfahan şehrinin mahallî hâkimi Ebû Mansûr Ferâmur, İsfahan'da bastırdığı sikkelerde daha 434 (1042-43) yılından itibaren Tuğrul Bey'in adını "es-sultânü'l-muazzam" unvanı ile kaydetmiştir. Tuğrul Bey'in bu unvanı kısa süre sonra Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh tarafından tasdik edilmiştir (Busse, s. 184, nr. 48, 50). 449'da (1058) Bağdat'a giren ve bizzat Halife Kâim-Biemrillâh tarafından tahta oturtulan Tuğrul Bey'e halife "sultânü'l-meşrik ve'l-mağrib" unvanını vermiştir (*Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye*, s. 13).

Sultan unvanının kullanımı Selçuklu hânedanının sonraki üyeleri tarafından devam ettirilmiştir. Çağrı Bey'in oğlu İlyâs'ın daha Tuğrul Bey hayatta iken Belh şehrinde 454 (1062) yılında bastırdığı paralarda "es-sultânü'l-muazzam" unvanının yer aldığı görülmektedir (*Sylloge Numorum Arabicorum Tübingen*, s. 92-93, nr. 755-756). Kaynaklarda Alparslan'ın "sultânü'l-âlem" unvanını taşıdığı kaydedilmektedir. Sâve savaşından (1119) sonra Büyük Selçuklu tahtını ele geçiren Sencer için sikkelerde "es-sultânü'l-a'zam" unvanı kullanılırken yeğeni Irak Selçuklu Hükümdarı Mahmûd b. Muhammed Tapar "es-sultânü'l-muazzam" unvanıyla zikredilmiştir (Köymen, s. 132-134).

XI ve XII. yüzyıllarda sultan kelimesi, Farsça bir unvan olan "şah"la birleştirilerek "sultanşah" şeklinde bilhassa şehzadeler için özel bir ad olarak kullanılmıştır. Selçuklu hânedanının Kirman ve Suriye kolu ile Hârizmşahlar Devleti'nde bu adı taşıyan şehzadelerin varlığı bilinmektedir. Bununla birlikte kelime bu dönemde de siyasî-ıdarî anlamını korumuştur. XIII. yüzyıl ortalarına ait bazı resmî belgelerden sultan unvanının Anadolu Selçuklu Devleti'nde hükümdarın özel alâmeti olarak âdeta bir tuğra gibi kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Kelime Selçuklular'dan sonra kısa sürede İslâm dünyasına yayılmış ve Hârizmşahlar'ın yanı sıra Eyyûbîler tarafından da benimsenmiştir. XIII. yüzyılın ortalarında kullanımı daha da yayılarak devam etmiştir. Sultanın bu dönemde zaman zaman şairler tarafından küçük mahallî hükümdarlar için de kullanıldığı görülmektedir (Mirzâ M. Kazvîni, III, 153). Unvanın gelişimi XIV. yüzyılda Memlûk Devleti'nde devam etmiştir. Memlûk Devleti'nde kelimenin zaman zaman "sultânü'l-İslâm, es-sultânü'l-a'zam, sultânü's-selâtîn" şeklinde kullanıldığı görülmektedir.

Sultan kelimesi İran coğrafyasında İlhanlılar'ın kuruluşunu takip eden yıllarda yerini Türkçe "ilhan" ve "han" unvanlarına bırakmıştır. Kaynaklarda İlhanlı hükümdarlarından ilk defa Ahmed Teküder'in (1282-1284) İslâmiyet'i kabulünün ardından han unvanı yerine sultan unvanını kullanmaya başladığı kaydedilmektedir. Nitekim 681-683 (1282-1284) yıllarında bastırılmış sikkelerde Ahmed Teküder'in adı Uygur ve Arap harfleriyle Sultan Ahmed şeklinde zikredilmiştir. Argun Han'ın 681'de (1282) Musul'da darbedilen bir sikkesinde Sultan Argun adı görülmektedir (Diler, s. 308).



1295 yılında İslâmiyet'i kabul ederek Müslümanlığı İlhanlı Devleti'nin resmî dini haline getiren Gâzân Han yaygın olarak "pâdişâh-ı İslâm" unvanını kullanmakla birlikte sikke ve kitâbelerde sultan unvanının "sultân-ı âdil, sultân-ı İslâm, sultân-ı selâtin, sultân-ı selâtin-i'Arab ve'l-Acem, es-sultânü'l-a'zam, es-sultânü'l-muazzam, sultânü's-Şark ve'l-Garb" gibi birleşik şekilleri yer almıştır. İlhanlı Devleti'nde kelimenin siyasî unvan olarak kullanımı Olcaytu Han zamanında daha da yayılarak devam etmiştir. Kaynaklarda Olcaytu'nun genellikle "sultânü'l-İslâm" unvanı ile zikredildiği görülmektedir (Reşîdüddin, vr. 50<sup>a</sup>-56<sup>a</sup>). Bu dönemde Olcaytu tarafından Zencan yakınlarında kurulan yeni yerleşim yerine Sultâniye adının verilmiş olması dikkat çekmektedir.

Kroniklerin yanı sıra epigrafik ve nüsmatik kaynaklar sultan unvanının Celâyirli, Timurlu, Karakoyunlu ve Akkoyunlu hükümdarları tarafından yaygın biçimde kullanıldığını göstermektedir. Timurlular döneminin önde gelen tarihçilerinden Hâfız-ı Ebrû ile Nizâmeddin Şâmî'nin halife, sultan ve şah ile hilâfet, saltanat ve padişahlık kelimelerini eş anlamlı olarak kullandıkları görülmektedir. Şah İsmâil tarafından Safevî Devleti'nin kurulmasının ardından sultan yerine şah kelimesinin unvan olarak ön plana çıktığı belirtilmektedir. Kelime bu tarihten sonra İran coğrafyasında vali ve zâbit gibi resmî idarecilere unvan olarak verilmiştir. Sultan unvanı Osmanlı Devleti'nde ilk defa Orhan Gazi'nin sikkesinde olmak üzere padişahlar tarafından kullanılmıştır (bk. PADİŞAH). XV. yüzyıldan itibaren unvanın zaman zaman "sultân-ı selâtin, es-sultân ibn-ı-sultân, sultân-ı berreyne ve'l-bahreyne" şeklinde güçlendirilmek suretiyle Osmanlı hükümdarının adlarından hemen önce yer aldığı bilinmektedir.

İslâm hilâfet teorisinde aynı anda iki halifenin bulunamayacağı, dolayısıyla bütün müslümanların tek bir halifeye bağlı olması temel prensip şeklinde kabul edilmekle birlikte Abbâsî hilâfetinin yanında Şî-Fâtîmî ve ardından Endülüs Emevî halifeliğinin ortaya çıkışı İslâm dünyasında fiilî olarak aynı anda üç halifenin varlığı sonucunu doğurmuştur. Bu sebeple çeşitli dönemlerde kurulan müslüman devletlerin hükümdarları, halifenin mânevî otoritesine saygı duyarak sultan unvanını alıp siyasî hâkimiyetlerini kabul ettirmiştir. Bunun bir sonucu olarak İslâm dünyasında farklı coğrafyalarda hüküm süren aynı halifeye bağlı sultanlar söz konusu olmuştur.

Sultanlar halife adına hutbe okutup bağlılıklarını ifade ederken halife de saltanatlarını tasdik etmekte, verilen unvan, lakap ve hediyelerle siyasî otoritelerini kuvvetlendirmekteydi. Nitekim Abbâsî halifelerini Sünnî İslâm dünyasının mânevî lideri kabul eden Selçuklu sultanları genellikle onlara saygıda kusur etmemeye özen göstermişler, halifelerin, saltanatlarını onaylayıp kendilerine unvan ve lakap tevcih etmesini büyük bir şeref saymışlardır (Özaydın, Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına, s. 422). Bununla birlikte Tuğrul Bey'in Bağdat seferinden itibaren Selçuklu sultanları siyasî otoriteyi ellerinde tutmaya ve halifeleri halk üzerindeki mânevî nüfuzları sebebiyle sadece dinî bir lider olarak kalmaya zorlamışlardır. Saltanat mücadelesinde hânedan mensupları kendilerini meşrû sultan ilân ettirmek için halife nezdinde girişimde bulunmaktaydı. Öte yandan aynı dönemde hüküm süren sultanlardan zayıf olanlar güçlü olanına tâbi olmakta, diğer bir ifadeyle onu metbû tanımaktaydı.

Sultan kelimesinin XIII. yüzyıldan itibaren siyasal anlamı dışında zaman zaman aynı dönemde hüküm süren sultanlardan zayıf olanlar güçlü olanına tâbi olmakta, diğer bir ifadeyle onu metbû tanımaktaydı. Sultan kelimesinin XIII. yüzyıldan itibaren siyasal anlamı dışında zaman zaman aynı dönemde hüküm süren sultanlardan zayıf olanlar güçlü olanına tâbi olmakta, diğer bir ifadeyle onu metbû tanımaktaydı. Sultan kelimesinin XIII. yüzyıldan itibaren siyasal anlamı dışında zaman zaman aynı dönemde hüküm süren sultanlardan zayıf olanlar güçlü olanına tâbi olmakta, diğer bir ifadeyle onu metbû tanımaktaydı.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Hudûdü'l-âlem* (Sütüde), s. 61, 67-69; Râvendî, *Râhatü's-sudûr*, s. 85, 105; *Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye* (Lugal), s. 13; Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Beyânü'l-hakâ'ik*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 834, vr. 50<sup>a</sup>-56<sup>a</sup>; Kal-kaşendî, *Subhü'l-a'sâ*, V, 448; IX, 403-404; M. Altay Köymen, "Meskukata Göre Büyük Selçuklu İmparatoru Sencer ile Irak Selçuklu Devleti Hükümdarı Mahmud'un Vassallık Münasebetleri", *Zeki Velidi Togan'a Armağan*, İstanbul 1955, s. 131-136; Mirza M. Kazvîni, *Yâddâştâ-yı Kazvîni* (nşr. İrc Efşâr), Tahran 1336 hş., III, 153-154; H. Busse, *Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055)*, Beirut 1969, s. 184, nr. 48, 50; T. Khodzhaniazov, *Katalog Gosudavstva Velikikh Sel'dzhukov*, Askhabad 1979, s. 5-23, 88-120; G. Hennequin, *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque Nationale: Asie pré-mongole*, Paris 1985, s. 20, 27-28; Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1988, s. 109, 142; Hasan el-Bâşâ, *el-Elkâbü'l-İslâmiyye*, Kahire 1409/1989, s. 323-339; B. Lewis, *The Political Language of Islam*,

Chicago 1991, s. 51-53; Abdülkerim Özaydın, *Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104)*, İstanbul 2001, s. 115-119; a.m.f., "Büyük Selçuklular'da Unvan ve Lakaplar", Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına (haz. Abdülkerim Özaydın v.dğr.), İstanbul 2008, s. 421-433; *Sylogge Numorum Arabicorum Tübingen: Balı und die Landschaften am oberen Oxus [XIV c Hürasân III]* (ed. F. Schwarz), Tübingen-Berlin 2002, s. 92-93, nr. 755-756; G. Hermann, *Persische Urkunden der Mongolenzeit: Text-und Bildteil*, Wiesbaden 2004, s. 152, 157, 162, 178; Ömer Diler, *İlhanlar: İran Moğollarının Sikkeleri* (haz. Emine Nur Diler v.dğr.), İstanbul 2006, s. 281-288, 308, 343-370; Erdoğan Merçil, *Selçuklular'da Hükümdarlık Alâmetleri*, Ankara 2007, tür.yer.; C. E. Bosworth, "The Titulature of the Early Ghaznavids", *Oriens*, XV (1962), s. 210-233; Mehâb Dervîş Lutfî, "Elkâb 'ale'l-meskükâti'l-İlhâniyye", *Sumer*, XXI/1-2, Bağdad 1965, s. 157-166; M. Bâkir el-Hüseynî, "Dirâse tahlîliyye ve ihşâ'iyye li'l-elkâbi'l-İslâmiyye", a.e., XXVII/1-2 (1971), s. 185-231; XXVIII/1-2 (1972), s. 153-185; Coşkun Alptekin, "Selçuklu Paraları", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, III, Ankara 1971, s. 435-591; Abdülhay Habîbî, "Kelime-i Sultân", *Âryânâ*, XXIX/5, Kâbil 1350/1971, s. 80-83; J. H. Kramers, "Sultân", *IA*, XI, 24-28; a.m.f. - [C. E. Bosworth], "Sultân", *EP* (İng.), IX, 849-851, 854; O. Schumann, "Sultân", a.e., IX, 851-853; Ousmane Kane, "Sultân", a.e., IX, 853; Dihhudâ, *Luğatnâme*, XVII/B, s. 589-595.



OSMAN GAZİ ÖZGÜDENLİ

## SULTAN AHMED CAMİİ ve KÜLLİYESİ

İstanbul'da  
XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde  
inşa edilen külliye.

Sultan I. Ahmed (1603-1617) tarafından devrin başmimarı Sedefkâr Mehmed Ağa'ya yaptırılmıştır. 1018-1029 (1609-1620) yılları arasında inşa edilen külliye camii, hünkâr kasrı, sıbyan mektebi, medrese, arasta, hamam, dârüşşifâ (mescid ve hamamı ile), imâret-i âmire (mutfak, fırın, kiler, yemkhan), tabhâneler, han, dârülkurrâ, türbe, sebiller, çeşmeler, dükkânlar, odalar, mahzenler, kahvehane ve evlerden oluşmaktaydı. Bu yapılardan mahzenler, kahvehane, evler, dârüşşifâ (hamamı hariç), tabhâneler, hanla bir kısım dükkânlar ve üç sebil günümüze ulaşmamıştır. Külliye serbest bir yerleşim düzeni görülmektedir. Simetrik olarak konumlanmayan külliye binaları topografya, arsa durumu ve Atmeydanı'ndaki anıtlar dikkate alınarak yerleştirilmiştir. Külliye binaları ilk bakışta dağınık gibi görünürse de kendi içlerinde fonksiyonlarıyla bir bütünlük oluşturmaktadır. Camii ve buna güneydoğu köşesinden bitişik olan hünkâr kasrı geniş bir dış avlu içinde yer alır. Dış avlu duvarları üzerinde kuzey, doğu ve batı yönde üçer, gü-

ney yönde ise iki kapı bulunmaktadır. Batıdaki kapılar yakın zamanda örülerek kapatılmıştır. Avlunun güneyinde boydan boya uzanan arasta, odalar, hamam, sebil ve çeşme bulunmaktadır. Avlunun doğusunda ise sibyan mektebi, bunun kuzeyinde medrese vardır. Kuzeydoğu köşesinde yer alan dârülkurrâ ve türbe ayrı bir çevre duvarı içinde ele alınmıştır. Türbenin Atmeydanı'na bakan yönünde köşede sebil yerine yapılmış olan bir muvakkithâne mevcuttur. Yine Atmeydanı'na bakan yönde birkaç dükkân dışında dış avlu kapıları ve sebiller vardır. Atmeydanı'nın Marmara denizi yönündeki ucunda (Hipodrom'un sphendone duvarı üzerinde) teras üzerine yerleştirilmiş dârüşşifâ ve imaret binalarından mutfak, fırın, kiler, yemekhane, tabhânelerle odalar, evler ve dükkânlar bulunmaktadır.

**Cami.** Genişçe bir çevre duvarı içinde büyük bir dış avluya sahip olan cami dış avlu zemininden yükseltilmiş olarak ele alınmıştır. Yapı 1018 (1609) yılında inşa edilmeye başlanmış, 1025 (1616) yılında ibadete açılmış ve 1026'da (1617) bütün

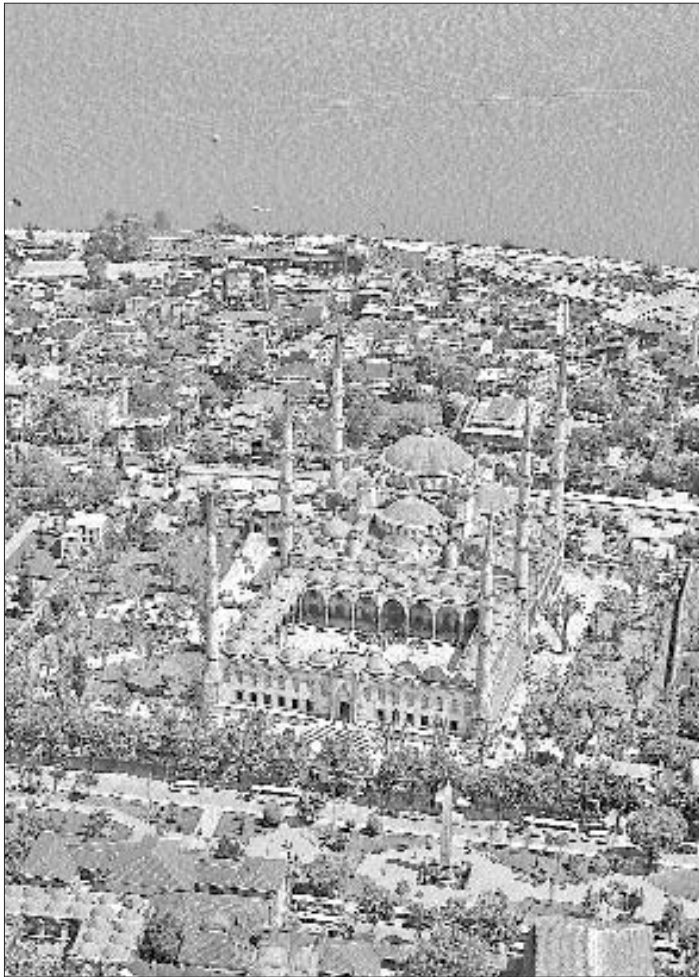
mefruşatıyla tamamlanmıştır. Dış avlu kuzeye ve doğuya üçer, batıya ve güneye ikişer kapıyla açılmaktadır. Cami merkezî planda ele alınmış olup klasik Osmanlı mimarisinin revaklı avlulu şemasını devam ettirmektedir. Yapı ayrıca altı minaresiyle o zamana kadar denenmemiş bir düzenlemeye sahiptir. 64 x 72 m. ölçülerinde kareye yakın bir alanı kaplayan camide 5 m. çapında dört büyük filayağı üzerinde sivri kemerlere oturan ve pandantiflerle geçişi sağlanan, içten 22,40 m. çapında büyük bir kubbe dört yönde birer yarım kubbe ile yanlara genişletilmiştir. Yarım kubbeler mihrap yönünde iki, diğerlerinde ise üçer eksedra ile bir kademe daha genişletilmiş, böylece daha önce İstanbul Şehzade Camii'nde Mimar Sinan tarafından ikişer eksedrayla uygulanmış olan bu şemada üçer eksedra ile en ideal geniş mekân elde edilmiştir. Ana kubbeyi taşıyan dört büyük pâyeye ikişer yönde sivri kemerlerle duvar pâyelerine bağlanmıştır. Köşelerde oluşan kare birimlerin üzerleri pandantiflerle geçişi sağlanan birer küçük kubbeyle örtülmüş, böylece üst örtü dört-

gen şemaya tamamlanmıştır. Dört büyük pâyeye dıştan sekizgen gövdeli ağırlık kuleleri şeklinde yükselir. Üzerleri sivri kubbelerle örtülü olan bu ağırlık kuleleri ana kubbe eteğindeki payanda kemerleriyle birlikte kubbeye destek sağlar.

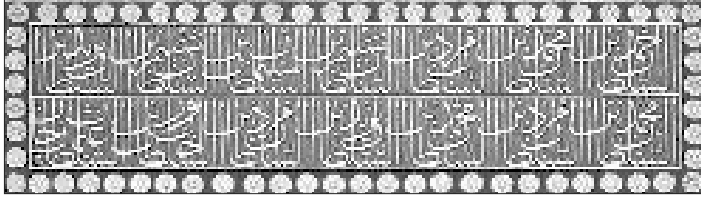
Cami dıştan iki yanda yer alan sivri kemerli galerili cepheleriyle hareketli bir görünüme sahiptir. Bu cepheler duvar payandalarıyla üçe bölünmüştür. Tek katlı olarak düzenlenen kuzey bölümleriyle çift katlı düzenlenen güney bölümleri üçer kubbeyle örtülü olup eşit büyüklükteki kemerlere sahiptir. Geniş tutulan ve yine çift katlı olarak düzenlenen orta bölümlerde iki farklı kemerle hareketlilik sağlanmış ve birimlerin üzerleri tonozlarla örtülmüştür. Düz bir duvar olarak ele alınan mihrap cephesinde ise iki yanda büyük, ortada daha küçük olmak üzere dört payanda yer almıştır. Bu yönde kot farkından dolayı cami altında boydan boya tonozlu bir mekân elde edilmiştir. Dikdörtgen açıklıklı mermer söveli kapısı bulunan ve üç birimden oluşan bu mekânda dışa açılan mazgallar vardır. Burası muhtemelen camiye gelen padişah ve maiyetindekilerin hayvanları için ahır olarak kullanılıyordu. Bu mekân, bugün Vakıflar Halı ve Kilim Müzesi'nin Kilim ve Düz Dokuma Yaygılar Seksiyonu olarak hizmet vermektedir.

Harim mekânına biri kuzeyde revaklı avluya, ikisi yanlarda dış avluya açılan üç kapıyla geçilir. Ayrıca kible yönünde iki yanda birer kapı daha vardır. Revaklı avluya açılan cümle kapısı mukarnaslı yaşmağa sahip olup iki yanı nişlerle hareketlendirilmiştir. Kapı üzerinde I. Ahmed'in adının bulunduğu kitâbe yer almaktadır. Cami içinde mihrap duvarı hariç üç yönde yer alan mahfil harimi çevrelemektedir. Duvarlardaki payandaların genişliğinde olan mahfil pâyeye ve sütunlara oturan sivri kemerlerle taşınmaktadır. Kuzeyde cümle kapısı önünde yer alan bölüm biraz daha geniş tutulmuştur. Bitkisel kompozisyonlu ajurlu mermer korkuluklara sahip mahfile kuzeyde iki yanda yer alan pâyelerdeki spiral merdivenlerle ulaşılmaktadır. Ana kubbeyi taşıyan filayaklarının yüzeyleri iri dikey yivlerle hareketlendirilerek geniş pâyelerin masif görünümü yumuşatılmaya çalışılmıştır. Alt bölümleri mermer kaplı olan bu pâyelerden kuzeydekilerde birer adet zarif çeşme bulunmaktadır.

Yapıda aydınlatmayı sağlayan pencereler altı sıra halinde ele alınmıştır. Mihrap duvarı hariç diğer cephelerde alttan ilk iki sıra pencere dikdörtgen açıklıklı ve söveli-



Sultan Ahmed Camii ve Külliyesi'nin kuşbakışı görünüşü (Fatma – Orhan Durgut fotoğraf arşivi)



Sultan  
Ahmed  
Camii'nin  
cümle kapısı  
üzerindeki  
kitâbe

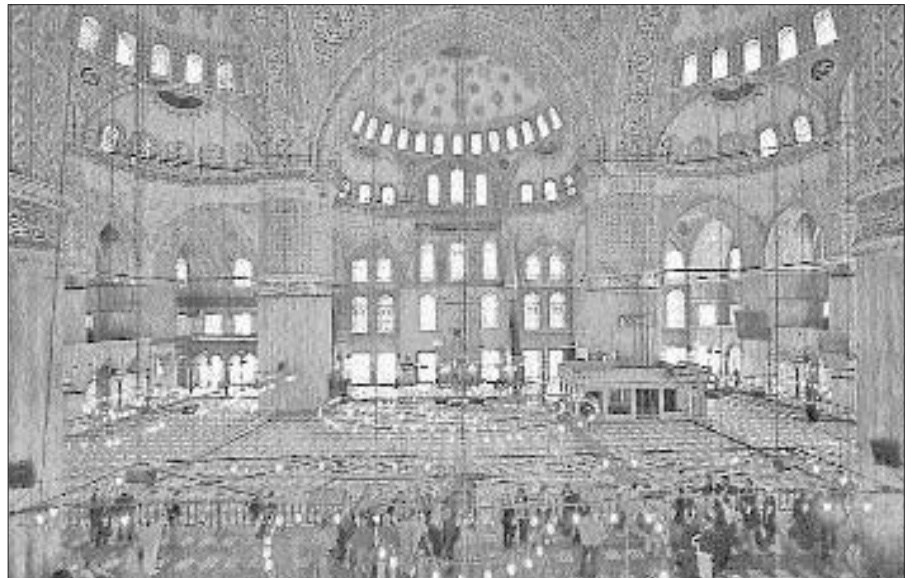
dir. Üçüncü sıra pencerelerle eksedralardaki dördüncü sıra pencereler sivri kemerli, yarım kubbelerdeki beşinci sıra ve ana kubbe eteğindeki altıncı sıra pencereler ise yuvarlak kemerli açıklıklıdır. Mihrap duvarında altta bir sıra pencere ile hünkâr mahfiline açılan ikinci sıra pencereler dikdörtgen açıklıklı ve söveli, diğer pencereler sivri kemerlidir. Mermer mihrap iki yanda zarif sütunçeleri bulunan mukarnaslı bir niş şeklindedir. İçi oldukça sade düzenlenmiş nişin üst kısmında renkli taş kakmalar vardır. Mukarnaslı yaşmağın iki yanı kıvrık dallar ve stilize çiçeklerden oluşan bir süslemeye sahiptir. Üstte iki sıra halinde kitâbe bulunmaktadır. Mihrap iki yanda uzun sütunçelerle sınırlandırılmış olup sütunçeler üstte alem şeklinde sonlanmıştır. Üçgen alınlık şeklindeki taç kısmında stilize bitkisel süslemeler görülür. Altın yaldızla bezenmiş olan mermer minber itinalı bir işçiliğe sahiptir. Basık kemerli kapı açıklığı üzerinde mukarnaslı bir tepelik bulunmaktadır. Yanlarda dörder küçük sivri taş kemerli açıklıklarla sivri kemerli bir geçiş açıklığı vardır. Üçgen aynalıklarda kıvrık dallar üzerinde rûmîlerden oluşan bir süsleme görülür. Aynalığın ortasında stilize çiçeklerden meydana gelen ajurlu bir bölüm vardır. Korkuluklarında geometrik kompozisyonlu ajurlu düzenleme bulunan minberin köşk kısmı, baklavalı başlıklı dört sütun üzerinde sivri kemerlere oturan sekizgen tamburlu bir külahla örtülmüştür. Ahşap vaaz kürsüsü dört ayaklı ve kare kesitlidir. Yüzeyleri üç bölüme ayrılan kürsüde alt aynalıklarla yan ve arka korkuluklar geometrik kompozisyonlu ve ajurludur. Orta aynalıklar ise geometrik desenli olup sedef kakmalarla süslenmiştir. Öndeki ayna ortasında sedef kakmalı bir kabara bulunmaktadır. Yapıda bu kürsü dışında iki vaaz kürsüsü daha mevcut olup bunlardan klasik formda olanı oldukça sade, diğeri ise barok motiflerle süsüdür. Mihrap yönünde sağdaki pâyeye bitişik olarak ele alınan müezzin mahfili on adet sekizgen sütun üzerinde lentolara oturmuştur. Mahfile pâyenin yanında dikdörtgen açıklıklı bir kapıdan geçilerek ulaşılır. Mahfil geometrik ajurlu mermer korkuluklara sahiptir. Camide mihrap duva-

rının sol tarafında hünkâr mahfili bulunmaktadır. Dışarıda yapıya bitişik olarak ele alınan hünkâr kasrıyla bağlantılı olan bu mahfil mukarnaslı başlıklara sahip on sütunun taşıdığı sivri kemerler üzerine oturmuştur. "L" şeklinde bir plana sahip olan mahfilin camiye bakan cephelerinde mermer, ahşap ve madenî korkuluklar mevcuttur. Zengin renkli taş süslemeli mukarnaslı mihrapla pencere aralarındaki duvar yüzeylerinde renkli taş kakmalı panoları dikkat çekicidir. Kapı ve pencere kanatlarında geometrik ve bitkisel kompozisyonlu sedef işçiliği görülmektedir. Mihrap duvarında soldaki pencereden duvar içinde yer alan bir çilehaneye geçilmektedir. Buradaki pencere kanatlarının dış yüzünde klasik kalem işi süslemeler vardır. Pencere içleri ve üst duvarlar bitkisel motifli sır altı tekniğinde çinilerle kaplanmıştır. Özellikle mahfili çevreleyen duvarlarda firûze zemin üzerine altın yaldızla celi sülûs yazılı çini kitâbe kuşağı bilinen nâdir örneklerdendir.

Çift katlı bir cephe düzenine sahip olan avluda altta dikdörtgen açıklıklı ve mer-

mer söveli, üstte iki renkli taşın alternatif kullanıldığı sivri kemerli pencereler yer almaktadır. Cami hariminden biraz daha büyük olan avlunun yan cephelerinde harimin yan cepheleri gibi galerili bir düzenleme görülür. Altta baklavalı başlıklı, kare kesitli sütunların üzerinde lentolu olarak düzenlenen bölümlerde abdest muslukları vardır. Üstte ise sütunların taşıdığı iki farklı sivri kemerle düzenlenmiş bir galeri yer alır. Üzeri kurşun kaplı bir sundurma ile örtülü olan bu galeriler sayesinde yüksek tutulan avlu duvarlarına bir hareket kazandırılmıştır. Avlunun üç yönünde yer alan taçkapılar mermer malzeme ile küfeki taş beden duvarlarından ayrılır. Kapıların iç yönlerinde de mermer malzeme kullanılmış olup nişler ve renkli taş kullanımlı derin kemerlerle hareketlilik sağlanmıştır. Kuzey kapısı mukarnaslı yaşmağı ve üzerindeki yüksek kasnaklı kubbeyle diğerlerinden farklıdır. Bu kapı ile son cemaat yerinde cümle kapısı önündeki zeminde renkli taş kakmalı geometrik kompozisyon bulunmaktadır. Avluda mukarnaslı başlıklara sahip yirmi altı sütunun taşıdığı sivri kemerli revaklarda otuz birim yer almaktadır ve üzerleri kubbeyle örtülmüştür. Bunlardan dokuz tanesi son cemaat yerini oluşturmaktadır. Kubbelelere geçişler pandantiflerle sağlanmış olup yalnızca son cemaat yerinde ortada cümle kapısı önünde bulunan ve diğerlerinden daha yüksek ele alınmış olan kubbeyle ge-

Sultan Ahmed Camii'nin içinden bir görünüşü



çiş mukarnasıdır. Mermer döşeli revaklı avlu ortasında şadırvan görünümünde, üzeri kubbeli altıgen planlı fiskiyeli havuz bulunmaktadır. Mukarnaslı başlıklı altı sütunun taşıdığı sivri kemerli cephelerde kemer yüzeyleri kıvrık dallı rûmîler, kemer köşe dolgularında ise stilize çiçeklerden oluşan bitkisel süslemeler görülür. Üstleri geometrik ajurlu metal şebekeli haznenin mermer cepheleri ise ayna taşı düzenlemelidir. Bir adet su tahliye musluğu bulunan yapı şadırvan olarak düzenlenmiştir.

Küfeki taşıyla inşa edilmiş altı minareye sahip yapıda minarelerin dördü harimin köşelerine, iki tanesi avlunun köşesine yerleştirilmiş olup oldukça âhenkli bir görünüm elde edilmiştir. Kare kaideler üzerinde çokgen gövdeli minarelerden harimin köşesinde yer alan dördü üçer, avlu kuzey köşelerinde yer alan iki tanesi ikişer şerefelidir. Toplam on altı şerefesi bulunan minarelerin şerefe altları mukarnaslı, korkulukları geometrik ajurludur. Kuzeydeki minare gövdelerinde stilize servi motifleri vardır. Kurşun kaplı külâhla sonlanan minarelerden harimin köşesindekilerin külâhları altında firûze çini levhalar, kuzeyde yer alan iki minarede ise 1894 depremi sonrasında yapılmış olan kabankı girdan süslemeler bulunmaktadır.

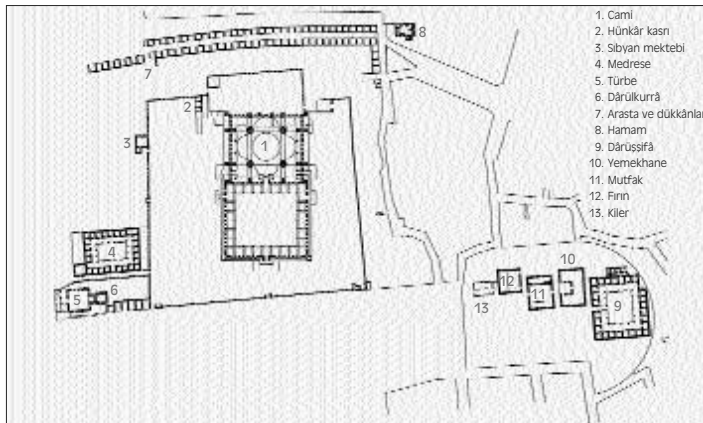
Camide zengin çini, kalem işi, ahşap, taş ve madenî süslemeler görülmektedir. Alt sıra pencere üstlerinden başlayarak üçüncü sıra pencere altlarına kadar duvar yüzeyleri çinilerle kaplanmıştır. Özellikle mahfil duvarlarında yer alan çiniler mekân içinde gözü yormayacak şekilde yerleştirilmiştir. Panolar halindeki düzenlemelerde en önemli kompozisyonlar kuzey mahfil duvarında görülmektedir. XVI. yüzyılın ikinci yarısı ile XVII. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenen çiniler sır altı tekniğinde yapılmıştır. Büyük çoğunluğunu natüra-



Sultan Ahmed Külliyesi'nin doğudan genel görünüşü

list desenler oluşturmakla beraber değişik kompozisyonlara sahip çiniler de görülmektedir. İznik ve Kütahya merkezlerinden gelen çinilerin gelişme çizgisinin bir arada izlenebildiği bu camide 21.000'den fazla çini kullanılmış olup elliden fazla değişik kompozisyonla karşılaşmaktadır. İznik ve Kütahya atölyelerinin gerek renk gerekse kompozisyon bakımından zengin olan bu çinilerinde XVII. yüzyıldan itibaren kalitenin zayıfladığı görülmektedir. Camide duvarların üçüncü sıra pencere hizasından yukarısı kalem işleriyle süslenmiştir. Bitkisel desenlerin hâkim olduğu kalem işlerinde son yıllarda yapılan restorasyonlarda orijinal örnekler ortaya çıkarılmıştır. Taş üzerine yapıldığı anlaşılan bu kalem işlerinden iyi durumda olan kısımlar koruma altına alınmıştır. 1883 yılında bu orijinal

kalem işlerinin üzeri sıvanarak kapatılmış, yerine ana hatlarıyla klasik desenlere benzemekle beraber boyutları değiştirilerek detayları yok edilmiş ve devrine uymayan renklerle boyanmış kalem işleri yapılmıştır. 1976'da başlayan çalışmalarda bunlardan bir miktar örnek bırakılmış, diğerleri kazınarak tesbiti yapılan orijinal desenler ve renkler uygulanmıştır. Bu çalışma iki değişik aşamada gerçekleştirildiğinden uygulamada bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Desenlerde kırmızı ve açık mavi renklerin hâkim olduğu görülmektedir. Yapıda ayrıca hünkâr mahfili altındaki ahşap tavan üzerinde ve müezzin mahfili altındaki ahşap dolap kanatlarında klasik döneme ait özgün kalem işleri bulunmaktadır. Cami içindeki yazıların Hattat Seyyid Kasım (Gubârî) tarafından yazıldığı kaynaklarda belirtilmektedir (Müstakimzâde, s. 367). Avluda cümle kapısı önündeki kubbenin içi daha zengin ve itinalı olmak üzere bütün revak kubbeleri ve pandantiflerinde yakın zamanda yenilenmiş kalem işi süslemeler görülmektedir. Yapıda kapı ve pencere kanatlarıyla vaaz kürsüsünde çoğu künde-kâr tekniğinde olmak üzere geometrik desenlerde süslemeler vardır. Bunlardan mihrap duvarında yer alan pencere kanatlarıyla caminin üç ana kapısındaki kanatlarda ve vaaz kürsüsünde sedef, bağa, fildişi, gümüş ve renkli ağaç kakmalarla zengin işçilik görülmektedir. Camideki diğer pencere ve kapı kanatlarında ise



Sultan Ahmed Camii ve Külliyesi'nin planı (Zeynep Nayır'dan işlenerek)

yalnızca geometrik düzenlemeler mevcuttur. Camide mihrap ve minberde bitkisel ve geometrik kompozisyonlu taş süslemeler bulunmaktadır. Mahfil korkuluklarında ajurlu şebekeler vardır. Mihrap duvarında pencere içlerinde ve önlerinde mermer zemine geometrik kompozisyonlu renkli taş kakmalar yapılmıştır. Mihrabın solunda duvarda renkli taş bir pano ile sekizgen bir küfi yazı kompozisyonu görülmektedir. Mahfilleri taşıyan sivri kemerlerde iki renkli taş alternatif olarak kullanılmıştır. Mahfil ve revak kemerlerinin köşe dolgularında renkli taş kakmalar vardır. Yapıda pencere ve kapı kanatlarında bulunan madenî aksam dışında caminin revaklı avlusundaki bronz kapılarda da süslemeler mevcuttur. Özellikle mihrap aksındaki kapıda ince işçilik dikkat çekicidir. Aynalar on kollu yıldızdan gelişen geometrik kompozisyonlu olup her bir geometrik şeklin içinde kabarık bitkisel süslemeler yer almaktadır. Aynaların etrafında mevcut süslemeler ise kazıma tekniği ile yapılmıştır. Mihrap aksındaki dış avlu kapısında aynalar kare ve dikdörtgenlerden meydana gelen tablalarından oluşmuştur. Bu tablaların yüzeylerinde ve etraflarında yine kazıma tekniğindeki bitkisel motifler işlenmiştir.

**Hünkâr Kasrı.** Caminin güneydoğu köşesinde yer alan hünkâr kasrı çift katlı olarak inşa edilmiştir. "L" şeklinde bir alana oturan mahfilin alt katı kesme küfeki taşı, üst katı bir sıra taş, üç sıra tuğla dizisinden oluşan almaşık bir duvar örgüsüne sahiptir. Altındaki tonozlu koridorla avlu dışına bağlanan kasra dış avludan rampalı bir çıkışla ulaşılmakta, içeride yine rampalı çıkışla üst kata geçilmektedir. Buradan da önce küçük bir balkona, oradan caminin dış sofasına, daha sonra da cami

Sultan Ahmed Camii'nin hünkâr kasrı



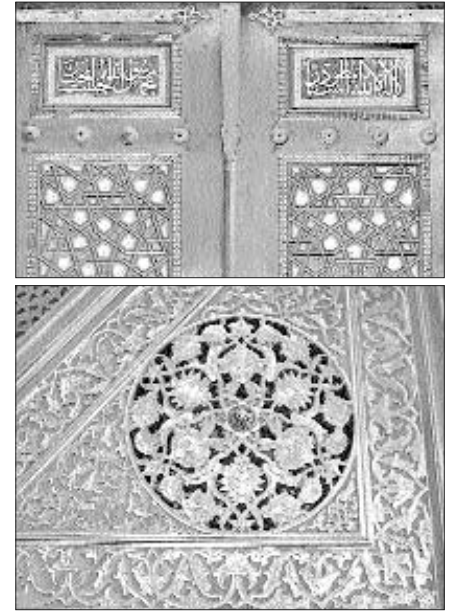
içindeki mahfile ulaşılır. Padişahın namazdan önce ve namazdan sonra bir süre dinlendiği ve belki de bazı işlerini yürüttüğü hünkâr kasrı Osmanlı mimarisinde ilk defa bu camide görülmektedir. Daha sonra selâtin camilerinde yapılması gelenek olan bu kasırlar erken tarihli camilere de eklenmiştir. Devrin sivil mimarlık örneğini yansıtan hünkâr kasrı 1912 yılında meydana gelen yangında harap olmuş ve Vakıflar İdaresi tarafından restore edilmiştir. Yapı bugün İstanbul Vakıflar Halı ve Kilim Müzesi olarak kullanılmaktadır.

**Sıbyan Mektebi.** Caminin doğusunda dış avlu duvarına bitişik olan sıbyan mektebi iki tonoz üzerinde inşa edilmiş fevkanî bir yapı olup kare planlıdır. 1026 (1617) yılında tamamlandığı tahmin edilen yapı 1912'de yangında harap olmuş ve esaslı bir tamir geçirmiştir. Avlu duvarı üzerindeki bir kapıyla da bağlantılı olan mektebe kuzeyden bir merdivenle çıkılarak ulaşılır. Tek bir odadan ibaret yapı çift sıra pencere düzenine sahiptir. Doğu duvarında iki dolap ve bir ocak nişi mevcut olan mekânın üzeri ahşap tavan ve kurşun kaplı çatıyla örtülmüştür.

**Medrese (Dârülhadis Medresesi).** Caminin kuzeydoğusunda avlunun dışında yer alan medresenin inşaatı 1029 (1620) yılında tamamlanmış olmalıdır. Kuzey cephenin ortasında yapıya geçişi sağlayan kapı yer almaktadır. Dikdörtgen planlı medrese avlu etrafında sıralanan kubbeli revaklar ve kubbeli odalardan oluşmaktadır. Medrese odalarından yirmi dört tanesi talebe odası ve iki birim tuvalet olarak düzenlenmiştir. Kuzeydoğu köşesinde yer alan dershane kubbeyle örtülü olup dışa taşkın olarak yerleştirilmiştir. Çeşitli zamanlarda tamirler gören yapı son olarak 1935 yılında onarılmıştır. Bugün avlusunun üzeri bir çatıyla örtülü olup Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin deposu olarak kullanılmaktadır.

**Dârülkurrâ.** Medresenin kuzeyinde yer alan dârülkurrâ türbe ile birlikte ayrı bir avlu içinde ele alınmıştır. Bu şekliyle 1620 yılında tamamlanmış olmalıdır. Kare planlı yapının üzeri kubbe ile örtülü olup güney cephesinde önü sakıflı kapı yer alır. Doğu duvarında ise hemen yanı başındaki türbeyi, özellikle I. Ahmed'in sandukasını görecektir şekilde düzenlenmiş olan büyük bir kemerli açıklık bulunmaktadır. Yapı bugün Türbeler Müze Müdürlüğü'nün deposu olarak kullanılmaktadır.

**Türbe.** Dârülkurrânın doğusunda yer alan türbe I. Ahmed'in vefatından sonra



Sultan Ahmed Camii'nin pencere kanatlarındaki ahşap işçiliğiyle minberindeki taş işçiliğini gösteren ayrıntılar

inşa edilmeye başlanmış ve 1028'de (1619) II. Osman tarafından tamamlanmıştır. Köşeleri hafif pahlanmış olan kare planlı yapı tromplarla geçişi sağlanan büyük bir kubbeyle örtülmüştür. Önünde üç birimli revak bölümü yer alan türbede kapının tam karşısında dârülkurrâya doğru uzanan bir eyvan bulunmaktadır. Dış cephesi silmelerle bölümlenmiş mermerle kaplı olan türbenin istirdide kabuğu şeklinde alınlığa sahip kapısının üzerinde kitâbe mevcuttur. Türbenin kapısı abanoz ağacıyla kaplanmış olup zengin fildişi, sedef ve gümüş kakmalarla süslenmiştir. Kapı aralığının tavanında mermer üzerine girift bitkisel kompozisyonlu bir süsleme vardır. Yapının içinde birinci sıra pencere araları sır altı tekniğinde bitkisel kompozisyonlu İznik çiniyle kaplanmıştır. Üstte yapıyı dolaşan çini kitâbe kuşağı yer almaktadır. Pencere içlerinde de farklı renk ve düzende çiniler görülür. Duvarlarda ikinci sıra pencere aralarından yukarısında ve kubbede kalem işi süslemeler yapılmıştır. Kalem işlerindeki zikzaklı düzenleme Kâbe örtülerini hatırlatması açısından ilginç bir uygulamadır. Türbede otuz altı adet sanduka vardır. Burada I. Ahmed'den başka hanımı Mahpeyker Kösem Sultan, II. Osman ve IV. Murad ile hânedan ailesinden çeşitli kişiler medfundur.

**Arasta ve Dükkânlar.** Caminin güneyinde yer alan arasta 1026 (1617) yılında ta-

mamlanmıştır. Hünkâr kasrı yanında avlu duvarı altında bir sıra dükkânlar dışında Arasta sokağında karşılıklı olarak iki sıra dizilen dükkânlar sokağın iki ucunda tekrar tek sıra halinde devam ettirilmiştir. Vaktiyle 200 kadar dükkânın bulunduğu bilinen arastada bugün seksen kadar dükkân mevcuttur. Tuğla kemerlerle dışa açılan birimlerin üzerleri beşik tonozlarla örtülüdür. Sokağın camiye yakın olan dizisinde dükkânların üzerinde eskiden kubbeli odaların bulunduğu belirtilmektedir. 1912'de meydana gelen yangında harap olan arasta 1982-1985 yılları arasında Vakıflar İdaresi tarafından restore edilip turistik çarşı halinde düzenlenmiştir. Arastadan başka Atmeydanı'na bakan avlu duvarı üzerinde yedi adet dükkânın daha varlığı bilinmektedir. Bugün mevcut olan beş tanesinin üzeri kubbeli olup önleri sivri kemerli açıklıklıdır.

**Hamam.** Arastanın güneybatı ucunda yer alan hamam arasta ile beraber 1617 yılında tamamlanmış olmalıdır. Bugün çok harap durumda bulunan ılıklik ve sıcaklik bölümleriyle külhan ve hazne kısmı ayakta olup muhtemelen ahşap olan öndeki soğukluk kısmı mevcut değildir. Üzeri kubbe ile örtülü olduğu anlaşılan sıcaklik bölümü altıgen planlı olup biri derin, ikisi sathî üç eyvanlı ve iki halvet hücrelidir.

**Dârüşşifâ.** Günümüzde mevcut olmayan dârüşşifâ Atmeydanı'nın batı ucunda imaret yapılarıyla birlikte ayrı bir grup halinde ele alınmıştır. 1018'de (1609) inşaatına başlanan yapı 1029'da (1620) tamamlanmıştır. Kaynaklardan dârüşşifânın kare planlı revaklı avlulu bir şemaya sahip olduğu öğrenilmektedir. Bir hamamla mescidinin bulunduğu bilinen yapıdan doğu yönündeki kapısıyla hamam bölümü ve eskiden avlusu ortasında yer alan havuzun mermer fiskiyesi günümüze ulaşmıştır.

**İmaret Yapıları.** Atmeydanı'nın batı ucunda yer alan imaret yapıları yemekhane, mutfak, fırın, kiler ve tabhanelerden oluşmaktadır. 1025'te (1616) inşaatına başlanan imaret yapıları muhtemelen 1029'da (1620) tamamlanmıştır. İmaret meydanına getiren yapılar topluluğundan mutfak ve fırın kare planlı olup üzerleri dörder kubbe ile, yemekhane ve kiler ise dikdörtgen planlı olup üzerleri altı kubbe ile örtülüdür. Zamanla çeşitli değişikliklere uğrayan bu yapılardan tabhaneler bugüne kadar gelmemiştir.

**Sebiller.** Külliye vaktiyle sekiz adet sebilin bulunduğu bilinmekle beraber bunlardan ancak beş tanesi zamanımıza ulaşmıştır. Atmeydanı'na bakan cephede avlu

duvarı üzerinde yan kapıların bitişiğinde birer sebil yer almaktadır. İki cepheli olan bu sebillerden doğudakinin meydana bakan penceresi üzerindeki kitâbesinden 1026'da (1617) yapıldığı anlaşılmaktadır. Diğerinin üzerinde kitâbe yoksa da bunun da aynı yılda tamamlandığı kabul edilir. Arasta sokağının doğu ucunda köşede yer alan sebil iki cepheli olarak düzenlenmiştir ve üzerinde 1026 (1617) tarihli bir kitâbe bulunmaktadır. Arastanın batı ucunda Tavukhane sokağı üzerindeki dükkânların sonunda yer alan ve bugün cephesi tamamen ortadan kalkmış olan sebilin izleri mevcuttur. Eski gravür ve fotoğrafları yer alan, ayrıca bir tabloya konu olarak kitâbesi yazılmış olan bu sebilin 1024 (1615) yılında inşa edildiği belirtilmektedir. Türbenin avlu duvarları üzerinde biri Atmeydanı'na, diğeri medreseye bakan cephede olmak üzere iki adet avlu penceresi sebil şeklinde düzenlenmiştir. Kitâbesiz olan bu sebiller muhtemelen türbe ile beraber 1619'da tamamlanmıştır. Türbenin Atmeydanı'na bakan köşesinde yer aldığı eski gravürlerden anlaşılan diğer bir sebil ise günümüze ulaşmamıştır. Türbe ile beraber 1619'da tamamlandığı tahmin edilen bu sebilin yerine XIX. yüzyılın ortalarında muvakkithâne binası yapılmıştır. Yeri tam olarak tesbit edilememekle birlikte dârüşşifâ ve imaret yapılarının yakınında da bir sebilin vaktiyle mevcut olduğu bilinmektedir.

**Çeşmeler.** Külliye toplam dokuz adet çeşme mevcut olup bunlardan altı tanesinin külliye ile birlikte ele alındığı anlaşılmaktadır. Akarât-ı Vakıf defterinde yalnızca arastada cami avlu duvarı altında dükkânların sağında yer alan ve bugün de mevcut olan çeşmeden bahsedilir. Cami içinde iki pâyeye üzerinde bulunan çeşmelerin dışında caminin kuzeyindeki avlu duvarı üzerinde, ortada yer alan kapının iç tarafındaki ayaklarında iki çeşme ile Tavukhane sokağında sebillle beraber ele alındığı anlaşılan bir çeşme de günümüzde mevcuttur. Ayrıca külliye de bugün sıbyan mektebinin altında, Arasta sokağında ve hünkâr kasrı duvarında olmak üzere üç çeşme daha vardır. Bunlardan mektep altındaki çeşme 1950'li yıllarda tamamen yenilenmiştir. Arasta sokağındaki çeşme dükkân birimlerinden bir tanesinin XIX. yüzyılda çeşmeye dönüştürülmesiyle oluşturulmuştur. Hünkâr kasrı duvarında yer alan barok çeşme ise 1979'da buraya monte edilmiştir.

**Diğer Yapılar.** Caminin güneyinde dış avlu duvarı altında yan yana sıralanmış,

birbirleriyle bağlantıları olan mekânlar bulunmaktadır. Bir sıra kesme küfeki taşı, üç sıra tuğla örgülü duvarlara sahip bu mekânların su haznesi olarak inşa edilmeleri kuvvetle muhtemeldir. Arasta yönünde yer alan Bizans kalıntısı da bu arada elden geçirilip değerlendirilmiş, su hazneleriyle ilişkilendirilerek su ile ilgili fonksiyona sahip bir yapı (muhtemelen gasilhâne) haline getirilmiştir. Caminin kible yönünde bir avlu mevcuttur. Üç yönde birer kapısı bulunan bu avluda doğu köşede kare planlı bir su havuzu bulunmaktadır. Doğü yönündeki avlu kapısı üzerinde III. Selim tuğrası ile 1217 (1802-1803) tarihi vardır. İki yüzünde altta birer çeşme bulunan su havuzu yangınlarda kullanılmak üzere bu tarihte külliye eklenmiştir. Ayrıca caminin Atmeydanı'na bakan batı kapısı yanında ve avlu duvarına bitişik, kesme küfeki taşı ile inşa edilmiş yaklaşık 8 m. yüksekliğinde su terazisi bulunmaktadır. Avlu duvarı üzerindeki bir pencereyi kapatan bu su terazisinin avlu duvarının inşasından sonra eklendiği anlaşılmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Evlia Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 216-219; Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi*, I, 18-20; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 367; Mehmed Râif, *Sultanahmed Parkı ve Âsâr-ı Atıkası*, İstanbul 1332, s. 3-11; Hüsnü [Tengüz], *Bayram Hediyesi: Bedâiyi-i Âsâr-ı Osmâniye*, İstanbul 1335, s. 25-29; İzzet Kumbaracılar, *İstanbul Sebilleri*, İstanbul 1938, s. 17-19; Celâl Esad Arseven, *Türk Sanatı Tarihi*, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 374-387; Konyalı, *İstanbul Âbideleri*, s. 103-105; Doğan Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, İstanbul 2007, s. 361-369; Muzaffer Sudalı, *Hünkâr Mahfilleri*, İstanbul 1958, s. 46-47, plan VIII-XI; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", *Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri*, İstanbul 1963, I, 53-54; M. Hadi Altay, *Sultan Ahmet Camii*, Ankara, ts.; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, London 1971, s. 342-349; Zeynep Nayır, *Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690)*, İstanbul 1975, s. 35-112; Metin Sözen v.dğr., *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul 1975, s. 252-257; A. Süheyl Ünver, "Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler", *Atatürk Konferansları V: 1971-1972*, Ankara 1975, s. 234-235; Orhan Şaik Gökyay, "Risale-i Mimariyye-Mimar Mehmed Ağa-Eserleri", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara 1976, s. 161-163, 554; P. G. İnciyan, *XVIII. Asırda İstanbul* (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1976, s. 49-50; Haluk Şehsuvaroğlu, *Asırlar Boyunca İstanbul*, İstanbul, ts., s. 73-74, 77-78; Erol Çetin, "Sultanahmet Arastası", *Vakıflar: II. Vakıf Haftası Armağanı*, İstanbul 1984, s. 44-45; Mustafa Cezar, *Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi*, İstanbul 1985, s. 186-187; M. Semih İrteş, "Kalem İşlerimizin Bugünü ve Yarını", *Türkiye'de Sanatın Bugünü ve Yarını: I. Ulusal Sanat Sempozyumu (17-19 Nisan 1985)*, Ankara 1985, s. 428-431; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986, s. 324-338; Şerare Yetkin, "Sul-

tan Ahmet Türbesi'nde Bulunan Bir Çini Tekniği ve Devrin Restorasyon Uygulaması ile İlgili Yorumlar", *II. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, 28 Nisan - 2 Mayıs 1986 Bildiriler*, İstanbul 1986, I, 127-134; a.mlf., "Sultan Ahmed Külliyesi'ndeki Bir Grup Çini ile İlgili Yorumlar", *Semavi Eyjce Armağan: İstanbul Yazıları*, İstanbul 1992, s. 213-220; Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 179-184; Çelik Gülersoy, *Mavi Cami*, İstanbul 1990; Nusret Çam, *Osmanlı Güneş Saatleri*, Ankara 1990, s. 77-79; Hakkı Önkal, *Osmanlı Hanedan Türbeleri*, Ankara 1992, s. 194-202; Gönül Cantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*, Ankara 1992, s. 106-108; Affan Egemen, *İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri*, İstanbul 1993, s. 73-74, 759; Mehmet Nermi Haskan, *İstanbul Hamamları*, İstanbul 1995, s. 36-39; Ömer Faruk Şerifoğlu, *Su Güzeli: İstanbul Sebilleri*, İstanbul 1995, s. 36-40, 85-87; Yılmaz Önge, *Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları*, Ankara 1997, s. 62-63, 72-73, 92-94; a.mlf., "Sultanahmed Camii", *Önasya*, III/30, Ankara 1968, s. 10-11; a.mlf., "İstanbul Camilerinin Hünkar Köşkleri", *a.e.*, IV/40 (1968), s. 8-9; W. Müller-Wiener, *İstanbul'un Tarihsel Topografyası* (trc. Ülker Sayın), İstanbul 1998, s. 470-474; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Sultan Ahmed Külliyesi'nde Sebiller ve Çeşmeler", *17. Yüzyıl Osmanlı Kültür ve Sanatı Sempozyum Bildirileri (19-20 Mart 1998)*, İstanbul 1998, s. 57-76; a.mlf., "Yok Olan Bir Yapı Sultan Ahmed Darüşşifası", *STAD*, sy. 2 (1988), s. 35-39; a.mlf., "Sultan Ahmed Külliyesi İmarat Yapıları", *a.e.*, sy. 6 (1989), s. 3-10; Mübahat S. Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, Ankara 2000, s. 35-39; Tahsin Öz, "Sultan Ahmed Camii", *VD*, sy. 1 (1938), s. 25-28; a.mlf., "Sultanahmet Camii'nin Tezini Hususiyetleri II", *a.e.*, sy. 2 (1942), s. 209-212; Alev Öner, "Sultan Ahmet I. Türbesi", *TTOK Belleteni*, LXV/344 (1979), s. 24-29; Behçet Ünsal, "Türk Sebilleri Anıtları Üzerine Stil Araştırması", *İstanbul Devlet Mimarlık ve Mühendislik Akademisi Dergisi*, sy. 7, İstanbul 1981, s. 29; a.mlf., "İstanbul Türbeleri Üzerine Stil Araştırması", *VD*, sy. 16 (1982), s. 86, plan 17; a.mlf., "Türk Mimariğinde Klasik Sebiller Anıtları", *Taç*, II/6, İstanbul 1987, s. 11; Serda Kantarcıoğlu, "Bir Çift Dolap Kanadındaki Ahşap Üstü Kalemişi", *Türkiyemiz*, sy. 70, İstanbul 1993, s. 50-61; Haldun Aslançan, "Sultanahmet Camii'nin Kündekâri İşleri", *Art Decor*, sy. 27, İstanbul 1995, s. 94-99; "Arasta Hamamı", *İst.A.*, II, 968; Zeynep Ahunbay, "Sultan Ahmed Külliyesi", *DBİst.A.*, VII, 55-61.



AHMET VEFA ÇOBANOĞLU

### SULTAN BAYBARS CAMİİ

(bk. BAYBARS I CAMİİ).

### SULTAN BERKUK KÜLLİYESİ

(bk. BERKUK KÜLLİYESİ).

### SULTAN HAMAMI

(bk. HASEKİ HAMAMI).

## SULTAN HANI

Aksaray'da  
XIII. yüzyılın ilk yarısında  
inşa edilen kervansaray.

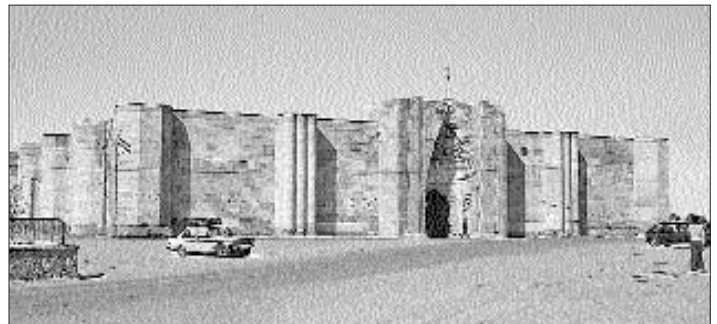
Konya-Kayseri yolu üzerinde Aksaray'a 42 km. uzaklıkta kendi adını verdiği kasabada bulunmaktadır. Kitâbelerine göre 626 (1229) yılında Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad tarafından yaptırılmıştır. Mimarı Konya Alâeddin Camii'ni de inşa eden Şamlı Muhammed b. Havlân'dır. Kalabalık kervanların uğrak yeri olan han III. Gıyâseddin Keyhusrev döneminde yangın geçirmiştir, mütevellisi Sirâcüddin Ahmed tarafından 667'de (1268-69) tamir ettirilmiştir. Bir askerî üs olarak da kullanıldığından çeşitli savaflara sahne olmuş, kuşatmalar sırasında zarar görmüştür. Son yüzyılda civardaki köylülerin taş ocağı haline gelen Sultan Hanı Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce 1959-1968 yılları arasında kısmen restore edilerek koruma altına alınmıştır. Bugün müze olarak kullanılmaktadır.

4680 m<sup>2</sup>'lik bir alanı kaplayan Sultan Hanı düz araziye kurulmuş bir kale görünümündedir. Kesme taş malzemeyle örülen duvarlar kulelerle desteklenmiş, üstte mazgal dizisiyle çevrilmiştir. Ancak dandanların hiçbirini günümüze ulaşmamıştır. 50 x 62 m. ölçülerinde revaklı avlulu yazlık kısmı ile 50 x 33 m. ebadındaki kapalı holden oluşan iki bölümlü bir plana sahiptir. Doğu cephesinde mermerden yapılmış âbidevi bir taçkapısı vardır. Cepheden dışa taşan taçkapı gösterişli bir süslemeye sahiptir ve derin niş mukarnaslı kavsarayla taçlandırılmıştır. Plastik zikzak motifli sütunçeler burada kuşatma kemerini taşımaz. Palmet dizisinden oluşan bitki şeridinin dışındaki tezyinat geometriktir. Geniş kuşakta çok köşeli yıldız sistemleriyle buradan çıkan kollar ve geçme motifleri yer almaktadır. Sathî kuşatma kemeri içine serpiştirilmiş rozetlerle, kavsaranın te-

pedeki mukarnas hücrelerinin iki yanında uzaktan görülebilecek şekilde kazılmış "el-minnetü lillâh" ibaresi mevcuttur. Kapının iki yanında birer niş bulunmaktadır. İki renkli geçme motifli geometrik süslemeleri, zikzak yivli sütunçeleri ve mukarnaslı kavsaralarıyla Konya Alâeddin Camii ile Karatay Medresesi'nin taçkapılarını hatırlatır. Kapı söveleriyle süslemeleri savaflar sırasında yakılarak tahrip edilmiştir. Kapı ve yan nişlerin üstünde yer alan Selçuklu sülüsüyle yazılmış inşa kitâbesiyle iki renkli atkı taşının altında tek satırlık tamir ve madalyon içinde usta kitâbeleri mevcuttur. Taçkapının üst bölümü yıkılmıştır.

Kapıdan eyvan şeklindeki koridora geçilmektedir. Avlunun doğusunda on bir oda, batısında aynı sayıda iki sıralı revak bulunmaktadır. Odalardan ikisi üçer bölümlü hamam ve depo haline getirilmiştir. Revak kemerleriyle odaların kapı çerçeveleri geometrik motiflerle süslenmiş, bütün mekân beşik tonozlarla örtülmüştür. Dıştaki kulelere rastlamayan odalardan altısı birer mazgal pencereyle aydınlatılmıştır. Avlunun ortasında dört ayak ve sivri kemerler üzerinde yükselen bir köşk mescid mevcuttur. Kuzeyden iki taraflı merdivenle çıkılan ve altında şadırvanı bulunan köşk mescidin kemer ve duvar cepheleri zengin geometrik örneklerle bezenmiş, ancak zamanla yıkılarak harap olmuştur. Revak kemerleriyle odaların kapılarında olduğu gibi onarım sırasında burada da süslemeler dikkate alınmamıştır.

Hanın kapalı kışlık bölümüne ikinci bir taçkapıdan geçilmektedir. Dıştaki ile aynı mimari ve süsleme özelliklerine sahip olan bu taçkapının da üst bölümü yıkılmıştır. Değişik biçimde kuşatma kemerine damarlı palmet motifleri işlenmiş, geniş kuşaktaki yıldız formları rozetlerle dolgulanmıştır. Yan nişlerle basık kapı kemeri üzerindeki kitâbede inşa tarihi tekrarlanmıştır. Kışlık bölüm üç nefli bir hol şeklinde planlanmıştır. Taçkapı genişliğindeki orta nefle buna dikey olarak uzanan ve daha geniş tutulan yan nefler, dörder sıralı otuz



Konya-Aksaray yolu üzerindeki Sultan Hanı



Aksaray  
Sultan  
Hanı'nın  
avlusundaki  
köşk mescid

iki pâyeye ile desteklenen sivri kemerli beşik tonozlarla örtülmüştür. Mekânın ortasında mukarnaslı tromplarla geçilen bir aydınlık kubbesi mevcuttur. Dıştan yüksek sekizgen kasnaklı bir külâhla örtülmüş, ancak zamanla bu külâh yıkılmıştır. Doğudaki neflerden beşi mazgal tipi pencereyle aydınlatılmıştır. Hayvanların bağlanması amacıyla yapılan bu bölümde insanların da kalabilmesini sağlayan yüksek sekiler mevcuttur. Hanın ihtiyacını karşılayan su kurşundan yapılmış künklerle Bağluca köyünden getirilmiştir. Çeşmelerin yanı sıra avlulu bölümde karşılıklı beşer, hol kısmında dörder sıra su oluğu yerleştirilmiştir. Sultan Hanı, askerî ve ticarî önemi haiz kervanyolu üzerinde yüzyıllar boyunca hizmet veren bir vakıf eseri oluşu yanında köşk mescidli müstahkem mimarisi ve Zengî sanatı üslûbuyla renklendirilmiş süslemeleriyle Anadolu Selçuklu kervansaraylarının en gösterişli örneğidir. Kısmen onarılan hanın süslemeleri de göz önünde tutularak yeniden elden geçirilmesi gerekir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

K. Erdmann, *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts: Katalog-Text*, Berlin 1961, s. 83-90; Suut Kemal Yetkin, *İslâm Mimarisi*, Ankara 1965, s. 131-132; Semra Ögel, *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*, Ankara 1966, s. 16-21; İsmet İlter, *Tarihî Türk Hanları*, Ankara 1969, s. 24-26; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1973, II, 150-155; Konyalı, *Niğde Aksaray Tarihi*, I, 1110-1138; Osman Turan, "Selçuklu Kervansarayları", *TTK Belleten*, X/39 (1946), s. 475-479; Gaffar Totaysalır, "Konya ve Sultan Hanı", *Konya*, sy. 120-121, Konya 1948, s. 34-36; Ali Saim Ülgen, "Aksaray Sultan Hanı", *TTOK Belleteni*, sy. 145 (1954), s. 10-13; Zeki Oral, "Aksaray'ın Tarihi, Önemi ve Vakıfları", *VD*, V (1962), s. 235-240; M. Kemal Özergin, "Anadolu'da Selçuklu Kervansarayları", *TD*, sy. 20 (1965), s. 162; Yılmaz Önge, "Anadolu Türk Mimarisinde Köşk-Mescit Geleneği", *Önasya*, V/52, Ankara 1969, s. 8-10; a.mlf., "Resimli Belgelerin Eski Eser Restorasyonundaki Önemi", *a.e.*, VI/66 (1971), s. 66.



ABDÜSSELAM ULUÇAM

## SULTAN HANI

Kayseri'de  
XIII. yüzyılın ilk yarısında  
inşa edilen kervansaray.

Kayseri-Sivas yolunda Kayseri'den 50 km. uzaklıkta Tuzhisar yakınında Palas belde-sindedir. Kervansaray, 630-634 (1233-1237) yıllarında Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad tarafından yaptırılmıştır. Bazı yayınlarda Tuzhisarı Sultan Hanı adıyla da geçer. Güney-kuzey doğrultulu kervansaray, sultan hanı plan şemasında 32 x 45 m. ölçülerinde dikdörtgen planlı kapalı bölüm (ahır kısmı) ve 46 x 53 m. ölçülerindeki dikdörtgen planlı açık avlulu bölümlerden oluşmaktadır. Kuzey cephesinde yer alan taçkapının tamamına yakını restore edilmiştir. Dilimli iki pâyenin arasına alınmış kapı geometrik ve bitkisel süsleme bordürleriyle çevrelenmiştir. Az miktarda kalan süslemeden anlaşıldığı kadarıyla meandırlı bir geçme dizisinden sonra on iki ve sekiz kollu yıldız sisteminden oluşan geniş geometrik bordür bulunmaktadır. Meandırlı dizinin ardından içe doğru kademe yapan bordüre üç kollu yıldız dizisi, pahlı bölümde ise geometrik geçme dizisi yerleştirilmiştir. Bundan sonra benzer düzende iki bordür daha görülmektedir. Kapı çevresini de muhtemelen bir palmet dizisi çevrelemektedir. Restore edilmiş olan mukarnaslı kavsara dokuz sıradan oluşmaktadır. İki yanda zar başlıklı ve üzerleri desenli sütunçeler yer almıştır. Kapının iki renkli taştan örülmüş basık kemeri yanlarda mukarnaslı konsollar üzerindedir. Taçkapının her iki yanında mukarnaslı nişler yer almakta, kapı eyvanının üzerini yıldız tonoz örtmektedir.

Kervansarayın açık avlusunda ön cephede kapıları avluya açılan iki dikdörtgen

oda ve hamamın külhan kısmı bulunmaktadır. Mekânların üzeri sivri kemerli tonozla örtülüdür. Avlunun batı cephesinde kare planlı ve üç tanesi kubbeli, biri sivri kemerli tonoz örtülü olmak üzere dört birimden oluşan hamam yer almaktadır. Hamamın güneyinde üçer birimden meydana gelen sivri kemerli tonoz örtülü ve dikdörtgen planlı odalar vardır. Bu mekânların dışa açılan mazgal pencereleri, revaklı avluya açılan kapıları mevcuttur. Avlunun doğu cephesinde ise on iki adet ayağa oturan yedi sivri kemerli açıklıklı ve iki neften oluşan develik kısmı bulunmaktadır. Bu bölümün üzeri doğu-batı yönünde sivri kemerli tonozla örtülüdür. Avlu ön cephede kapının iki yanında dilimli pâyeler, ön köşelerde yıldız formulu pâyeler, yan cephelerde ve avlunun arka köşelerinde çokgen formulu payandalarla desteklenmiştir. Kervansarayın avlusunun iç ve dış cephelerinde çatı seviyesine yakın aslan başlı çörtlenler dikkat çekmektedir.

Avlunun ortasında dört kemerli alt yapıyla köşk mescid yer almıştır. Dıştan 8 x 8 m., içten yaklaşık 5,30 x 5,30 m. ölçülerinde kare planlı mescid mekânı dört ayak üstüne dört kemerli açıklıktan oluşan alt yapı üzerine yerleştirilmiştir. Mescidin köşelerinde her birinin üzeri farklı geometrik desenlerle işlenmiş sütunçeler bulunmaktadır. Alt yapıyı oluşturan kemerlerden doğu ve güney yöndekilerin üzerinde pul desenleriyle işlenmiş kıvrımlı gövdeleri, çekik gözleri ve sivri dişleriyle tasvir edilmiş karşılıklı birer ejder yer almaktadır. Dışı geometrik ve bitkisel bordürlerle çevrelenmiş yapının doğu ve batı yönlerinde geometrik bordürlerle çevrili birer pencere ile kuzey yönünde kapı bulunmaktadır. Kuzey cephesinde geometrik ve bitkisel süslemeli üç rozet mevcuttur. Güney cephesindeki mihrap iç içe iki nişten mey-



Kayseri-Sivas  
yolu üzerindeki  
Sultan Hanı





Kayseri  
Sultan  
Hanı'nın  
köşk  
mescidi

dana gelmiş olup mukarnas kavsaralı ve geometrik bordürlü, rûmî geçmeli süslemeli bir düzene sahiptir. Mescidin iç mekânında kuzey cephesindeki bir kapı duvar içindeki merdivenlerle çatıya ulaşmaktadır. Üst örtüsü oldukça harap durumdaki bir çapraz tonozdur. Köşk mescidin ibadet mekânına kuzey yönündeki kemerin iki yanına yerleştirilmiş, altları mukarnaslı çift çıkışlı basamaklarla ulaşmaktadır.

Kapalı bölümün taçkapısı günümüze sağlam biçimde ulaşmıştır. Kapıyı iki meandir dizisi içine yerleştirilen on bir kollu yıldız sistemleri ve onları birbirine bağlayan kırık hatlı geçmelerden oluşan geometrik süsleme bordürü çevrelemektedir. Yıldız frizinden sonra kapıyı çevreleyen sivri kemer geometrik geçmeyle işlenmiş, tekrar yıldız frizi ve geometrik geçmeli bordürden sonra dokuz sıradan oluşan mukarnas kavsara yer almıştır. Kavsaranın köşelikleri, köşeli hatlarla kesişen şeritlerin meydana getirdiği geometrik kompozisyonla doldurulmuştur. Mukarnas kavsara dokuz sıradan oluşmaktadır. İki yanda zar başlıklı ve düğümlü silmelerden meydana gelen sütunçeler bulunmaktadır. Kapı açıklığı basık kemerlidir. Taçkapının her iki yanında mukarnaslı nişler mevcuttur. Nişlerin ve kemerin üzerinde geometrik geçmeli bir bordür yer almaktadır. Kapalı bölüm kare kesitli yirmi dört ayakla beş nefe ayrılmıştır. Giriş kapısı aksında olan orta nef daha yüksek ve geniş tutulmuştur. Bu nefin ortasında, kenarında kitâbeli bordür bulunan içten pandantifli kubbe, dıştan konik külâhla örtülü aydınlık feneri vardır. Yan neflerin kemer aralarında yaklaşık 0,70 m. yükseklikte sekiler bulunmaktadır. Kapalı bölümün üst örtüsü doğu-batı yönlü tonozlardır. Bu bölümün duvarları da dışarıdan silindiri ve çokgen formlu payandalarla desteklenmektedir. Bu payandalar arasında mazgal pencere yer almaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

A. Gabriel, *Monuments turcs d'Anatolie*, Paris 1931, I, 93-100; *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*, Ankara 1987, s. 32-33; Oğuz Güleç, *Kayseri Civarındaki Anadolu Selçuklu Kervansarayları Taş Tezyinatı* (mezuniyet tezi, 1973), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi, s. 9-10; Ömür Bakırcı, *Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mimarları*, Ankara 1976, s. 156-157, 283 (şekil 29), rs. 71-74; K. Erdmann – H. Erdmann, *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts: Baubeschreibung-Die Ornamente*, Berlin 1976, s. 54, 94-95, 142-147, tafel 76-95; K. Erdmann, a.e.: *Katalog-Abbildungen*, Berlin 1961, abbildungen 142-160, tafel XII; a.mlf., a.e.: *Katalog-Text*, Berlin 1961, s. 90-97; G. Schneider, *Geometrische Bauornamente der Seldschuken in Kleinasien*, Wiesbaden 1980, şekil: 48<sup>a</sup>, 14/110, 115, 145, 148-150, 156, 220<sup>b</sup>, 314<sup>b</sup>; a.mlf., *Pflanzliche Bauornamente der Seldschuken in Kleinasien*, Wiesbaden 1989, şekil: 5/254, 12/452; a.mlf., *Türk Mimarisinden Çizimler*, İstanbul 2000, s. 189; Yıldırım Özbek, "Tuzhisar Sultan Hanı", *Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları* (ed. Hakkı Acun), Ankara 2007, s. 175-193; Jerpahanion, "Le Soutan Khan prés de Palas", *Mélanges d'archéologie anatolienne*, XIII, Beyrouth 1928, s. 92-102; Mahmut Akok, "Kayseri'de Tuzhisar Hanı, Köşk Medrese ve Alaca Mescid Diye Tanınan 3 Selçuklu Mimari Eserin Rölevesi", *Türk Arkeoloji Dergisi*, XVII/2, Ankara 1969, s. 5-41; Gönül Öney, "Anadolu Selçuk Sanatında Ejder Figürleri", *TTK Belleten*, XXXIII/130 (1969), s. 171-192; Yılmaz Önge, "Anadolu Türk Mimarisinde Köşk-Mescit Geleneği", *Önasya*, V/52, Ankara 1969, s. 8-10; Şebnem Akalın, "Anadolu Selçuklu Kervansaraylarındaki Köşk-Mescitler", *STAD*, I/1 (1987), s. 3-7.



AYŞE DENKNALBANT

### SULTAN HASAN KÜLLİYESİ

#### XIV. yüzyılda

#### Memlük Sultanı Hasan

#### b. Muhammed b. Kalavun tarafından Kahire'de yaptırılan külliye.

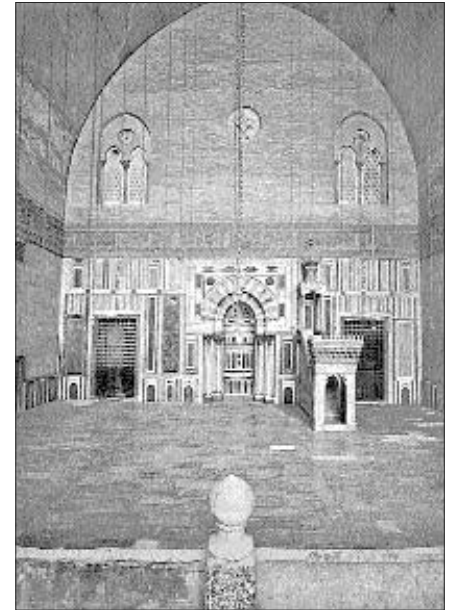
Cami-medrese ve türbeden oluşmaktadır. Mehmed Ali Meydanı'nda Kal'atülceb'el'in Bâbülbazb adlı kapısının karşısında yer alan yapının inşasına 757 (1356) yılında başlanmış ve 762'de (1361) yapımı ana hatlarıyla tamamlanmışsa da sultanın aynı yıl öldürülmesi yüzünden yarım kalan çalışmalar Sâdeddin Beşîr el-Câmedâr tarafından 764 (1363) yılına kadar sürdürülmüştür. Yapının önemli kısmı Sultan Hasan hayattayken tamamlandığı için 760'ta (1359) bir vakfiye düzenlenip açılışı yapılmıştır (vakfiyenin özeti için bk. Ali Paşa Mübârek, IV, 175-180).

Âbidevî ölçülerde inşa edilmiş olan yapı kale gibi teşkilâtlandırılmış mimari hususiyetleri sebebiyle değişik ayaklanmalar ve çatışmalarda aktif rol oynamıştır. Sara-

yın bulunduğu kaleyle yakınlığının da bu hususta rolü olmuştur. Dört minareli olarak planlanan külliye kapısı üzerinde bulunan minarelerinden biri inşaatın tamamlanması esnasında yıkılmış ve esas projeden vazgeçilmesine sebep olmuştur. Kalan iki minareden biri de 1070'te (1660) yıkılmış, fakat yerine daha sonra İbrâhim Paşa tarafından başka bir minare inşa ettirilmiştir (1082/1671). Ayaklanmalar ve çatışmalarla önemli ölçüde harap olan binanın türbe kısmını örten ahşap kubbe de 1071 (1661) yılında çökmüştür. Mevcut kubbe daha sonraki Osmanlı devri tâdilâtı sırasından kalmadır. Bu hasarın ardından uzunca bir süre cemaate kapalı kalan yapı önemli bir imardan sonra XVIII. yüzyılda hizmete açılmıştır.

Bir medrese olduğu kadar cuma namazlarına ayrılmış bir cami hizmeti de ifa edecek şekilde teşkilâtlandırılmıştır. Ana hatlarıyla dört eyvanlı bir cami planı gösteren bina özellikle devâsâ ölçüleriyle dikkat çeken bir eser olup tek bina bloğunu kaplamaktadır. Dıştan 150 x 68 m. ölçülerindeki bina tam bir dikdörtgen olmayıp inşaatın yapıldığı mahallin vaziyetine göre çarpık durumdadır. Binanın ana kısmıyla bir dirsek teşkil eden giriş kısmı yuvarıya doğru uzayan yüksek cümle kapısıyla dikkat çekmektedir. 145 m. enindeki kuzey duvarında yer alan ve 20 m. eniyle

Sultan Hasan Camii'nin içinden bir görünüşü



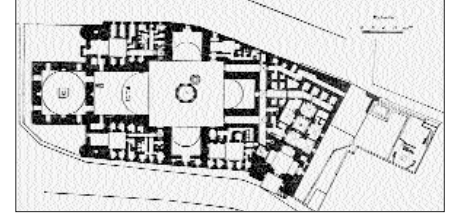
37,80 m. yüksekliğe sahip bulunan cümle kapısından üstü üç taraftan üç yarım kubbeyle çevrili pandantifler üzerinde yükselen bir kubbeyle örtülü hole geçilir. Bu holden dirsek teşkil eden giriş dehliziyle merkezî avluya açılan tonoz örtülü dehlizlere girilir. Dehlizler vasıtasıyla ulaşılan merkezî kare avlu dev ölçülerdeki dört eyvanla dört taraftan çevrelenmiştir. Bu eyvanların en büyüğü olan ve cuma camii olarak ibadet mekânını teşkil eden kible yönündeki eyvanıdır. Doğu cephesindeki bu eyvan 26 m. genişliği, 29 m. yüksekliğiyle İslâm mimarisinin bu husustaki en büyük örneklerinden birini teşkil etmektedir ve tuğla bir tonozla örtülüdür. Avluya açılan büyük eyvanların arasına gelen yan kısımlarda bulunan kapılardan eyvanların yanlarında yer alan medrese bölümlerini teşkil eden kısımlara girilmektedir. Avlunun ortasında 766 (1364-65) tarihli bir şadırvan bulunmaktadır. Bu şadırvan sekizgen planlı olup ahşap bir kubbeyle örtülüdür.

Eyvanların arasında köşelerde mevcut medreselerin her biri kendi içlerinde yer alan merkezî bir avlu etrafında teşkilâtlandırılmış olup kible istikametinde mevcut birer eyvana sahiptir. Avlu çevresinde bulunan dört katlı mekânlar da medreselerde tahsil gören talebeler ve diğer görevlilere ayrılmış kısımlardan ibarettir. Bu medreselerin en geniş, ibadet mekânı olarak faaliyet gösteren büyük kible eyvanının

sağında yer almakta olup Hanefî mezhebine ayrılmıştır. Eyvanın solunda ikinci büyük medrese Şâfiî mezhebine, avlunun diğer köşelerinde yer alan daha küçük medreseler Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine tahsis edilmiştir.

Kible eyvanının önünde yer alan ve ana bina bütününün dışına taşan türbe kare planlıdır ve ibadet mekânının solunda bulunan bir kapı ile külliyeyle bağlanmaktadır. Türbe, 21 m. genişliğinde kenarlarıyla kare plana sahip bir mekân olup üzeri ahşap bir kubbeyle örtülüdür. İstalaktitli pandantifler tarafından taşınan bu kubbenin çökmesinden sonra bugün mevcut olan kubbe yapılmıştır. Türbede Sultan Hasan değil oğlu Şehâbeddin Ahmed (ö. 788/1386) medfundur.

Külliye'nin çeşitli bölümlerinde renkli mermer kaplamalarla teşkil edilen tezyinatın zenginliği göz doldurmaktadır. Bu bölümler dışında külliye'nin en zengin süslemeleri kible eyvanıdır. Kible eyvanının üç duvarını dolaşmakta olan alçı (stuko) malzemeyle yapılmış kitâbe şeridi Memlûk süsleme zevkini gösteren en güzel örneklerden biridir. Kitâbe şeridinde bulunan küffî yazıların zemininde bitki ve çiçek motifleri vardır. Benzer bir süsleme Hanefî eyvanında bulunmaktadır. Külliye'nin cümle kapısı süslemeleri, tamamlanmamış olmakla birlikte oyma taş işçiliği istalaktitli merkezî nişinin düzeni ve en üstte yer alan



Sultan Hasan Medresesi'nin planı

kornişle dikkat çekmektedir. Binanın 84 m. yüksekliğindeki sekizgen minaresi orijinal olup taş dolgu geometrik tezyinatıyla ilgi uyandırmaktadır. Minare sekiz sütun üzerinde yükselen soğan biçimi bir örtü kısmıyla nihayetlenmektedir.

Mermer tezyinatın sık olarak kullanılmış bulunduğu külliye'nin renkli taş süslemeli mihrabı ve minberi mermerden olup İslâm âleminin olduğu kadar Memlûk sanatının da en güzel örnekleri arasında yer almaktadır. Kible eyvanında mevcut "dikketü'l-mübelliğ" de (namaz sırasında imamın tekbirlerini tekrarlayan kimsenin durduğu yer) mermer işçiliğinin en güzel örneklerindedir. Her yönüyle müstesna hususiyetler gösteren külliye'nin bronz kapıları 819 (1416) yılında Sultan el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî tarafından kendi camisine nakledildiği için bugün o camiye bulunmaktadır. Buna rağmen külliye'nin bazı bölümlerinde mevcut bronz kapılar Sultan Hasan devrinden kalma olup altın ve gümüş dolgularla tezyin edilen bu kapılar üzerinde Sultan Hasan'ın ismine ve unvanlarına rastlanmaktadır. Camiden gelme çok sayıdaki cam kandil ve bronz şamdan Kahire'deki İslâm Eserleri Müzesi'nde saklanmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ali Paşa Mübârek, *el-Hıttâ'ü't-Tevfîkiyye*, Bulak 1306, IV, 174-181; Hasan Abdülvehhâb, *Târîhu'l-mesâcidi'l-eşeriyye fi'l-Kâhire*, Kahire 1946, s. 165-181; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1972, s. 123-125; Suâd Mâhir Muhammed, *Mesâcidi Mısr ve evliyâ'ühe's-şâlihûn*, Kahire 1399/1979, III, 276-290; *The Architecture of the Islamic World* (ed. G. Michell), London 1984, s. 227; D. Behrens-Abouseif, *The Minarets of Cairo*, Cairo 1985, s. 96-101; a.mlf., *Islamic Architecture in Cairo: An Introduction*, Leiden 1989, s. 122-128; J. D. Hoag, *Islam*, Stuttgart 1986, s. 86-89.

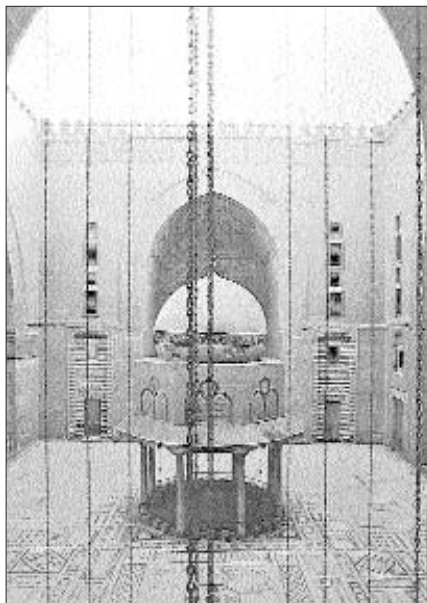
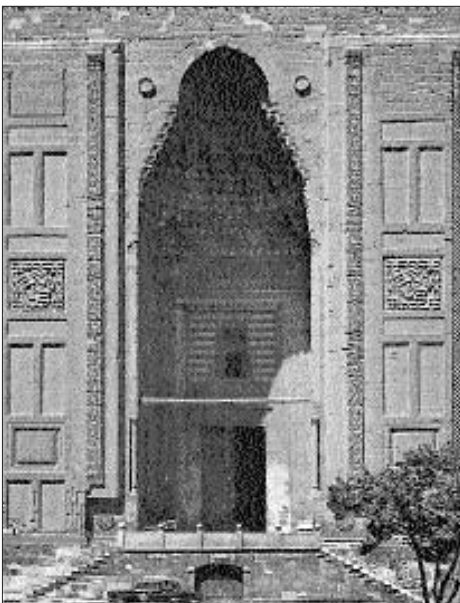


A. ENGİN BEKSAÇ

### SULTAN HÜSEYİN ŞAH

(bk. HÜSEYİN MİRZA).

Sultan Hasan Medresesi'nin taçkapısı ve avlusu



**SULTAN KAYITBAY KÜLLİYESİ**

(bk. KAYITBAY KÜLLİYESİ).

**SULTAN MAHMUD MEDRESESİ  
ve SEBİLKÜTTÂBİ****Kahire'de  
Osmanlı Padişahı I. Mahmud'un  
yaptırdığı külliye.**

Habbâniye caddesinde yer alan ve bir medrese ile sebilküttâbdan meydana gelen bu küçük külliye, kitâbelerine göre I. Mahmud adına Dârüssaâde Ağası Moralı Beşir Ağa tarafından 1164 (1751) yılında inşa ettirilmiştir. Medrese günümüzde Mısır Eski Eserler Kurumu'nun Güney Teftiş Binası olarak hizmet vermektedir. 1883 ve 1952 yıllarında elden geçirilen sebilküttâbda yakın zamanlarda da birtakım onarımlar yapılmaktaydı.

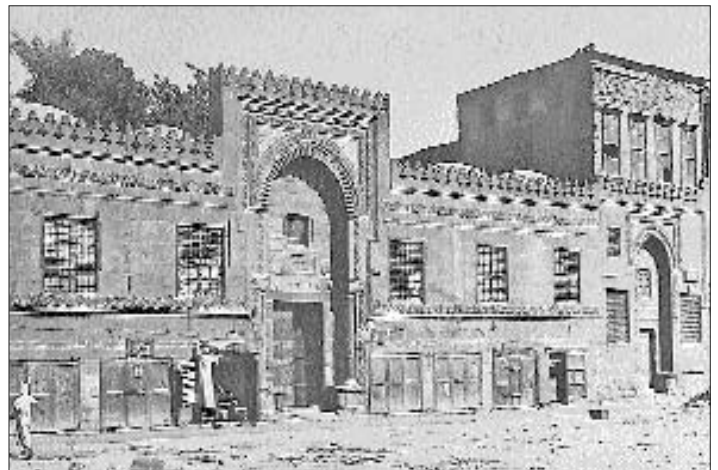
Port Said caddesine bakan kuzeybatı cephesinin ortasında taçkapı yer almaktadır. Batı köşesindeki sebilküttâba kadar 41,5 m. uzunluğa sahip olan medresenin cephesi iki katlıdır. Alt katta dört tanesi taçkapının sağ tarafında, altı tanesi solda olmak üzere toplam on dükkâna yer verilmiş, günümüzde yol seviyesinden biraz aşağıda kalan dükkânlar beşik tonozla örtülmüştür. Üst katta ise portalin sağında üç, solunda beş olmak üzere toplam sekiz dikdörtgen şekilli ve demir parmaklıklıklı pencere açılmıştır. Bunların altında ve üstünde cepheyi boydan boya kateden bitkisel motifli iki süsleme kuşağı mevcuttur. Dendanlarla nihayetlenen cephenin ortasındaki taçkapı, iki mermer sütuna dayanan 3,10 m. genişliğinde ve 0,68 m. derinliğindeki sivri kemerli bir niş içinde, açıklığı 1,90 m., yüksekliği 3,15 m. olan düz atkı taşı bir kapı ile onun üzerinde iki taraftan birer sütunçe ile sınırlanmış dikdörtgen şekilli, ahşap şebekeli bir pencereden ibarettir. Üst üste bindirilmiş dilimlerden oluşan kemeriyle dikkat çeken taçkapının çevresi bitkisel ve geometrik motifli kuşaklarla çevrilmiştir. Kapı alınlığında ve kemer köşeliklerinde beyaz zemin üzerine mavi renkli bitkisel desenli, İstanbul'dan getirildiği tahmin edilen çiniler bulunmaktadır. Alt katında dokuz adet dükkân yer alan ve üst katında hücrelere ait farklı şekil ve boyutlarda pencerelerle onların arasında süsleme kuşakları bulunan güneydoğu ve güneybatı cepheleri buradan geçen sokağın şekline uydurulduğundan düzgün bir hat teşkil etmemektedir.

Medresenin kuzeydoğu yönünü başka yapılar kapatırken batı köşesini sebilküttâb işgal etmektedir. Sebilin giriş cephesi kuzeybatı yönünde ve 7,75 m. uzunluğundadır. Cephenin ortasında üzerinde yapım kitâbesi yer alan düz atkı taşı giriş kapısı mevcuttur. Kapı alınlığında ve kemer köşeliklerinde beyaz zemin üstüne mavi, yeşil ve kırmızı renkli nar çiçeğiyle bitki yaprağı dalı motifli çini levhalara yer verilmiştir; bunlar XVI ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı mimarisi örneklerinde kullanılan klasik örneklerdendir. Hemen üzerinde karanfil desenli bronz şebekeli bir dikdörtgen pencere vardır. Kemerin çevresini girift bitki, dal ve yapraklarından oluşan bir süsleme kuşağı dolanmaktadır. Üst seviyede küttâba ait pencereler açılmış olan cephede bir niş içerisinde taş musluklu bir de çeşme vardır.

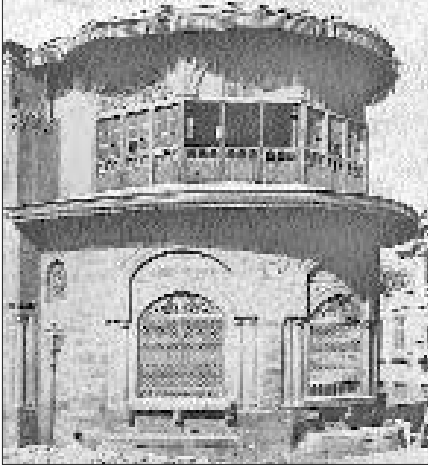
Yapının batı köşesini işgal eden, yarım yuvarlak biçiminde, 22,50 m. uzunluğundaki sebilküttâb cephesi de iki katlıdır. Alt kat sebil cephesidir. Burada üç basık kemer içinde yuvarlak kemerli üç açıklık vardır. Bunların genişliği 2,40, yüksekliği 2,80 metredir. Kemerler alt kısımları dilimli, üst bölümleri burmalı, ortaları bitkisel süslemeli çifte mermer sütuna oturmaktadır. Açıklıkların her birinin önünde iki taraflı merdivenlerle ulaşılan, üçer taş konsol üzerine yerleştirilmiş birer mermer tabla mevcuttur. Bunların altında temizlik için su akıtmaya yarayan birer küçük açıklık bulunmaktadır. Siyah-beyaz taştan kemerlere sahip sebil açıklıkları Barok üslûpta akant yapraklarıyla ay çiçeği motifli bitkisel süslemeli bronz parmaklıklıklıdır. Açıklıklar 1952 yılındaki tamir sırasında tuğla ile örülerek kapatılmıştır. Daha üstte Sultan Mahmud'a ait tuğralar, madalyonlar içerisinde ve kuşak halinde yapımla ilgili kitâbeler ve bitkisel süslemelerle

tezyin edilmiş olan cephe bir mukarnas dizisi ve üzerindeki bir ahşap sundurma ile son bulmaktadır. Üstteki küttâb cephesi, dört mermer sütuna oturan beş yuvarlak kemerle dışarı açılmakta olup sebildeki gibi yarım daire şekillidir. Burası da bir ahşap saçakla nihayetlenmektedir. Sebilküttâbın sağ tarafında 7,25 m. uzunluğundaki cephenin ortasına yerleştirilmiş olan ve mektebe geçit sağlayan kapıda da yoğun biçimde Anadolu'dan getirilmiş çini levhalarla bitkisel ve geometrik süslemelere yer verildiği görülmektedir. Bunun hemen solunda kemerli bir nişten ibaret musluklu bir çeşme daha bulunmaktadır.

Kuzeybatıdaki cephenin ortasındaki taçkapıdan dokuz basamaklı bir merdiven vasıtasıyla her kenarı 18,50 m. olan kare şekilli medresenin avlusuna geçilmektedir. Ortasında dört mermer sütuna oturan çok renkli süslemeli bir ahşap kubbeyle örtülü şadırvan yer almaktadır. Güneydoğu kandanının ortasında dershane mevcuttur. 9,05 m. uzunluğundaki dershane cephesinde ortada üç dilimli kemerli bir niş içinde düz atkı taşı kapı ve onun üzerinde dikdörtgen şekilli, mukarnaslı pencereden ibaret girişle onun iki yanında birer pencere yer almaktadır. Dershane 7,10 x 7,60 m. ölçülerinde yaklaşık kare planlı bir mekândan ibarettir. Güneydoğu duvarının ortasında sade görünümüne bir mihrap bulunduğundan dershane aynı zamanda mescid olarak kullanılmaktadır. Ahşap tavanadaki çok renkli bitkisel süslemeler dikkat çekicidir. Tavanın hemen altındaki yazı kuşağının sonunda Hattat Hasan Rüşdü'nün imzası yer almaktadır. Dershanenin kuzeydoğu tarafında buraya bir kapıyla bağlanan bir okuma salonu varken güneybatı tarafına da bir oda bitştirilmiştir. Dershanenin sağında iki, solunda bir olmak üzere bu kanatta üç gözlü revak düzeni mev-



Sultan  
Mahmud  
Medresesi –  
Kahire



Sultan Mahmud Sebilküttâbî – Kahire

cuttur. Kuzeybatı, güneybatı ve kuzeydoğu yönlerinde altı mermer sütuna oturan beş gözlü revaklar avluya açılır. Bunların ardında birer küçük kubbeyle örtülü, avluya açılan birer kapı ile birer penceresi bulunan ve duvarlarında dolap nişlerine yer verilen öğrenci hücreleri vardır. Hücreler birer küçük kubbeyle örtülürken revaklar köşelerde kubbe, diğer yerlerde düz ahşap örtüyle kapatılmıştır. Yirmi hücreye sahip medresenin doğu köşesindeki yuvarlak kemerli bir kapı ile on iki basamaklı merdivene, oradan da mutfak, banyo ve tuvaletler gibi ek birimleri ihtiva eden alt kattaki bölüme geçiş sağlanmaktadır.

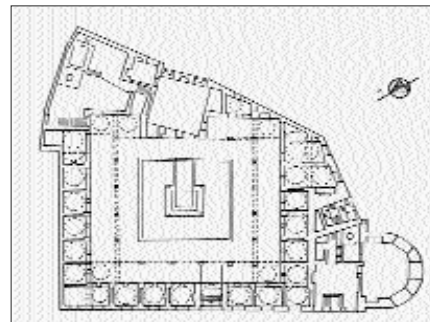
Kuzeybatıdaki kapıdan sebilhâneye bitişik dikdörtgen planlı odaya geçilmektedir. Sebilin altında ortadaki iki ayağa oturan kemerlerin taşıdığı ve altı kubbenin örtüdüğü bir sarnıç yer almakta, buraya sebilin doğu tarafındaki odadan bir merdivenle inilmektedir. Sebil dikdörtgen planlı bir odadan ibarettir. Dördüncü kenarı üç açıklıklı yarım daire şeklindedir. Zemini ve kuzeydoğu duvarının alt bölümü mermer kaplamalıdır. Üst bölümü ise beyaz zemin üzerine mavi, yeşil ve kırmızı renkli vazodan çıkan çiçek, nar çiçeği, karanfil, lâle vb. bitkisel desenleri içeren çini levhalarla kaplanmıştır. Sebilin güneydoğu ve kuzeybatı kenarlarında da birer dikdörtgen niş vardır. Açıklıkların önünde birer mermer havuz mevcuttur. Ahşap tavanı değişik renklerde geometrik ve bitkisel süslemelidir.

Güneybatıdaki küttâbın giriş kapısının içinde, sağda bir büyük oda bulunurken

solda günümüzde tuvalet olarak kullanılan, ancak orijinalde dıştaki çeşmeye su temin eden mermer havuzun yer aldığı bir mekân mevcuttur. Holün karşısındaki merdivenle küttâba çıkarken ikinci katta solda dikdörtgen planlı bir oda vardır. Üçüncü katta ise sağdaki kapıdan küttâba bitişik düzgün bir plan göstermeyen dehlize ulaşılır. Sağında kareye yakın planlı bir oda ile tuvalete, karşısında kare planlı bir odaya ve solda küttâba açılan pencereye yer verilmiştir. Ahşap tabanı ve tavanı yenilenmiş olan küttâb sütunlara oturan beş yuvarlak kemerle dışarı açılmakta ve tavan altındaki yazı kuşağı orijinalliğini muhafaza etmektedir.

Sünnî İslâm inancının okutulması bakımından Eyyûbî ve Memlûk medreseleriyle paralellik gösteren Osmanlı dönemi Kahire medreselerinden Sultan Mahmud Medresesi plan ve mekân anlayışı açısından daha ziyade Anadolu'daki eğitim kurumlarıyla yakın benzerlik içerisindedir. Dört yönden revak ve hücrelerle kuşatılan avlulu planı sebebiyle Edirne II. Bayezid (893/1488), Tophane Kılıç Ali Paşa (988/1580), Sultan Ahmed (1609-1616), Nevşehir Dama İbrâhim Paşa (1726-1727) ve İstanbul Nuruosmaniye (1755) medreseleriyle benzeşmektedir. Diğer taraftan bitişigindeki sebilküttâb bir Memlûk yapı tipi olarak karşımıza çıkmasına rağmen yarım daire biçiminde dışarı taşıntı yapması sebebiyle başşehirdeki sebillerle benzerlik göstermektedir. Hatta Kahire'deki ilk yarım daire planlı sebilküttâb bu yapıdır. Bu sebeple daha sonra yapılan eserlere de öncülük ettiği anlaşılmaktadır. Osmanlı medeniyet ve kültürünün eyaletlere nasıl taşındığını gösteren çarpıcı bir örnek olarak Sultan Mahmud Medresesi ve Sebilküttâbî hâlâ ayakta ve yerli yabancı bir-

Sultan Mahmud Medresesi ve Sebilküttâbî'nin planı



çok kimsenin ziyaret ettiği mekânlardan biri olarak Kahire'nin mimari mirasında önemli bir yer tutmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ali Paşa Mübârek, *el-Hiṭatü't-Tevfikiyye*, Kahire 1983-87, III, 90, 245; VI, 159, 180-181; M. van Berchem, *Materiaux pour un corpus inscriptivum Arabicorum: Egypte*, Paris 1903, s. 445; Rebi' Hâmid el-Halife, *Fünûnü'l-Kâhire fi'l-'ahdi'l-'Osmani*, Kahire 1984, s. 43; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1984, s. 303-305; a.mlf., *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986, s. 382-383, 538-544; Mahmûd Hâmid el-Hüseynî, *el-Esbiletü'l-'Osmaniyye bi-medineti'l-Kâhire*, 1517-1798, Kahire 1988, s. 232-247; C. Williams, *Islamic Monuments in Cairo*, Cairo 1993, s. 149; Abdullah Atia Abdülhafiz, *Osmanlı Döneminde İstanbul ile Kahire Arasında Mimari Etkileşimler* (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 97, 103-105; A. Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri* (trc. Ali Berktaş), İstanbul 1995, s. 107; Ahmet Ali Bayhan, *Mısır'da Osmanlı Devri Mimarisi* (doktora tezi, 1997), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 139-142, 286-292; M. Ebû'l-Amâyim, *Âşârü'l-Kâhireti'l-İslâmiyye fi'l-'aşri'l-'Osmani* (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 2003, s. 385-394.



AHMET ALİ BAYHAN

#### SULTAN MECİD GANİZÂDE

(1866-1937)

Azerbaycanlı eğitimci, yazar.

Şamahı'da doğdu. Ünlü Dede Güneş neslinden olan babası Hacı Murtazalı iyi eğitim görmüş bir tüccardı. Ganizâde ilk tahsilini Seyyid Azim Şirvânî'nin usûl-i cedîd okulunda, orta tahsilini 1878-1883 arasında Şamahı Rus-Tatar mektebinde, yüksek tahsilini 1883-1887 yıllarında Tiflis'te Aleksandrovski Muallimler Enstitüsü'nde tamamladı. Müslüman öğretmenlerin şehirlerdeki resmî okullarda çalışmalarını yavaşladığından bir köy okuluna tayin edilince okul arkadaşı Habıbbey Mahmudbeyov'la birlikte Bakü'de ilk özel Rus-Müslüman Mektebi'ni açtı (1887-1891). Okulda Rusça'nın yanında Azerbaycan Türkçesi, Farsça, fen dersleri, din dersleri de önemli yer tutuyordu. Azerbaycan eğitim tarihinde bir dönüm noktası sayılan bu okulun kazandığı başarıyla çeşitli yerlerde benzerleri açıldı. Rus hükümeti, bu tip resmî mektepler açarak müslümanları kontrol altına almaya karar verince mektep 1891'de Bakü şehir idaresi yönetimine alınıp iki ayrı okul haline getirildi. Ganizâde bunlardan birine müdür tayin edildi. 1893'te Gaspıralı İsmâil Bey'le birlikte Türkistan'a gitti ve Semerkant'ta İsmâil Bey'in açılmasına ön ayak olduğu usûl-i cedîd okulunda kısa bir süre öğretmenlik yaptı.

1896'da *Sovgat* adlı çocuk dergisiyle *Nubar* adlı aylık bir dergi ve *Çırağ* isiminde bir gazete, 1897'de *Câm-ı Ma'rifet* adlı haftalık bir gazete çıkarmak istediysen de Rus idaresinden izin alamadı. 1898-1905 yılları arasında Bakü'de İkinci Dereceli Âlî İbtidâî Mektebi'nde müdürlük yaptıktan sonra Kafkasya'daki tek Rus öğretmen okulu olan Gori Muallimler Seminaryası'nın Azerbaycan Şubesi'nde (1905-1908), Bakü ve Dağıstan vilâyetleri mekteplerinde (1908-1917) eğitim müfettişliği yaptı. 1917'de Vilâyet Halk Mektepleri'nin müdürü oldu. Aynı yıl İslâm birliğini savunan İttihad Partisi'nden milletvekili oldu.

Ağustos 1919'da meclis başkan yardımcılığına seçildi. Meclis görüşmelerinde İttihad Partisi ile Müsâvat Partisi arasındaki tartışmalarda önemli rol oynayan Ganizâde, Müsâvat Partisi'ne karşı tavır aldı. Sovyet döneminde Azerbaycan Halk Maarif Komiserliği'nde ders kitapları ve ders materyallerini hazırlayan şubenin müdürü (1920-1925), Bakü eğitim müdürlüğü müfettişi (1925-1929) olarak çalıştı, harp okulunda ve sanayi enstitüsünde ders verdi. 1923'te Azerbaycan'ı Tedkik ve Tettebbu Cemiyeti'nin sorumlu kâtibi tayin edildi. 1930'lu yıllarda Azerbaycan Devlet İlmî Tedkikat Enstitüsü'nde sözlük komisyonu üyeliğine seçilerek sözlüğün "K" harfini hazırladı. 1937'de rejim karşıtı olduğu gerekçesiyle tutuklanarak ölüme mahkûm edildi. Hakkında bir monografi yazan Heyrulla Memmedov kaynak vermeden onun 1942'de yetmiş altı yaşında öldüğünü belirtmektedir.

1905-1920'li yıllar arasında *Hayat*, *İrşâd*, *Debistân*, *Rehber*, *Maârif* ve *Medeniyet*, *Edebiyat Gazeti* gibi süreli yayınlarda Şeyda, Sûfi, S. Ganizâde imzalarıyla eğitim ve ahlâk gibi çeşitli konularda yazılar yazmıştır. 1921'de M. Mahmudbeyov ve Ali İskender Câferzâde ile birlikte *Maârif* adlı çocuk dergisini yayımlamıştır. Ayrıca Azerbaycan mekteplerinin Türkçe, Rusça ve Farsça gibi dil eğitimi konusunda büyük ihtiyaç duyduğu ilk modern dil bilgisi kitaplarını kaleme almış, okuma kitapları ve sözlükler yazmıştır. Defalarca basılan bu eserler uzun yıllar temel ders kitapları olarak kullanılmıştır.

**Eserleri.** 1. *Polneyşiy Samouçitel Tartarskogo Yazıka Kavkazskogo: Azerbaydjanskogo Nareçiya*. Eserin birinci ve ikinci bölümleri Türkçe olarak *İstilâh-ı Azerbaycan* (1890) adını da taşır. Kitabın birinci bölümünde fonetik, ikinci bölümünde morfoloji ve sentaks konuları işlenmiş-

Sultan  
Mecid  
Ganizâde



tir. Kitabın üçüncü bölümü *Lüget-i Rusî ve Türki* (1890, 1904 [genişletilmiş]), dördüncü kısmı *Rus Dilinin Dilmancı* (1894) adıyla basılmıştır. 2. *Samouçitel Russkogo Yazıka: Rus Dilinin Müellimi* (1896). Kitap Rusça öğrenmek isteyenler için kaleme alınmıştır. 3. *Elifbâ-yı Müteherriki* (1897). İlkokullarda kolay okumayı ve yazmayı öğretmek için Arap harfleri tek tek kartonlar üzerine yazılmış ve bunlar yan yana getirilerek kelimeler oluşturulmuştur. 4. *Kilid-i Edebiyyât* (1901, 1909). Ali İskender Câferzâde ile birlikte yazdıkları Farsça dil bilgisi ve okuma kitabıdır. 5. *Tülkü ve Çakçakbey* (1894, 1910). Çocuklar için yazdığı manzum mizahî masallardır. 6. *Mektûbât-ı Şeydâ Bey Şirvânî* (*Muallimler İftiharı*, 1898; *Gelinler Hamayili*, 1900). Azerbaycan edebiyatının ilk realist romanlarından biri olan iki bölümlük bir eserdir. Müellifin *Allah Hovfu* (1906), *Gurban Bayramı yahud On Gün Riyazet* (1907) gibi eserleri modern Azerbaycan nesrinin gelişme seyrinde önemli yer tutar. Sovyet döneminde yazdığı XIX. *Esrin Ahir İllerinde Maarif ve Edebiyatta Dair Hatirelerim* adlı eseri Heyrulla Memmedov tarafından bulunarak *Sultan Mecid Genizade: Gelinler Hemayili* adlı kitap içinde neşredilmiştir (1986).

Ganizâde, yaptığı tercüme ve adaptasyonlarla modern Azerbaycan edebiyatı ve tiyatrosunun gelişmesine de hizmet etmiş, bazı tiyatro eserlerinin sahneye konulmasında rejisörlük yapmıştır. Bu eserleri arasında şunlar sayılabilir: Tolstoy'dan *Evvelimçi Şerabçı* (tebdil, 1894); A. F. Pogosski'den *Allah Divanı* (hikâye, 1896), *Nabekâr Konuşu* (hikâye, 1912); Myasnitsi'den *Horhor* (vodvil, 1908, 1910); V. A. Dyaçenko'dan *Gurbana Gurba*; G. Sandukyan'dan *Ahşam Sebrî Heyir Olur* (komedi, iktibas, 1908, 1913); Ter Grigorov'dan *Dursuneli ve Ballıbadı* (komedi, 1910). 1891'de yazdığı, Rus sansürünün

basılmasına ve oynanmasına izin vermediği, konusu tarihten alınmış *Gönce Hanım* adlı komedisi kayıptır. Sovyet döneminde eserlerinin bir kısmı ilk defa Abbas Zamanov tarafından toplanarak *Sultanmecid Genizade: Seçilmiş Eserler* adıyla yayımlanmış (Bakı 1965, 2006); daha sonra Heyrulla Memmedov, *Sultan Mecid Genizade: Gelinler Hemayili*'ni (1986) ve M. M. Kâtipli – G. İ. Musayev de iki ciltlik *Seçilmiş Eserleri*'ni neşretmiştir (1990).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Abbas Zamanov, "Yazıcı, Müellim, Maarif Hâdimi", *Sabir Bu Gün*, Bakü 1985, s. 159-172; Heyrulla Memmedov, *Ekinçi'den Molla Nesredin'e Geder*, Bakü 1987; "Sultan Mecid Ganizâde", *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*, Ankara 1993, I, 147-152; İsa Hebibbeyli, XX. *Esrin Evveleri Azerbaycan Yazıcıları*, Bakü 2004, s. 8-12; İsmail Gaspralı, "Ak Gül Destesi Yaki Edebiyat-ı Cedide Hademeleri [Sultan Mecid Ganizade]", *Tercüman*, sy. 15, Kırım 17 Fevral 1906 / 7 Muharrem 1324; "Genizade Sultan Mecid Hacı Murtuzeliyev", *Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Ensiklopediyası*, Bakü 2005, I, 149-150.



YAŞAR KARAYEV – YAVUZ AKPINAR

## SULTAN MURAD KÜLLİYESİ

### Üsküp'te

### XV. yüzyılda inşa edilen külliye.

Üsküp'te şehir merkezine hâkim bir tepede yer alan külliye camii, medrese, mektep ve imaret yapılarından meydana gelir. Beyhan Sultan Türbesi ve Dağıstanlı Ali Paşa aile türbeleriyle saat kulesi zamanla külliye yapıları içine dahil olmuştur. Vakfiyesi tesbit edilemediğinden külliye için başka yapıların bulunup bulunmadığı hakkında kesin bilgi yoktur. Camii, türbeler, saat kulesi ve camii haziresindeki bazı mezar taşları günümüze ulaşmıştır. 1932 yılına kadar faal olan medresenin, 1960'lı yıllara ait fotoğraflarında yapıların camii avlusunun güneybatı köşesinde kümelenildiği görülmektedir. Zamanımıza ulaşmayan imaretin medresenin yanında bulunduğu tahmin edilmektedir (Kumbaradži-Bogoević, *Osmanlıski*, s. 16).

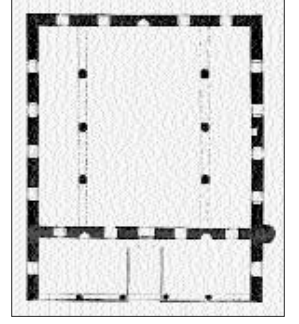
**Cami.** Halk arasında ve arşiv kayıtlarında Hünkâr Camii, Câmî-i Kebîr, Câmî-i Atîk ve saat kulesine yakınlığı sebebiyle Saat Camii olarak da adlandırılır. Caminin giriş kısmında bulunan üç onarım kitâbesinde gerek inşa tarihi gerekse geçirdiği onarımlar hakkında ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Celî sülûs hattıyla yazılmış üç satırlık Arapça kitâbede caminin 840'ta (1436-37)

II. Murad tarafından yaptırıldığı, 944'te (1537-38) yangın geçirdiği, ertesi yıl başlayan onarımın 949'da (1542) tamamlandığı belirtilmektedir. On üç beyitlik ta'lik hatlı ikinci kitâbede 1689'da Üsküp'ün Avusturyalılar tarafından işgal edildiği dönemde tahrip olan yapının yirmi üç yıllık bir aradan sonra 1124 (1712) yılında III. Ahmed tarafından onartıldığı anlatılmaktadır. Tahribat neticesinde sadece dört duvarı ve kısmen minaresi ayakta kalabilen cami bu onarımda âdeta yeniden inşa edilmiştir. Son cemaat yerindeki üçüncü kitâbede caminin 1329'da (1911) Sultan Reşad tarafından tamir ettirildiği, avlu kapısı üzerinde yer alan diğer kitâbede de Sultan Reşad'ın ziyareti sebebiyle aynı yıl yenilendiği ve açılışın bizzat padişah tarafından yapıldığı belirtilmektedir (onarımlarla ilgili kitâbeler hakkında bk. *a.g.e.*, s. 17-22). Türkiye ve Makedonya'daki arşiv kayıtlarında caminin geçirdiği tamirlerle ilgili belgelere rastlanmaktadır (BA, *1455 Tarihli Mufasssal Tahrir Defteri*, nr. 12, vr. 134<sup>a</sup>; *1529 Tarihli Tahrir Defteri*, nr. 149, vr. 6-7; *1544 Tarihli Tahrir Defteri*, nr. 232, vr. 7-8; *1567-1568 Tarihli Tahrir Defteri*, nr. 4, vr. 5<sup>a</sup>; *1542-1543 Tarihli İcmal Defteri*, nr. 217; Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi, *1569 Tarihli Tapu Defteri*, nr. 190, vr. 5<sup>b</sup>-6<sup>a</sup>). Makedonya Millî Arşivi'ndeki belgeler A. Matkovski, A. Stojanovski, G. Elezović, H. Kaleşi – M. Mehmedovski tarafından yayımlanmıştır. 26 Temmuz 1963'te Üsküp'te meydana gelen şiddetli depremde büyük hasar gören cami, 1966-1977 yılları arasında Makedonya Cumhuriyeti Eski Eserleri Koruma Enstitüsü tarafından onarılmıştır. UNESCO'nun maddî katkılarıyla yapılan bu onarımda beden duvarları güçlendirilmiş, istinat duvarı ve çatısı yenilenmiş, minarenin şerefeden sonraki kısmı tamamlanmış, duvar süslemeleri, üzerlerinden kimyasal bo-

yalarla geçilerek tazelenmiş, iç dekorasyon elden geçirilmiştir.

Cami 34,60 × 27,75 m. ebadında, derinlemesine dikdörtgen planlı ve çok ayaklı olup harim-kible eksenine dik, iki sıra üçer ayakla üç sahından oluşmaktadır. Orta sahin geniş, yan sahinler daha dardır. Ayaklar sadece kible eksenine doğru kemerlerle bağlıdır. Caminin dört ayağa oturan, yuvarlak kemerli, yanları kapalı, beş bölümlü bir son cemaat yeri vardır. Yapının üzeri içten düz ahşap bir tavanla, dıştan son cemaat yerini de içine alacak şekilde kırma bir çatıyla örtülüdür. Caminin 1966-1977 restorasyonunda çalışan Afrodita Tanevska (s. 187-192) harimin orijinal örtüsünün tonoz olduğunu ifade etmektedir. Gerek yapının mimari konstrüksiyonu, gerekse Üsküp'te aynı döneme ait Karlı-İli Beyi Mehmed Bey (Burmali) Camii'nin üst örtüsünün tonozlu olması bu yapının da tonozla örtülmüş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Ekrem Hakkı Ayverdi, Semavi Eyice ve Gliša Elezović orta sahin bölümünün tonoz, yan sahinlerin kubbelerle örtülmüş olabileceği görüşündedir.

Caminin her cephesinde altı ve üstlü dörderden sekizer pencere olmak üzere toplam yirmi dört pencere vardır. Altta-kiler sivri sağır kemerli, düz lentolu, üsttekiler yuvarlak kemerli ve alçı şebekelidir. Alt sıra pencerelerin sağır kemerli alınlıklarında alçı üzerine işlenmiş bitki süslemeleri vardır. Minarede ve son cemaat yerinde kesme taş kullanılmıştır. Beden duvarları ise enine bir sıra kesme taş, iki sıra tuğla, dikine kesme taş aralarına bir sıra tuğla olmak üzere kafesleme tekniğine sahiptir. Kapalı olan son cemaat yerinin her iki yanında birer pencere açıklığı, son cemaat yerindeki giriş kapısının her iki yanında birer mihrâbiye bulunmaktadır. Caminin kuzeybatısında yer alan minarenin



Sultan Murad Camii'nin planı

şerefesine kadar 114 basamakla çıkılmaktadır. Bu rakam Kur'ân-ı Kerim'in süre sayısına tekabül etmektedir. Caminin bugünkü süsleme kompozisyonu 1911'de gerçekleştirilen onarıma aittir. 1966-1977 onarımında kible duvarının güneydoğu tarafında, mihrap yanındaki birinci sıra pencere alınlığında bulunan mavi renk bitkisel süslemelerden sağlam olan bir bölüm ortaya çıkarılmış, bakımı yapılarak koruma altına alınmıştır. Bu süslemelerin XVIII. yüzyılda yapılan onarıma ait olduğu tahmin edilmektedir. Son cemaat yerinin girişi üzerindeki kitâbenin iki yanında ve kuzey duvarındaki ikinci sıra pencerelerin aralarında dikdörtgen panolar içerisinde İstanbul Süleymaniye Camii, Ayasofya Camii ve Edirne Selimiye Camii'nin tasvirleri görülmektedir. Caminin içerisinde kemer yüzeyleriyle pencerelerin üst kısımlarında rûmî ve palmetlerden oluşan bir süsleme kompozisyonu vardır. Harimin ahşap tavanın ortasında on iki dilimli bir gülbezek motifi bulunmaktadır.

Erken Osmanlı dönemi mimari özelliklerini taşıyan Sultan Murad Camii, Bursa Ulucamii (Muradiye), Edirne Eskicamii (Üç Şerefeli Cami) ve Filibe Sultan Murad Hüdâvendigâr Camii ile aynı dönemde inşa edilmiştir ve önemli ölçüde benzerlikler göstermektedir. Üsküp'ün en büyük camilerinden olan yapı, mimari özellikleriyle erken dönem Osmanlı mimarisinin Balkanlar'daki en önemli örneklerindedir. Günümüzde aslı fonksiyonunu sürdüren caminin hazîresinde değişik dönemlere ait mezar taşları bulunmaktadır. Kadın başlıklı mezar taşlarıyla şâhidesi mihrap nişli olan mezar taşları ve sanduka şeklindeki mezar bunların arasında en ilgi çekenleridir.

**Medrese.** Evliya Çelebi'nin Üsküp'ün en tanınmış medreselerinden biri olarak tanımladığı medrese (*Seyahatnâme*, V, 556) cami avlusunun güneybatı köşesinde bulunmaktaydı. Cami ile aynı tarihte inşa ettirilen medresenin günümüze gelen fo-



Üsküp'te Sultan Murad Külliyesi – Makedonya

toğraf ve kartpostallarından cami gibi iki sıra tuğla, bir sıra kesme taşla almaşık duvar örgüsüne sahip olduğu görülmektedir. Lidya Kumbaracı-Bogoyevič medresenin orijinal halinin kubbe ile örtülü olduğu düşüncesindedir (*Osmanliski*, s. 22). 1712 yılındaki onarımda medrese de cami gibi çatı ile örtülmüş olmalıdır. Yahya Kemal Beyatlı, 1884'te öğrenim gördüğü bu medresenin Sultan II. Murad Camii mihrabının arkasında yer aldığını belirtmektedir. Yahya Kemal'in 1932 yılına kadar faaliyetini sürdürdüğünü söylediği medrese 1963 depreminde tahrip olduktan sonra yıkılmış, günümüze sadece temel izleri kalmıştır.

**Beyhan Sultan Türbesi.** Sultan Murad Camii avlusu içinde caminin güneybatı köşesinde yer almaktadır. Beyhan Sultan, Bikiy Han ve Beyhan Baba isimleriyle adlandırılan türbenin girift sülüs hatla yazılmış dört beyitlik kitâbesinin tarih beytinden 964 (1557) yılında inşa edildiği anlaşılmaktadır. Beyhan Sultan'ın kimliği konusunda farklı görüşler vardır. Yahya Kemal onun II. Bayezid'in kızı olduğunu söyler. G. Elezović'e göre ise (*Glasnik Skopskoog*, s. 189), Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızıdır. Dušan-ka Bojanić, Beyhan Sultan'ın Yavuz Sultan Selim'in kızı olduğunu belirtir (Kumbaradži-Bogoević, *Osmanliski*, s. 24). Çağatay Uluçay da Beyhan Sultan adını Yavuz Sultan Selim'in kızları arasında zikreder. Başbakanlık Arşivi 949 (1542) tarihli *İcmal Defteri*'nde (nr. 217) Beyhan Sultan'ın Üsküp Nerezi köyünden zeâmet gelirleri olduğu belirtilmektedir (a.g.e., s. 24, dipnot 25). Türbe kare planlı, kübik gövdeli, içten ve dıştan sekizgen kasnak üzerine oturan kubbeli bir yapıdır. Oturtmalı ve kriptası bulunmayan türbe bir sıra düzgün kesme taşla iki sıra tuğladan almaşık tarzda duvar örgüsüne sahiptir. Türbenin doğu cephe-

si hariç diğer cephelerinde iki alt, bir üst pencere açıklığı yer almakta, doğu cephesinde iki alt pencere arasında bir kapı ve her iki yanında iki alt ve bir üst göz pencere bulunmaktadır. Alt sıra pencereler sağır sivri kemerli ve düz lentoludur. Üst pencereler daire şeklindedir. Giriş kapısı basık kemerlidir. Girişin ön kısmında sıra halinde lahitli üç, arka kısmında mermerden sanduka şeklinde iki mezar vardır. Birinin baş taşı kavuklu, diğerinin düz levhalıdır. Bu mezarlardan biri Beyhan Sultan'a ait olmalıdır. Türbe 1966-1977 yılları arasında restorasyon geçirmiştir.

**Dağistanlı Ali Paşa Türbesi.** Caminin doğu cephesindeki beden duvarına bitişik durumdadır. 1194'te (1780) Sivas valisi iken vefat eden Dağistanlı Ali Paşa tarafından aile mezarlığı olarak inşa edilen türbede paşanın eşi Zeynep Hanım ve kızı Ayşe Hanım'a ait iki sandukalı mezar bulunmaktadır. Baş taşlarındaki kitâbelerden anne ve kızın aynı tarihte (1188/1774) öldüğü anlaşılmaktadır (kitâbeler için bk. a.g.e., s. 25). Altı ayaklı altıgen planlı baldaken tarzındaki türbenin gövdesini meydana getiren ayaklar birbirine sivri kemerlerle bağlıdır. Üstü altıgen bir kasağa oturan kubbe ile örtülüdür. Oturtmalı ve kriptası olmayan türbe düzgün kesme taşla oluşturulmuş bir kaide üzerine oturmaktadır. Kuzey cephesinin en üst kemer köşeliğinin yüzey kısmında taş üzerinde minareli cami tasviri, vazo içerisinde çiçek motifleri süsleme unsuru olarak kullanılmıştır. 1963'te depremde hasar gören yapı 1966-1967 yıllarında onarılmıştır.

**Saat Kulesi.** Sultan Murad Camii'nin avlusunun kuzeydoğu köşesinde şehre hâkim bir tepede bulunan saat kulesinin Osmanlı sınırları içinde ilk saat kulesi olduğu ve 1566-1573 yılları arasında inşa edildiği belirtilmektedir (Samardžić, s. 130).

Toplam yüksekliği 39,80 m. olan kule, gövdesi itibarıyla geleneksel Osmanlı mimari özelliğini muhafaza etmekle birlikte üst kısmındaki iki kademeli seyir köşkü ve külâh kısmı neo-klasik dönem özelliklerini yansıtmaktadır. Düzgün kesme taşla yapılmış, 5,50 × 5,50 m. ölçüsündeki kare planlı kaide üzerinde sekizgen prizmal gövdeye oldukça iri dört köşelikle geçilmiştir. Sekizgen gövde iki kademeli olarak tuğladan inşa edilmiştir. Gövdenin üst kısmında balkonlu bir köşk ve külâh yer almaktadır. Sekizgen gövdenin en üst kısmına dört yönde birer adet saat kadranı yerleştirilmiştir. Saat kulesinin saati Macaristan'daki Siget kasabasından getirilmiş ve saatle beraber onu çalıştıracak usta da Üsküp'e yerleşmiştir. 1814, 1889 ve 1903 yıllarında çeşitli onarımlar geçiren saat kulesi 1963 depreminde büyük hasar görmüş, 1966-1977 yılları arasında onarılmıştır. 1903'te yapılan onarım esnasında saat kulesinin yeni saatinin İsviçre'den getirildiği belirtilmektedir (Kumbaradži-Bogoević, *Osmanliski*, s. 27). 2006 yılına kadar mekanizması ve kadranı olmadığından çalışmayan saat 2007'de Türkiye Cumhuriyeti'nin maddî katkılarıyla aslı fonksiyonunu kazanmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Evlia Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 555, 556, 559; Krum Tomovski, "Pregled na Poznačajnite Turbinja vo Makedonija", *Zbornik na Tehničkiot Fakultet 1957/58*, Skopje 1957-58, s. 102-103; Radovan Samardžić, *Beograd i Srbija u Spisima Francuskih Savremenika XVI-XVII vek*, Beograd 1961, s. 130; L. Kumbaradži-Bogoević, "Les turbés de Skopje", *Atti del Secondo Congresso Internazionale di Arte Turca (Venezia 26-29 Settembre 1963)*, Napoli 1965, s. 34-35; a.m.f., *Osmanliski Spomenici vo Skopje*, Skopje 1998, s. 16-27; İsmail Eren, *Rumeli'de Türk Kültürü*, İstanbul 1970, s. 24; Ayverdi, *Aurupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III*, s. 265-268, 275-276, 294, 304-305; a.m.f., "Yugoslavya'da Türk Âbideleri ve Vakıfları", *VD*, sy. 3 (1956), s. 152-154, 162-163; Yahya Kemal Beyatlı, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasi ve Edebi Hâtıralarım*, İstanbul 1986, s. 1, 21, 29; M. Çağatay Uluçay, *Padışahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 1992, s. 31; Mustafa Özer, *Üsküp'te Türk Mimarisi (XV.-XVI. Yüzyıl)*, Ankara 2006, tür.yer.; G. Elezović, "Turski Spomenici u Skoplju", *Glasnik Skopskoog Naučnog Društva*, VII-VIII, Skopje 1930, s. 177-192; Semavi Eyice, "Üsküp'te Türk Devri", *TK*, sy. 2 (1963), s. 22; A. Tanevska, "Sanaciono-Konzervatorski Raboti na Sultan Muratova Džamija vo Skopje", *Kulturno Istorisko Nasledstvo vo SR Makedonija*, XVIII, Skopje 1983, s. 187-192; Mehmet Zeki İbrahimgil, "Makedonya'da Türbe Yapılan ve Türk Sanatındaki Yeri", *EJOS: Electronic Journal of Oriental Studies* (www2.let.uu.nl/solis/anpt/EJOS/pdf4/561brahimgil.pdf), IV (2001), s. 1-30; *Kâmûsü'l-a'lâm*, II, 932-933.



Sultan Murad Camii'nin içinden bir görünüş



## SULTAN MUSTAFA CAMİİ ve HAMAMI

Rodos'ta  
XVIII. yüzyılın ikinci yarısında  
inşa edilen cami ve hamam.

Rodos adasında kale içindeki bir meydanlıkta yer alan caminin inşasına 1610-1620 yıllarında Ebûbekir Paşa tarafından başlanılmış, ancak yapı tamamlanamamıştır. Daha sonra Sultan III. Mustafa, caminin tamamlanmasını ve camiye gelir sağlamak için bir hamam inşa edilmesini emretmiştir. Cami cümle kapısı üzerindeki kitâbeye göre 1178 (1765) tarihlidir.

Caminin demir parmaklıklarla çevrili avlusuna birkaç basamakla ulaşılmaktadır. Kareye yakın dikdörtgen plana sahip yapının üst örtüsünü, harim mekânında kuzeyde iki serbest sütuna ve güneyde mihrap duvarına oturmak suretiyle yüksek bir kubbe, üç yöndeki dikdörtgen alanlarda ise tonozlar oluşturmaktadır. Kuzeyde duvarla sütunlar arasında kalan iki köşede birer küçük kubbe yer almıştır. Yapının kuzey cephesinde günümüze ulaşmayan son cemaat yeri bulunmaktaydı. Dört sütuna oturan, sivri kemerli açıklıklı, üç kubbeli bu son cemaat yerini üç taraftan "U" şeklinde ikinci bir son cemaat yeri çevrelemekteydi. Eğimli bir çatıyla örtülü olan bu kısım da önde küçük ahşap taşıyıcılara oturuyordu. Caminin kuzey cephesinde yer alan cümle kapısının iki yanında birer pencere ve mihrap nişi mevcuttur. İki yanı sütunçelerle yumuşatılmış olan yuvarlak kemerli cümle kapısı altta basık kemerli açıklığa sahiptir. Kapı üzerinde caminin tarihini veren iki beyitlik kitâbe silmeli bir çerçeve içindedir. Bunun üzerinde ortadaki "mâşallah" yazısının iki yanında kabartma olarak bir vazoda çiçekler görülmektedir.

Bu kompozisyon, dilimli bir form içindeki bitkisel bezeme ve yanlardaki palmet motifleriyle taçlandırılmıştır. Tahta kapı kenatları ince işçilikleriyle dikkat çekmektedir. Caminin cephelerinde sivri kemerli iki sıra pencere açılmıştır. Alt sırada doğu ve batı cephelerinde üçer, güney cephesinde mihrabın iki yanında ikişer pencere görülmektedir. Yan cephelerde kubbe eteğine yakın birer pencere daha yer almıştır.

İçten oldukça yüksek olan kubbeyi taşıyan sütunlar mihrap duvarına paralel olup doğu, batı, kuzey ve güney cephelerine bağlanan kemerler mekânı altıya bölmektedir. Mahfile kuzey duvarına yerleştirilmiş merdivenlerle çıkılmaktadır. Dıştan oldukça sade ve süslemesiz olan caminin iç mekânında ölçülü bir süsleme kullanılmıştır. Mihrap, klasik düzenden farklı biçimde iki yanında iyonik başlıklı sütunlara oturan üçgen alınlıklı bir düzenleme içinde ince uzun bir forma sahip mukarnas kavsara ve mihrap açıklığından oluşmaktadır. Minber mermer olup yan aynaları üzerinde gül bezemeleri bulunan çerçevesiz düzendedir. Alt pencere kenarlarında örme motifli bordür ve alınlıklarında hilâl motifi kullanılmış, üst pencerelerin altından ve üstünden geçen iki silme yapıyı bütünüyle dolandırmıştır. Kubbede, tonozlarda ve kemerlerde girift bir şekilde kullanılmış geometrik ve bitkisel bezemeler, palmiye ve çiçek motifleri, şemseler içinde bitkisel motifler, "C" kıvrımları gibi kalem işi süslemeler geç dönem özellikleri olarak görülmektedir.

Yapıya bitişik halde kuzeybatı köşesinde yer alan minaresinden günümüze kare kürsü kısmı ve gövdeye geçişi sağlayan pabuçluk kısmı ulaşmıştır. Kapısının üzerinde besmele yazılıdır. 1863 Rodos depreminde tamamen yıkılmış olan minare daha sonra yeniden inşa edilmiş, ancak 1973'te yıktırılmıştır. Eski kaynaklara gö-

re XX. yüzyılın başında tek şerefeli ve konik külâhlı, 1930'lu yıllarda 30 m. yüksekliğinde, silindirik gövdeli ve boğumlu külâhlıdır. Şadırvan caminin avlusunun dışında meydanda yer almaktadır. Önceki halinde sivri kemerlerle bağlanan, volütülü başlıklara sahip sekiz sütunun taşıdığı bir kubbeyle örtülüyüdü. Şadırvanın on iki köşeli mermer su haznesinin her cephesinde musluğun iki yanında birer servi ağacı ve üzerlerinde gül, lâle, karanfil bezemeli vazolar yer almıştır. Günümüze yalnızca harap haldeki bu su haznesi ulaşmıştır. 1856 ve 1863 depremlerinde oldukça zarar gören camide bazı dönemlerde onarımlar yapılmıştır. Adaya Yunanistan'ın hâkim olmasıyla cemaat azlığı ve imam yokluğu gibi sebeplerle ibadete kapalı tutulmuştur. Bir süreden beri Rodos Türkleri'nin nikâh törenleri için kullanılmakta olan camide yıkık olan soncemaat yeri ve minarenin onarımı beklenmektedir.

Rodos'ta zamanımıza ulaşan üç Türk hamamından biri olan ve caminin çok yakınında yer alan Sultan Mustafa Hamamı, Yeni Hamam veya Süleymaniye Hamamı adlarıyla da tanınmaktadır. Tek hamam olarak inşa edilen yapının su haznesi yerine daha sonra bir bölüm eklenerek burası kadınlara tahsis edilmiştir. Bu hamam Yunanistan'da günümüze kadar ulaşan en büyük hamamlardan biridir. Yüksek duvarlarıyla ihtişamlı bir görüntüye sahip olan yapı uzun dikdörtgen plandadır. Erkekler bölümünün soyunmalık kısmı 13 x 13 m. ölçülerinde kare bir mekân olup çapı 13 metreye varan bir kubbeyle örtülüdür. Ortada şadırvan, kenarlarda tahta merdivenlerle çıkılan ve kafeslerle kapatılan sedirler bulunmaktadır. Sedirlerin bulunduğu duvarlar dilimli kaş kemerli girintiler olarak değerlendirilmiş, böylece hem mekânın genişlemesi hem de dekorasyona katkı sağlanması mümkün olmuştur. Soyunmalık kısmında istirdide ka- buğu süslemeli tromplar, ayrıca duvar yüzeylerinde yer alan zincir, çiçek, yaprak motifli bordürler ve geometrik bezemeler dikkati çekmektedir. Soyunmalıktan köşelerdeki iki kapı ile üç eyvanlı ılık kısmına geçilmektedir. Ortada sekizgen bir göbek taşı, iki köşede birer halvet hücreli bulunmaktadır. Bu bölümde solda abdesthane, tıraş odası ve yahudi havuzu (çukuru) denilen, yahudilerin yoğun olduğu yerlerdeki hamamlarda görülen su dolu bir çukur mevcuttur. ılıkliktan bir kapı ile ulaşılan sıcaklık kısmı üç eyvanlı ve iki köşede birer halvet hücreli plana sahiptir. Ortada sekizgen göbek taşı yer almaktadır. Bü-



Sultan  
Mustafa  
Camii -  
Rodos



tün mekânların üzerleri küçük kubbelerle örtülmüştür. Hamam da 1863 depreminde zarar görmüş, 1873 ve 1893 yıllarında geçirdiği kapsamlı onarımlarla eski planı büyük ölçüde değişmiştir. Kadınlar kısmının uzun dikdörtgen planlı soyunma bölümü iki kemere oturan düz bir damla kapatılmış, 7,80 x 7,80 m. ölçülerindeki diğer bölüm ise kubbe ile örtülmüştür. Şadırvan ve sedirlerin yer aldığı bu bölümden basit plandaki ılıklığa birkaç basamakla inilmektedir. Buradan iki sivri kemerin taşıdığı düz damla örtülmüş sıcaklık, ayrıca halvetler ve küçük bir koridorla da helâlara ulaşılmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

H. Balducci, *Rodos'ta Türk Mimarisi* (trc. Celâlettin Rodoslu), Ankara 1987, s. 33, 38-49, 106-121; Zeki Çelikkol, *Rodos'taki Türk Eserleri ve Tarihçe*, Ankara 1992, s. 69-70, 99; Nusret Çam, *Yunanistan'daki Türk Eserleri*, Ankara 2000, s. 248-250; İsmail Bıçakçı, *Yunanistan'da Türk Mimarisi Eserleri*, İstanbul 2003, s. 268-269; Ali Fuat Öreç, *Yakındönem Tarihimizde Rodos ve Oniki Ada*, İstanbul 2006, s. 353, 355, 358, 364, 406, 408; Neval Konuk, *Midilli, Rodos, Sakız ve İstanbul'da Osmanlı Mimarisi*, Ankara 2008, s. 66-67, 178-179; M. Kamil Dürüst, "Rodostaki Türk Mimarisi", *Rölöve ve Restorasyon Dergisi*, sy. 3, Ankara 1982, s. 10-11; Besim Darkot, "Rodos", *İA*, IX, 757.



AYŞE DENKNALBANT

### SULTAN SELİM CAMİİ ve KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVI. yüzyılda  
Kanûni Sultan Süleyman tarafından  
babası Yavuz Sultan Selim adına  
yaptırılan külliye.

Fatih ilçesinin Yavuzselim semtindeki Çukurbostan denilen Bizans açık su haznesi yanında Haliç'in dik yamaçları üzerindedir. Bu mevkiye aynı zamanda Mirza Sarayı dendiği rivayet edilir. Külliye esas olarak cami, iki tabhâne, Sultan Selim ve Hafsa Sultan türbesi, şehzadeler türbesi, mektep ve imareten teşekkül etmiştir. Bir hayli uzakta olduğu halde bir çifte hamam da külliyeden sayılmaktadır. Ayrıca yine Kanûni Sultan Süleyman tarafından Yavuz Sultan Selim adına Mimar Sinan'a yaptırılan ve dershanesi de bir cami olarak düzenlenen medrese ve çeşmeden oluşan küçük bir ikinci külliye Yenibağçe'de bulunmaktadır. Evliya Çelebi'ye göre bir kervansaray da mevcuttur (*Seyahatnâme*, I, 325). Peçuyulu İbrâhim, Kanûni'nin babasının vefatından sonra kabri üzerine bir türbe ve cami, imaret, mektep, medrese, dârüşşifâ ve dârüziyâfe yaptırdığını ve bunun için 400.000

altının iç hazineden verildiğini kaydeder (*Târih*, I, 425). Külliye'nin cami, tabhâne, türbe, mektep ve belki de imaretinin o sıralarda mimarbaşı olan Acem Ali tarafından, hamam ve kervansarayın da Mimar Sinan tarafından yapıldığı tahmin edilebilir. Bunlardan başka sonradan ilâve edilen Sultan Abdülmecid Türbesi ve bir meşruta binası külliye sınırları içindedir. Caminin, cümle kapısı üzerindeki üç satırlık Arapça kitâbeye göre, 929 Muharreminde (Aralık 1522) Sultan Selim'in emriyle yapılmış olduğu yazılıdır. Sultan Selim Türbesi'ndeki kitâbede ise türbenin Kanûni tarafından inşa ettirildiği aynı tarihle kaydedilmektedir. Sultan Selim'in vefatı 8-9 Şevval 926 (21-22 Eylül 1520) tarihinde olduğuna göre külliye'nin yapımını belki de Sultan Selim vefatından önce emretmiş veya buna niyet etmiş, ancak ömrü vefa etmediğinden külliye Kanûni tarafından bitirilmiş ve babasına hürmeten kendi adını yazmamıştır. İsmail Hami Danişmend, kaynak vermeden caminin yapımına 9 Cemâziyelâhir 927'de (17 Mayıs 1521) başladığını kaydeder (*Kronoloji*, II, 65, 68).

Sultan Selim'in Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki vakfiyesi 14 Ramazan 964 (11 Temmuz 1557) tarihlidir (VGMA, *Sultan Selim Vakfiyesi*, Kasa 182 K ve Latin harfli sûreti için bk. nr. 2136). Emlâk ve

akarının tesbiti için o sırada sadrazam olan Rüstem Paşa görevlendirilmiştir. Türkçe yazılan vakfiyeye göre Sultan Süleyman'ın, babası tarafından inşası müyeser olmayan bir "imâret-i âliye", ruhunu tâziz için bir türbe, bir cami, bir matbah, sekiz odalı bir tabhâne ve yer olmadığı için bir başka yerde dersaneli bir medrese ve bir mektep, bir çifte hamam yaptırmış olduğu kaydedilmektedir. Vakfiye'nin birinci kısmında Rumeli, ikinci kısmında Anadolu'da olan emlâk ve akar kaydedilmektedir. Buna göre külliye'ye gelir sağlamak için İstanbul'da bir çifte hamam ve dükânlar, Rumeli ve Anadolu'da köyler, mezraa ve tarlalar sayılmaktadır.

Külliye kuzeybatı-kible istikametinde yamuk bir dikdörtgen biçiminde bir ihata duvarı ile çevrilidir. Haliç tarafı ve kible tarafı istinat duvarları ve payandalarla desteklenerek yer kazanılmıştır. Külliye'nin dört kapısı vardır. Evliya Çelebi, kapılara isim vererek Haliç tarafında kırk merdiven denilen uzun ve dik bir merdivenle bağlantılı olan ve bu adla anılan bir kapı, kible tarafında türbe kapısı, kuzeybatı tarafında bulunan mektep yanında çarşı kapısı ve Çukurbostan tarafındaki kapıyı saymaktadır (*Seyahatnâme*, I, 148). Külliye'nin kuzeyindeki düz sahada bir zamanlar imaretin bulunduğu bilinir. Caminin kiblesinde Sul-

İstanbul Sultan Selim Camii ve Külliyesi (Fatma - Orhan Durgut fotoğraf arşivi)



tan Selim'in türbesi ve diğer türbeler vardır. Külliye'nin batısı tamamen Çukurbostan'la sınırdır.

**Cami.** Vakfiyesinde minber, mihrap, minare ve şadırvanlı olarak belirtilen yapı büyük kubbesi ve birer şerefeli iki minareleriyle Haliç ve Çarşamba tarafından etkili bir görünüşe sahip olup tabhaneli camilerin son örneğidir. Kesme küfeki taşından inşa edilen yapıda yer yer bazı kemerler ve bazı kısımlarda kırmızı taş kullanılmıştır. Klasik üslûptaki iç avlu üç kapılıdır ve kubbeli bir revakla çevrilidir. Mermer döşeli avlunun ortasında bir şadırvan bulunur. Evliya Çelebi, vakfiyede de zikredilen bu şadırvanın sekiz sütunlu ve sivri kubbeli saçağının IV. Murad tarafından yaptırıldığını söyler (a.g.e., a.y.).

Cami plan olarak daha çok Edirne Beyazıt Camii'ne benzemektedir. İki tarafında dörder odalı tabhaneleri vardır. Tek kubbesi duvar içine gizlenmiş dört büyük kemer üzerine oturur. Minareler avlu yan duvarları ile tabhanelerin birleştiği köşelerdedir. Caminin kubbesi ana beden duvarlarına göre biraz iri durmaktaysa da sakin, vakur ve heybetli bir görünüme sahiptir. Caminin avlu duvarları klasikleşmiş bir tertipte iki sıra pencerelidir. Yan giriş kapıları kemerli sade bir niş içerisinde. Orta kapı ise zengin mukarnaslı ve yukarıda dendanlı tacı ve kırmızı beyaz taşla örülmüş geçmeli kemeriyle bir hayli gösterişlidir. Avlu ve son cemaat yeri duvarında bulunan pencerelerin kemerleri dışarıda kırmızı ve beyaz taşlarla örülmüştür. İçeride ise kemer aynalarında sarı ve yeşilin hâkim olduğu renkli sır tekniğinde çini panolar mevcuttur. Son cemaat duvarında caminin cümle kapısının iki tarafında ikişer alt pencere ve birer mukarnaslı mihrap bulunmaktadır. Dipteki üçüncü pencereler tabhanelere aittir. Mermer cümle kapısı, etrafında zengin silmeli bir çerçeve ve çok temiz işçiliği olan zengin mukarnaslarıyla gösterişli bir yapıdır. Yanlarda beş köşeli ve mukarnaslı nişler ve köşelerde rûmî desenlerle çok sanatkârane işlenmiş kum saatleri vardır. Kapı kemeri üzerinde caminin üç satırlık sülûs celsisiyle yazılan Arapça kitâbesi mevcuttur. Kapı karnatları ahşap künde-kârî sanatının en güzel örneklerindedir.

Caminin harimi 24,35 × 24,30 m. ölçülerinde bir kare şeklindedir. Sivasız duvarları yüzünden loş bir tesiri vardır. Dört duvarı, yuvarlak kemerler ve (pandantif) aslan göğüsleriyle son bulur. Kubbe kasnağında duvarlardaki pencereler binaya yeterli ışık

vermemektedir. Binanın üstünü örten kubbe büyük bir mekân duygusu oluşturmakta ve binaya olağan üstü bir heybet vermektedir. Caminin kible tarafında altta dört, yanlarda ikişer pencere vardır. Diğer yan pencereler tabhanelerin eyvanlarına birer kapı ve odalarına birer iç pencere şeklinde açılır. Sağda tabhâne köşe odasına isabet eden pencerenin önünde bulunan müezzin mahfiline bu pencere içinden bir merdivenle çıkılır. Müezzin mahfilinin taşıyıcı kare ayakların araları altta sağır korkuluklarla, üstte içleri rûmî oymalarla bezeli Bursa kemerleriyle kapatılmıştır. Son cemaat duvarlarındaki dört pencere imam ve müezzinlerin kullandığı sekiz eyvanlara açılır. Cümle kapısı üstünde bulunan balkona kapının iki tarafından duvar içinden yuvarlak merdivenlerle ulaşılmaktadır. Caminin alt pencereleri kemer aynaları içinde de avludaki çini panoların farklı renklerle tekrar edildiği görülür. Bunlardan sadece minberin sağındakinde lâcivert zemin üzerine mihrap âyeti yazılmıştır.

Camide bulunan hünkâr mahfili sol dip köşededir ve buraya pencere içinden bir kapı ve merdivenle ulaşılmaktadır. Bu giriş penceresine ayrıca dışarıdan da girilmektedir. Bu pencerenin dışı iki kapılı küçük bir avlu haline getirilerek hünkârın özel girişi için ayrılmıştır. Mahfil mukarnas başlıklı yedi sütun üzerindedir. Tavanı XVI. yüzyılı hatırlatan, fakat daha çok XVIII. yüzyıla tarihlenebilecek müstesna güzellikteki altın kabartma rûmî ve hatâyî bezemeler, cetveller ve buketlerle süslenmiştir. Bu bezemeler birçok emsalinde olduğu gibi yağlı boya ile kapatılmışken 1937'lerdeki restorasyonlarda Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından ortaya çıkarılmıştır. Mermer mihrap sade silmeli bir çerçeve ve mukabil zengin ve güzel mukarnaslara sahiptir. Mihrap nişinin köşelerinde siyah mermerden kum saatleri vardır. Mukarnasların üzerinde zarif bir Bursa kemeri, yanlarda kabara ve gülçeler, daha yukarıda mihrap âyeti ve dendanlı bir taçla son bulur. Mermer minber küçü ve taksimatla yapılan nâdide güzel örneklerindedir. Caminin diğer işçiliklerinde olduğu gibi burada da titiz bir çalışmaya göze çarpar. Bu titizlik Fâti Sultan Mehmed, Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve kısmen Kanûnî Sultan Süleyman devri inşaatlarının diğer dönemlere göre bâriz bir farkı olarak ortaya çıkmaktadır.

**Tabhaneler.** Emsallerine ana kütleyle bitişik olarak daha önce ve daha sık rastlanan tabhanelerin son örneği buradadır. Sultan Selim tabhaneleri plan olarak Edir-

ne Beyazıt Camii'ndekine benzer. Vakfiyesinde "sekiz bab menâzil-i müsâfirîn" şeklinde geçmektedir. İki yanda sekiz eyvanlı ve dörder odalıdır. Camiye göre daha alçak tutulmuştur. Dışarıdan yanlardan birer kapıları olduğu gibi kapıların karşısına gelen eyvanlardan camiye geçilen birer kapı-pencere mevcuttur. Odaların ikişer alt ve birer üst pencereleri vardır. Üst pencereler yuvarlaktır. Her odada birer ocak bulunur. Pencere kemerleri ve yuvarlak pencereler kırmızı ve beyaz taşlarla örülmüştür. Minareler tabhanelerin avlu duvarına birleştiği köşelerde olup birer şerefelidir. Kapıları dışarıdandır. Minare kaidesi tabhâne saçağına kadar yükselir. Çokgen gövdede pabuçtan sonra ve şerefe altında kırmızı taştan birer bordür ve şerefe altında ters lâleler bulunur. Şerefe zengin mukarnaslı ve korkuluklar kafeslidir. Petekten itibaren 1937'lerde yenilediği bilinmektedir.

**İmaret.** Vakfiyede hem "yapı topluluğu ve inşaat" hem de "aşevi" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bugün mevcut olmayan imaretin cami ile beraber mi veya daha sonra Mimar Sinan tarafından mı yapıldığı tam anlaşılamamaktadır. Vakfiyesinde kiler, ambar, yemekhane ve matbahtan bahsedilen imaret binası, Kulekapılı Seyyid Hasan tarafından 1815'lerde çizilen Beyazıt su yolu haritasında "L" şeklinde çatılı bir bina olarak görülmektedir. Binanın 1884 depreminde yıkıldığı rivayet edilir. 1917'de Evkaf Nezâreti buraya I. Abdülhamid adına Mimar Kemâleddin Bey'e iki katlı bir medrese yaptırmıştır. Daha sonra Dârü'l-hilâfe medreselerinin kurulmasıyla bu bina Medresetü'l-mütehassısın olmuştur. Cumhuriyet devrinde 1924 yılında Cumhuriyet Kız Lisesi, 1950'den itibaren de Yavuzselim Kız Meslek Lisesi olarak kullanılmaktadır.

Sultan Selim Külliyesi'nin sıbyan mektebi



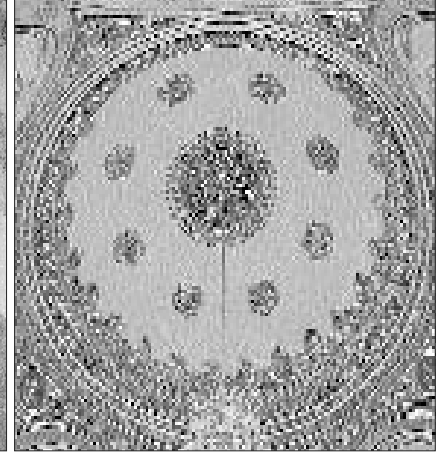
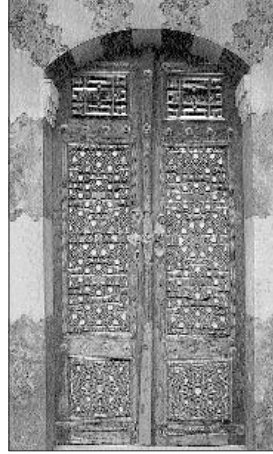
**Mektep.** Vakfiyesinde sıbyan mektebi olarak bahsedilen bina caminin kuzeybatısındadır. Güneybatı duvarı Çukurbostan duvarı üzerindedir. Diğer tarafından Evliya Çelebi'nin çarşı kapısı dediği dış avlu kapılarından birine bitişiktir. Kitâbesiz, tek kubbeli, önünde geniş saçaklı bir girişi bulunan, iki sıra pencere, ocaklı bir yapıdır. Bir sıra taş ve tuğla ile inşa edilmiştir. 1918'deki yangından sonra harap olan bina 1960'larda tamir edilerek kütüphane haline getirilmiştir.

**Yavuz Sultan Selim Türbesi.** Sultan Selim, Sirt köyünde vefatından sonra cenazesi İstanbul'a getirilmiş ve Fâtiha Camii'nde Zenbilli Ali Efendi tarafından namaz kılınarak Çukurbostan yanındaki bu mevkide defnedilmiştir. Türbe kesme taştan, sekiz kenarlı, dilimli kubbeli bir yapıdır.

Büyük bir ihtimalle o sırada mimar başı olan Acem Ali tarafından yapılmıştır. Türbenin her cephesinde altı üstlü ikişer pencere vardır. Bu pencerelerin etrafı derin silmelerle zenginleştirilmiş, üst pencere kemer ve bordürleri kırmızı taşla tezyin edilmiştir. Bugün çimento ile sıvalı alt pencere kemer aynalarında vaktiyle camidekilerin benzeri çini panolar olduğu tahmin edilmektedir. Türbe kapısı söve kemeri geçmeli siyah ve beyaz mermerden, ahşap kanatlar sedef ve fildişi kakmalı künde-kârîdir. Kapı üzerinde kitâbesi yoksa da iki taraftaki büyük ve muhteşem çini panolarda kitâbeler mevcuttur. Sarı rengin hâkim olduğu bu sır altı tekniğindeki çini panolarda lâcivert üstüne beyaz celî sülüs hatla türbenin Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle 929 Muharreminde (Aralık 1522), yani cami ile aynı tarihte yaptırıldığı yazılmıştır. Türbenin içinde heybetli sandukası ve muhteşem kavuğu ile sadece Yavuz Sultan Selim'in kabri vardır. Evliya Çelebi bu hali, "Sultan Selim'in kabri-i şerifinde olan mehâbet hiçbir padişah türbesinde yoktur, selîmî destarıyla güya bir ejder-i heft-ser-misâl kemingâhta âmâde yatar" diye tasvir eder. Sandukasının üzerinde vasiyeti gereğince Kemalpaşazâde'nin atının ayağından sıçrayan çamurlu kaftanı örtülmüştür. Yapı içeride yer yer eski nakışların izlerinin görüldüğü bir şekilde süslenmiştir. Ayrıca mermer bir levhada Şam'ın fethi ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kabrinin bulunmasıyla ilgili ve yine İbnü'l-Arabî'ye atfedilen meşhur ibare vardır.

**Hafsa Sultan Türbesi.** Kanûnî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan'ın yıkık türbesi Yavuz Sultan Selim'in türbesi yanındadır. Hafsa Sultan'ın 940'ta (1534) vefat ettiği ve buraya gömüldüğü bilinmektey-

Yavuz  
Sultan  
Selim  
Türbesi'nin  
künde-kârî  
kapı  
kanatlarıyla  
kubbe içi



se de türbenin yapım tarihi belli değildir. Türbe Yavuz Sultan Selim Türbesi gibi sekiz kenarlı, kesme küfeki taşındandır ve şüphesiz kubbeli idi. Önünde bir saçığın olduğu anlaşılmaktadır.

**Şehzadeler Türbesi.** Vakfiyede bahsedilen bu türbe de diğer ikisi gibi sekiz kenarlı, kesme taştan ve kubbelidir. Kitâbesi yoktur. Dört mermer sütunlu bir saçakla korunan giriş kapısının iki yanında altı köşeli çinilerden yapılmış iki çini pano bulunmaktadır. Kubbe kasnağı yuvarlak yapılarak üzerine mermerden çeşitli âyetler yazılmıştır. Her yüzde altı üstlü ikişer pencere mevcuttur. Bu pencerelerde Yavuz Sultan Selim Türbesi'nde ve camide olduğu gibi kırmızı beyaz taşlar kullanılmıştır. Türbede Kanûnî'nin Murad, Mahmud ve Abdullah isimindeki oğulları, Yavuz'un kızı ve Makbul İbrâhim Paşa'nın zevcesi Hatice Sultan, yine Yavuz'un kızı ve İskender Paşa'nın hanımı Hafsa Sultan'ın yattığı türbedeki Latin harfli bir kitâbede belirtilmiştir. Külliye'deki türbelerin sonuncusu yine kesme taştan ve sekiz köşeli olarak yapılan ve 1861'de vefat eden Sultan Abdülmecid'in ve oğullarının türbesidir.

**Çifte Hamam.** Yavuz Sultan Selim vakfiyesinde görülen ve bugün mevcut olmayan bu hamam, Mimar Sinan tezkiresinde ve 953 (1546) tarihli *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*'nde (Vakıf nr. 2491, 1733) Koğacı Dede Mescidi yanında zikredilir. Böylece külliye'den uzakta Çukurbostan'ın öbür tarafında bugünkü kız lisesinin yakınında bulunduğu anlaşılmaktadır.

**Kervansaray.** Vakfiyede adı geçmeyen, yeri ve mahiyeti hakkında bir bilgiye rastlanmayan bu kervansaraya Mimar Sinan tezkirelerinde ve Evliya Çelebi'de rastlanmaktadır (*Seyahatnâme*, I, 325).

İstanbul'da Yavuz Sultan Selim adına olan iki külliye'den Yenibahçe'dekinin Mi-

mar Sinan tarafından yapıldığı bilinmektedir. Ancak Sinan'ın tezkirelerinde bir Sultan Selim Camii adının onun yaptığı eserler arasında anılması yanlış anlamaya yol açmış ve bazı yazarlar tarafından Sultan Selim Selâtin Camii'nin Sinan'ın eseri olduğu sanılmıştır. Bu yanlış görüş çok yakın tarihlerde tekrarlanmıştır (Ponsu Karahasanoğlu, "İstanbul Sultan Selim Camii Hakkında", *Sanat Tarihi Yıllığı [1964-1965]*, İstanbul 1965, s. 183-187). Böyle bir yanlışla, Kanaat Kitabevi tarafından tarihçi Ahmed Refik Altınay'a yazdırılarak 1931 yılında bastırılan kitapta kapağa basılan resimde de karşılıklıdır. Sinan hakkındaki bu kitapta Sinan'ın eseri olmayan Yavuz Sultan Selim Camii'nin bir fotoğrafı basılmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

VGMA, *Sultan Selim Vakfiyesi*, Kasa 182 K (sureti için bk. nr. 2136); Peçuyulu İbrâhim, *Tarih*, I, 425; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 147-148, 315, 325, 344; VII, 701-702, 705-706; IX, 547, 548; *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546)*, tür.yer.; *Süleymaniye Vakfiyesi* (haz. Kemâl Edib Kürkcüoğlu), Ankara 1962, s. 19, yazma s. 27; *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 1009 (1600) Tarihi* (haz. Mehmet Canatar), İstanbul 2004, tür.yer.; Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-beyân fi Kavânin-i Âli-Osmân* (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 50; Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, I, 14, 15, 125; Danişmend, *Kronoloji*, II, 45, 65, 68, 85; Ekrem Hakkı Ayverdi, *XIX. Asır İstanbul Haritası*, İstanbul 1958, Pafta C 6; Semavi Eyice, *İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimaî Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camileri*, İstanbul 1963, s. 47; Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, Ankara 1965, II, 129-131; Selâhattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara 1969, s. 250; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 536-542; M. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 1980, s. 29, 30, 32; Yüksel, *Osmanlı Mi'mârîsi VI*, s. 516-547; M. Kâzım Çeçen, *Mimar Sinan ve Kırkçeşme Tesisleri*, İstanbul 1988, s. 165; a.m.f., *II. Bayezid Su Yolu Haritaları*, İstanbul 1997; Hakkı Önkal, *Osmanlı Hanedan Türbeleri*, Ankara 1992, s. 122, 128; C. Gurlitt, *İstanbul'un Mimari Sanatı* (trc. Rezan Kızıltan), Ankara 1999, s. 78; Mübahat S.

Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medresele-ri*, Ankara 2000, s. 14, 56, 280; Stefanos Yeramos, *Süleymaniye* (trc. Alp Tümetekin), İstanbul 2002, s. 17, 28; Yıldırım Yavuz, "Abdülhamid I Medresesi", *DBİst.A.*, I, 37; Doğan Kuban, "Sultan Selim Külliyesi", *a.e.*, VII, 63.



İ. AYDIN YÜKSEL

## SULTAN SELİM CAMİİ ve KÜLLİYESİ

Konya'da  
Kanûnî Sultan Süleyman  
ve II. Selim tarafından yaptırılan  
cami ve imaret.

XVI. yüzyıl ortalarından itibaren değişik tarihlerde Mevlânâ Dergâhı ile şu anda ayakta olmayan türbe hamamı arasında inşa edilmiş cami ve imaretle iki adet medrese, kütüphane ve muvakkithânedan meydana gelen binalar topluluğudur.

**Kanûnî Sultan Süleyman Camii.** Günümüzde Sultan Selim Camii (Selimiye Camii) olarak bilinen yapı kaynaklarda Câmi-i Cedîd, Câmi-i Şerîf-i Sultan Süleyman şeklinde kaydedilmiş, daha sonra bitişiğinde II. Selim'in inşa ettirdiği imarettten dolayı II. Selim'e mal edilmiştir. Mevlânâ Dergâhı'nın batısında yer alan caminin inşa tarihi ve bânisi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Araştırmacılar bâni olarak II. Selim'i göstermekteyse de Kanûnî devrine ait belgelerden caminin bu padişah tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Mimarına dair herhangi bir kayda rastlanmayan eser bazı araştırmacılarca Mimar Sinan'a isnat edilmektedir. Hammer, caminin Ayasofya, Şahabeddin Uzluk ise eski Fâtih Camii örnek alınarak inşa edildiği görüşündedir. Sinan'ın Gözleve'de yaptığı

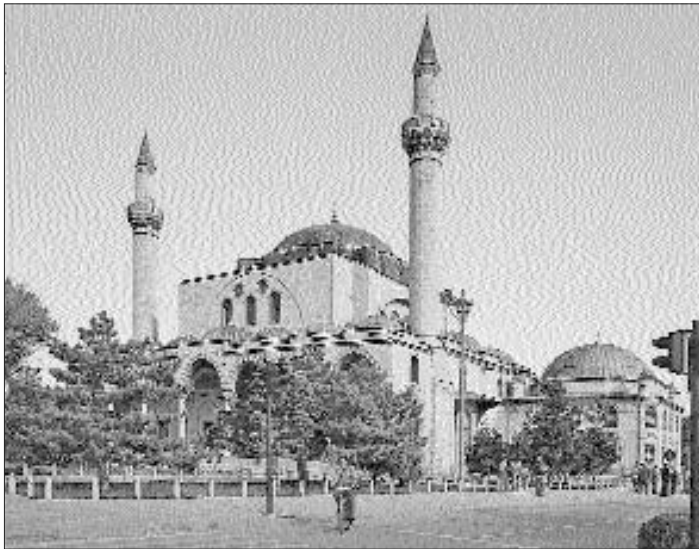
camide küçük ölçüde tekrarlanan eski Fâtih Camii planı burada daha büyük ölçüde uygulanmıştır. Klasik Osmanlı cami mimarisi şemasının Konya'daki en önemli örneği olan Selimiye Camii merkezî kubbeli bir plan şemasına sahiptir. Kareye yakın dikdörtgen harimi ve kuzeyindeki son cemaat revakları, bunların uçlarında yükselen iki minaresi ile dikkati çeker. Harim mihrap tarafına yakın haçvari planlı iki kalın ayakla, aynı eksende iki sütunçe ve kuzey duvarına bitişik daha kalın ayakların taşıdığı ortada merkezî bir kubbe ile kapatılmış, kible tarafına da bir yarım kubbe eklenmiştir. Doğu ve batı yanları üçer küçük kubbe ile örtülüdür. Merkezî kubbe yaklaşık 12 m. çapında, öndeki kubbe bunun yarısı kadardır. Yandaki eş büyüklükte üçer kubbenin büyüklüğü ise merkezî kubbenin yarı çapı ölçüsündedir. Arkadaki kuzey duvarına bağlanan kalın taştıntılar birer payanda görevini üstlenmiştir. Payandalarla yan duvarlar arasında kalan köşe boşlukları tonozla örtülmüştür. Bunların hemen önündeki küçük kubbeler açılan yanlardaki küçük, kuzeydeki daha büyük olmak üzere üç kapısı bulunmaktadır. Kuzeydek taçkapıda zengin bir mermer işçiliği göze çarpar. Özellikle kavsaradaki mukarnas dolgular çok uyumludur.

Mihrap ve minber temiz ve beyaz mermerden olup mihrap nişi köşelidir. Cephesi mukarnas dolgulu bordürlerle çerçevlenmiş, köşelilere birer kabara konmuştur. Kavsaradaki zengin mukarnaslar tepede bitkisel bir taçla tamamlanır. Minberin kaidesindeki dilimli kemercikler, sivri kemerli geçit ve üstteki köşk ve külâhta, aynalık ve korkuluklarda ince ve kaliteli bir işçilik göze çarpar. Aynı şekilde kub-

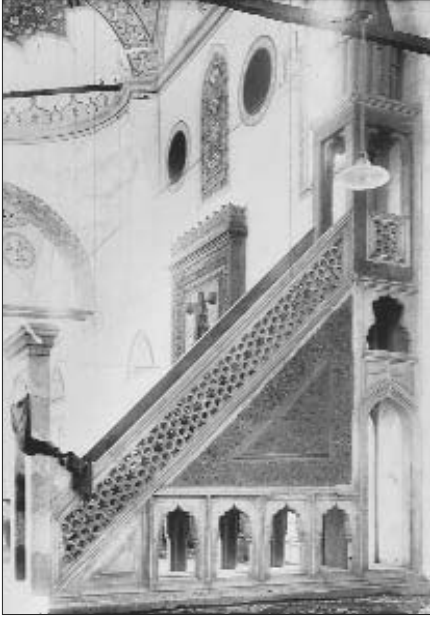
belerin iç kısımları da sıva üzerine renkli boyalarla kalem işi olarak tezyin edilmiştir. Osmanlı döneminin motiflerini taşıyan süslemeler sonraları büyük ölçüde yenilenmiş, bu arada minberin külâh kısmı da Mevlânâ Türbesi'ne benzer şekilde değiştirilmiş olmalıdır. Son cemaat yeri yedi kubbe ile örtülüdür. Kubbeleri taşıyan mermer sütunların başlıkları mukarnaslardır. Kubbelerin iç yüzeyi de kalem işi olarak tezyin edilmiştir. Revakın doğu ve batı tarafları sağır duvarlarla sınırlıdır. Minareler tek şerefeli olup şerefelerin çıkmaları mukarnaslı, korkuluğu mermer şebekelidir.

Caminin duvarları ve minaresi kesme taşlarla kaplanmış, son cemaat yerinin kemerleriyle diğer bazı bölümlerinde renkli taş kullanılmıştır. Sâkib Dede, I. Bostan Çelebi'nin (ö. 1040/1630) postnişinliği sırasında caminin büyük kubbesinin tamamen çöktüğünü yazmaktadır. Ancak belirlenen ilk tamir keşfi 14 Şevval 1101 (21 Temmuz 1690) tarihidir. XX. yüzyıl başlarına kadar yaklaşık on büyük onarım geçiren ve âdeta yeniden inşa edilen caminin Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim tarafından tahsis edilmiş vakfı yoktur. Cami görevlileri ücretlerini Sultan Selim İmaret-i ve Celâliye vakıflarından alıyorlardı. 1035'te (1625) bir emr-i şerifle Konya'da "Ermeni perakendesini"nden 154 neferin cizyesi Mevlânâ Dergâhı ile Sultan Süleyman Han Camii görevlilerine tahsis edilmiştir. Ayrıca birçok hayır sever camide görev yapacak olan müderris, dersiâm, imam, hatip gibi görevlilerin ücretlerinin karşılanması için vakıflar kurmuştur.

**Sultan Selim İmaret-i.** Caminin kuzeyinde yer alan imaret belgelerinde İmâret-i Cedîd, Tabhâne, Tabhâne Hanı, Kurşunlu Han, Kervansaray, Şultan Selim İmaret-i olarak geçmektedir. İnşa tarihine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kanûnî Sultan Süleyman'ın 5 Rebîülevvel 971 (23 Ekim 1563) tarihli hükmüyle Şehzade (II.) Selim'in Konya'da yaptırdığı imarette yemek çıkarılması için Silifke kazasında bulunan birçok köy, mezraa ve tarlanın geliri tahsis edilmiştir. Bu belgeden ve vakfiyesindeki bilgilerden imaretin II. Selim tarafından inşa edildiği anlaşılmaktadır. Karapınar'da Sultan Selim İmaret-i'yle birlikte 1560-1562 yılları arasında yapıldığına bakılırsa Karapınar İmaret-i'nin mimarı Halepli Cemâleddin buranın da mimarı olmalıdır. Vakfiyesine göre imaret mutfak, tabhâne, kiler, buğday ambarı, odunluk, fırın, ahırdan oluşuyor, ayrıca tamir keşiflerindeki bilgilere göre bir şadırvanla iki çeşme bulunuyordu. Mutfağı kurşunla kaplı



Sultan Selim  
Camii  
ve Kütüphanesi -  
Konya



Sultan Selim Camii'nin minberi

iki kubbe örtüyordu. Tabhâne üstü kurşunla örtülü, muntazam kesme taşlarla yapılmış fevkanî beş odadan meydana geliyor, ikinci kata taş merdivenle çıkılıyordu. Kiler ve buğday ambarı kâgir, kileri iki kubbeli, ambarı ise iki kemerli ve sakıflıydı. Fırının da üzeri kurşunla örtülü ve kubbeli, ahır bölümünün üstü kiremitli ve çatılıydı. Şadırvan caminin batısında klasik bir Osmanlı şadırvanıydı. Tamir keşiflerinde taş kemerli ve havuzlu olduğuna işaret edilen çeşmeler imaretin çevre duvarı içindedeydi. İmaret sık sık onarılarak ayakta tutulmaya çalışılmış, XX. yüzyılın başlarında işlevini kaybettiği için yıkıma terk edilmiş, 1965'ten sonra yıkılarak yerine park yapılmıştır. II. Selim çok sayıda köy ve mezarayı imarette yemek çıkarılması için vakfetmiş, hangi memleketten olursa olsun gelip kalan misafirlere üç gün, günde iki öğün yemek çıkarılması şartını koymuştur. XIX. yüzyıla kadar aşevinde sürekli yemek çıkarılması için bizzat padişahlar buranın vakıfları ile ilgilenmiş, geliri bol bazı arazileri bu iş için tahsis etmişlerdir.

**Sultan Selim Medresesi.** III. Murad tarafından muhtemelen 992'de (1584) Mevlânâ Dergâhı'nın kuzeybatısındaki derviş hücreleriyle birlikte inşa ettirilmiştir. Dergâh hücrelerinin kuzeybatısıyla imaretin tabhâne bölümünün kuzeydoğusunda yer alan medrese kaynaklarda Medrese-i Celâliyye, Türbe-i Mevlânâ Medresesi, Sul-

tan Veled Medresesi, Veleddiye Medresesi olarak da geçmektedir. Mevlânâ Dergâhı'ndaki derviş hücrelerine benzetilerek yapılan kubbeli ve kâgir hücrelerin üzeri kurşunla örtülüydü. 1888'de bir kısmı yıktırılarak yerine mektep yaptırılmış, diğer bölümler 1951'de ortadan kaldırılmıştır.

**Muvakkithâne.** Caminin kuzeybatı, Yûsuf Ağa Kütüphanesi'nin kuzey bitişiğinde bulunan muvakkithânenin kitâbesinden Sultan Abdülaziz tarafından 1873'te inşa ettirildiği anlaşılmaktadır. İnşaat bittikten hemen sonra buraya padişah tarafından iki adet saat gönderilmiştir. 1951'de yıktırılmadan önce üç adet saat bulunuyordu. Girişi kuzey yönündeydi. Yûsuf Ağa Kütüphanesi gibi kesme taştan yapılmış üzeri sakıflı küçük bir binaydı.

**Yûsuf Ağa Kütüphanesi.** Konya'nın Osmanlı döneminde kütüphane olarak inşa edilen ve günümüze kadar gelen tek yapıdır. 1209'da (1795) III. Selim'in annesi Mihrişah Sultan'ın kethüdâsı Yûsuf Ağa tarafından ilâve edilmiştir. Caminin batı, türbe hamamının doğu bitişiğindedir. Kapısı camiye açılmakta iken sonradan batısındaki pencereden yeni bir kapı açılarak camiden ayrı bağımsız bir yapı haline getirilmiştir. Kesme taşlardan dört duvarın üzerindeki sekiz köşeli kasnağa büyük kubbe oturtulmuş, kurşunla örtülü kubbenin dört köşesine kubbeli birer silindir kulecik konmuştur. Binanın aydınlatılması üç tarafta iki sıra halinde dizilen yirmi iki pencere ile sağlanmıştır. Halen kütüphane olarak kullanılmaktadır (bk. YÛSUF AĞA KÛTÛPHANESİ).

**Yûsuf Ağa Medresesi.** Kütüphane Medresesi olarak da bilinen yapı Yûsuf Ağa tarafından 1212'de (1797) caminin güney bitişiğindeki bahçede yaptırılmıştır. Bir avlu çevresinde dizilmiş, kerpiçten ve düz damlı on hücre ile bir büyük ders-hane-

den meydana geliyordu. Mimari bir özelliği bulunmayan medrese bitişiğindeki türbe hamamı ve muvakkithâne ile birlikte 1950'lerde yıktırılmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 2, sıra nr. 922; nr. 23, sıra nr. 452; nr. 40, sıra nr. 241; BA, HH, nr. 27158, 27471; BA, Cevdet-Belediye, nr. 928; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 1140, 7936, 10899, 16185, 25829, 28000, 28003, 29770; TSMA, D.3576/6; VGMA, Defter, nr. 148, sıra nr. 2192; nr. 803, s. 70; nr. 2176, s. 240; Konya Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu Müdürlüğü Arşivi, nr. 4200/33; Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi, nr. 2; Konya Şer'îye Sicili, nr. 7, s. 179; nr. 35, s. 131; nr. 36, s. 288; nr. 44, s. 118; nr. 65, s. 43; nr. 70, s. 114; Ramazan-zâde Mehmed Çelebi, *Târih-i Nişancı*, İstanbul 1290, s. 266; Hasanbeyzâde Ahmed, *Târih*, Konya Mevlânâ Müzesi İhtisas Ktp., nr. 3086, vr. 287<sup>a</sup>-287<sup>b</sup>; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Süleyman-nâme*, Bulak 1248, s. 197; Solakzâde, *Târih*, s. 587; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (Dağlı), III, 22; Sakıb Dede, *Sefîne*, III, 46; Hammer (Atâ Bey), III, 95; VI, 153; Tayyazâde Atâ Bey, *Târih*, İstanbul 1292, I, 125-126; Konya Vilâyeti Salnâmesi (1301), s. 64-65; (1302), s. 48; (1310), s. 395; M. Yusuf Akyurt, *Konya Klavuzu-İslâmî Mebaninin Muhtasar Rehberi* [1938], TTK Ktp., nr. 600, s. 111-113, 197-200, 203-206; Nazmi, *Türkiye'nin Sıhhi-yi İctimâi Coğrafyası-Konya Vilâyeti*, Ankara 1922, s. 38; Mehmet Önder, *Tarihi-Turistik Konya Rehberi*, Konya 1950, s. 88; a.mlf., *Mevlânâ Şehri Konya*, Ankara 1971, s. 237-239, 409-411; Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 528-535, 901-906, 969-980; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1994, s. 245-247; Yusuf Küçükdağ, *Karapınar Sultan Selim Külliyesi*, Konya 1997; a.mlf. – Caner Arabacı, "Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri", *Dünden Bugüne Konya'nın Kültür Birikimi ve Selçuk Üniversitesi*, Konya 1999, s. 107; Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri (1900-1924)*, Konya 1998, s. 108-111, 333-337, 418-425; A. Süheyl Ünver, "Yetmiş Yıl Önce Konya", *TTK Belleten*, XXXI/122 (1967), s. 205; Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Devrinde Anadolu Camilerinde Restorasyon Faaliyetleri", *VD*, VII (1968), s. 160; Şahabeddin Uzlu, "İstanbul'daki Eski Fatih Camii'nin Bir Benzeri Konya'da Selimiye Camii", a.e., IX (1971), s. 173-181.



YÛSUF KÛÇÛKDAĞ



Sultan Selim Camii'nin son cemaat yeri



Karapınar Sultan Selim Camii

## SULTAN SELİM KÜLLİYESİ

Konya'nın Karapınar ilçesinde  
XVI. yüzyıla ait külliye.

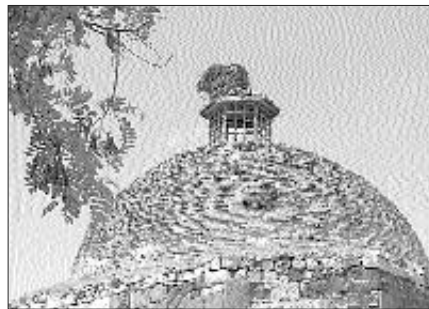
Ömer Lütfi Barkan, külliye'nin Kıbrıs'ın fethinden (1571) sonra buradan geçen yolun önem kazanması sonucu yaptırıldığını yazmaktaysa da (VD, II [1942], s. 355) arşiv kayıtlarına göre külliye'nin inşasına II. Selim'in Konya valiliği sırasında 18 Şâban 967'den (14 Mayıs 1560) hemen sonra başlanmış, 1563 yılında tamamlanarak hizmete açılmıştır. II. Selim'in saltanatı döneminde Sultânîye İmaretî olarak belgelerde yer almış, zamanla Sultan Selim İmaretî şeklinde kayıtlara geçmiş ve günümüze kadar bu adla anılmıştır. Külliye *Adsız Risâle*, *Risâletü'l-mî'mâriyye* ve *Tuhfetü'l-mî'mârî* ile Sâî Mustafa Çelebi'nin kaleme aldığı *Tezkiretü'l-ebniye* ve diğer eseri *Tezkiretü'l-bünyân*'da Mimar Sinan'ın eseri olarak gösterilmektedir. Ancak arşiv kayıtlarından II. Selim'in Karapınar'da bir mescid, bir han ve bir hamam inşa ettirmek için kadıdan aldığı ilâmı Kanûnî Sultan Süleyman'a gönderdiği ve Halepli Mimar Cemâleddin'in burası için görevlendirilmesini talep ettiği, sonunda külliye'nin yapılması ve mimarlığına Halepli Cemâleddin'in tayin edilmesine dair hatt-ı hümayun sâdir olduğu anlaşılmaktadır (Küçükdağ, *Karapınar Sultan Selim Külliyesi*, s. 33-34). 3 Rebiülâhîr 971 (20 Kasım 1563) tarihli bir belgeye göre muhteme-

len Sinan'ın görevlendirdiği Hassa Mimarları Ocağı'ndan Mehmed külliye'deki caminin inşasına hizmet etmiştir (Dündar, s. 165 vd.). Bu durumda külliye'nin başmimarının Halepli Cemâleddin olduğu, hassa mimarı Mehmed'in caminin yapımında ona yardım ettiği söylenebilir. Hatt-ı hümayunda külliye'nin inşaatında çalıştırılacak ustaların nerelerden getirileceği de belirlenmiştir. Buna göre Karaman vilâyeti kadıları kendi kazalarından yeterli sayıda usta ve marangozu Karapınar'a göndercektir. Külliye camii, iki kervansaray, hamam, imaret, tabhâne, arasta, mektep, muvakkithâne, şadırvan, kilerler, buğday ve arpa ambarları, odun deposu, buğday dingi, yel değirmeni, su değirmeni ve büyük bir su tesisinden meydana geliyordu.

Cami külliye'nin güneyinde yer almaktadır. Her bir kenarı 15 m. kadar uzunlukta kare planlı, 14,80 m. ölçüsünde kurşunla kaplı tek kubbeyle pandantifler yardımıyla geçilmiştir. Çifte minareli olup son cemaat mahallinde altı beyaz mermer sütuna oturan beş küçük kubbe bulunmaktadır. Dış cephesi yörede gök taş denilen koyu gri, koyu ve sarımsı renkteki taşlarla bina edilmiştir. Hafif bakım ve onarımlarını yapmak üzere bir meremmetçi görevlendirildiğinden XVIII. yüzyıla kadar ciddi bir onarım geçirmemiştir. Daha sonra her kırk-elli yılda bir tamiri yönüne gidilmiş olduğu belgelerden anlaşılmaktadır. Gösterilen bu özen sayesinde cami külliye'deki yapılar içinde en bakımlısı olarak ayakta kalmış, aslı özelliğini kaybetmeden günümüze kadar gelmiştir.

Hamam külliye'nin doğusundaki sokağın karşısında bulunmakta ve girişi batı yönüne açılmaktadır. 10 x 10 m. ölçülerinde tek kubbeli, klasik üslûpta kâgir bir bi-

Karapınar Sultan Selim Külliyesi içindeki hamamın kubbesi

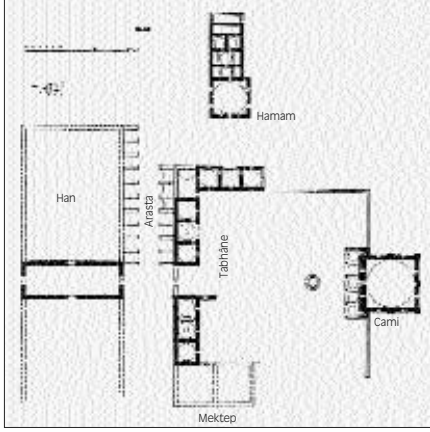


nadır. Mimarisinin cami kadar başarılı olduğu söylenemez. Cami gibi hamamın bakımına da sürekli itina gösterilmiş, bu sebeple XVIII. yüzyılın ortalarına kadar ciddi bir onarım görmemiştir. XX. yüzyıl başında külliye'nin cami dışındaki binaları gibi hamamın da yarı harabe halinde olduğu 1913'te Karapınar'a uğrayan Béla Horváth'ın ifadelerinden anlaşılmaktadır. 1940'larda esaslı bir tamirata tâbi tutulan ve yakın zamana kadar kullanılan hamam şu anda terkedilmiş durumdadır.

Külliye'nin ilk binalarından biri olan imaretin orijinal hali hakkında bilgi bulunmamaktadır. XVIII. yüzyılda tamirat defterlerindeki kayda bakılırsa üzeri kubbe ile örtülü birçok yapıdan oluşuyordu. Bunlar imaret, mutfak, kilerler, eyvanla un, buğday ve arpa ambarları, fırın ve odun deposu idi. Mutfak bölümünün temelleri 1991 yılında yapılan kazılar sırasında ortaya çıkmıştır. Buna göre mutfak caminin kuzeyindeki avlunun batı yönünde 12 x 12 m. ebadında birbirine bitişik iki mekândan meydana geliyordu. XIX. yüzyıl ortalarından sonra bakımsız kalan imaret Karapınar halkınca bir süre ambar olarak kullanılmış, XX. yüzyıl başlarından sonra yıkılmaya terkedilmiş ve zamanla ortadan kalkmıştır.

Tabhânenin ilk belgelerde adı geçmemekle birlikte külliye'nin en önemli bölümü olduğu 1161 (1748) tarihli *Tamirat Defteri*'nden anlaşılmaktadır. Caminin tam kuzeyinde batı yönünde bulunan mutfaktan doğusundaki hamamın karşısına kadar uzanan odaların açıldığı geniş eyvanlı yapılar tabhâne idi. Yapının onarımına dair kayıtlar XVIII. yüzyıl ortalarına aittir. Tabhânenin hamama bakan tarafı XX. yüzyıl başlarında jandarmanın karakolu olarak kullanılmıştır. Şu anda bu yapılar bakımsız ve yıkılmaya terkedilmiş durumdadır.

Han, caminin kuzey tarafında çifte han olarak eski Konya-Ereğli yolu üzerinde inşa edilmiştir. 1836'da harap durumdaki hanlar 1844-1847 yılları arasında yeniden yapılmış, bu sırada han sayısı teke indirilmiş ve küçültülmüştür. Evkaf Nezâreti'nin 19 Ramazan 1310 (6 Nisan 1893) tarihli kayıtlarına göre iki handan kalan yer üzerine halk tarafından ruhsatsız olarak icarhâne ve hamam yapılmaya başlanmış, Evkaf İdaresi bunu engellemek için gerekli önlemi almıştır. Horváth, 1913'te Karapınar'a uğradığında iki katlı büyük bir hanın tahatta merdivenlerle çıkılan ikinci katında büyük salonlara açılan odaları bulunuyordu.



Karapınar Sultan Selim Külliyesi'nin planı

Kurtuluş Savaşı sırasında deve ahır olarak kullanılan han daha sonra harap hale gelmiştir. 1991'de yapılan kazı esnasında çifte hanlardan her birinin 32,50 × 47 m. ebadında bir alanı kapladığı tesbit edilmiştir. Çatının kurşunla kaplı olduğu XVIII. yüzyıl ortalarında yapılan onarımlarda kullanılan malzemeden anlaşılmaktadır. 1991-1992'deki kazı çalışmalarından sonra eski temeller üzerine çifte han şeklinde yeniden yapılmaya başlanmıştır.

Mektep caminin kuzeybatısında mutfağın bitişiğinde yer alıyordu. Evliya Çelebi XVII. yüzyıl ortalarında bir sıbyan mektebi bulunduğunu yazmaktadır. XX. yüzyıl başlarında cami ve imaretle bir bütün oluşturduğunu devrin yazarları belirtmektedir. Onarımına dair ilk kayıt 1161 (1748) tarihlidir. Bu sırada âdeta yeniden yapılmış, 1836'da imaret ve hanla birlikte onarılmıştır. Hamilton'un külliye içinde gördüğü ve kullanılmayacak kadar harap durumda olduğunu söylediği kurşun kaplı medrese bu mekteptir. Yakın zamanlara kadar kullanılan, dört oda ve bir salondan meydana gelen kerpiç bina XX. yüzyıl başlarında eski binanın temelleri üzerine yeniden yapılmıştır.

Otuz dokuz dükkândan meydana gelen arasta çifte hanla tabhâne arasında iki sıra halinde yer almakta olup üzeri tonoz örtülüydü. 1844-1847 yılları arasında yapılan tamirde dükkânların üstündeki kurşun değiştirilmiştir. Arasta XX. yüzyılın başlarında kullanılmaz duruma gelmiş ve zamanla ortadan kalkmıştır. Külliye'nin inşasıyla ilgili yazışmalarda ve onarım belgelerinde muvakkithâne adı geçmemekle birlikte 1251 (1835) tarihli *Evkaf Mu-*

*hâsebe Defteri*'nde külliye'de bir muvakkithâne görev yaptığı kayıtlıdır. Muhtemelen burada daha başından itibaren küçük bir mekân muvakkithâne diye kullanılmıştır. Külliye'nin yakınındaki Alitepesi'nde yer alan iki adet yel değirmeninin mimarı ve değirmencileri Rodoslu idi. Yel değirmenleri 987 (1579) yılında Rodoslu ustalar öldüğü ve çalıştıracak başka kimse bulunmadığı için daha o zaman terkedilmiş, taştan yapılmış binaları 1967'de yıktırılmış, yerine kafeterya ve park yaptırılmıştır. Yel değirmenini çalıştıracak usta kalmayınca Rodos'tan getirilen mimar ve ustalara 987 (1579) yılında Karapınar'a iki günlük mesafede bulunan Kavaklıpınarı adı verilen mevkide iki gözlü su değirmeni inşa edilmiştir. Bu değirmen XX. yüzyıl başlarında Karapınar'da motorla işleyen değirmenler kuruluncaya kadar çalıştırılmıştır.

Buğday dingi 1161'de (1748) odun ambarıyla birlikte esaslı bir şekilde onarılmıştır. 1991'deki kazı sırasında caminin kuzeybatısında mektep binasıyla imarethânenin yakınında dink ve taşının bulunmuş olduğuna bakılarak tabhânelerle cami arasında yer aldığı söylenebilir. Caminin kuzeyindeki şadırvanın 1004 (1596) tarihli onarım kitâbesi çeşme gibi 977'de (1569) inşa edildiğini göstermektedir. 1161'de (1748) yeniden yapılcasına onarılmıştır. 1956'da tamir edilmiş, yakın bir zamanda yerinden kaldırılarak ve aslı hüviyeti bozularak daha batı yönüne nakledilmiştir. Çeşme hanların dışında cümle kapısının tam kuzey karşısındadır ve Selimiye / Çarşı Çeşmesi adıyla anılmaktadır. II. Selim tarafından külliye'den altı yıl sonra 977'de (1569) su yollarıyla birlikte inşa ettirilmiş ve diğer binalarla birlikte 1748'de tamir edilmiştir.

Külliye ve Karapınar kasabasının su ihtiyacı, II. Selim tarafından Karacadağ'ın Ovacık yaylasından künklerle getirilerek karşılanmıştır. Su tesisleri 1568-1569'da 3 milyon akçe ve altın harcanarak tamamlanmıştır. Su yollarında çalışmak üzere Konya, Kayseri, Niğde ve Lole kalelerinden hissar-eri getirilmiştir. Karacadağ'daki sular Akkubbe adı verilen odada toplanmış, buradan künklerle Karapınar'a götürülmüştür. Akkubbe'nin duvarları ve kemeri kesme taştan olup 1970'li yıllara kadar kullanılmıştır. Su yolları külliye'de kurulan su yolcuları teşkilâtı ile devamlı bakımlı tutulmuş, kırılan künkler görevlilerce hemen onarılmıştır. 1960'lı yıllarda daha kısa yerden yeni borular döşenmiş, eski su yolu terkedilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Yusuf Küçükdağ, *Karapınar Sultan Selim Külliyesi*, Konya 1997; a.m.f., "Karapınar Kasabası'nın Kurulması ve İskân Durumu", *Karapınar Sempozyumu: 26-27 Ekim 2000* (ed. Yusuf Küçükdağ), Konya 2001, s. 7-18; Abdülkadir Dündar, "Karapınar Sultan Selim Camii'nin Mimar Hakkında Yeni Bir Kayıt", a.e., s. 165-174; Erdoğan Erol, "Karapınar Selimiye Camii'nden Mevlânâ Müzesi'ne Getirilen Kur'ânlar", a.e., s. 199-214; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", *VD*, II (1942), s. 355; Semavi Eyice, "Sultaniye Karapınar'a Dair", *TD*, sy. 20 (1965), s. 117-140.



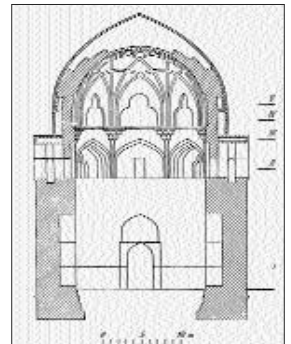
YUSUF KÜÇÜKDAĞ

### SULTAN SENCER TÜRBESİ

Selçuklu Sultanı Sencer'in  
(ö. 552/1157)

Eski Merv'de bulunan türbesi.

Türkmenistan'ın Merv şehrinin 6 km. kadar batısında bulunan Bayram Ali yakınındaki Köhne (Eski) Merv şehri kalıntılarının merkezinde Sultan Kale (XI-XII. yüzyıl) ortasında yer alan türbe bugün mevcut olmayan, burçlarla destekli, dört taraftan gelen yolların merkezdeki mezar anıtına ulaştığı bir bahçe içerisindeydi. Türbe Sultan Sencer'in vefatından bir süre önce yapılmış olmalıdır. 1153'te Oğuz isyanı ve sultanın hapsedilmesi göz önüne alınırsa yapımına muhtemelen 1153'ten önce başlanmış ve inşası bir müddet durduktan sonra 1157'de tamamlanmıştır. Sultan Sencer'in Dârülâhire olarak adlandırıldığı bu anıt eserin mimarı V. L. Viyatkin'in okuduğu iç kubbe eteğindeki eksik kitâbeye göre Serahs Türkleri'nden Muhammed b. Atsız'dır. Bazı kaynaklarda inşaatın sultanın inamdarı İhtiyârüddin Cevher et-Tâc'ın gözetiminde yapıldığı kaydedilir. Zaman içinde çeşitli tamirler geçiren anıtın son ve bilimsel restorasyonu 2001 yılında Türkiye Cumhuriyeti ile Türkmenistan yetkilileri arasında imzalanan protokolle Türkiye Cumhuriyeti tarafından ger-



Sultan Sencer Türbesi'nin kesiti

çeleştirilmiş, Yaşar Çoruhlu'nun da içinde yer aldığı bilimsel ve teknik heyetin denetiminde restorasyon 2005 yılı sonlarında tamamlanmıştır. Türbe duvarları yakınındaki kazılarla temel düzeyinde bazı kalıntılar ortaya çıkarılmışsa da bunların mahiyeti tartışmalıdır. İslâm coğrafyacısı Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*'ında binanın pencerelerinin yakınındaki ulucamiye baktığını belirtmekteyse de özellikle doğu cephesine yakın olması gereken camiden bugün hiçbir iz yoktur.

Tamamıyla tuğla ile inşa edilen türbe bugünkü durumuyla dıştan 27,2 × 27,2 m. olan, yaklaşık 5 m. kalınlığında duvarlara sahip kare planlı bir yapıdır. Taban derinliği 5 metreye yakın olan binanın yüksekliğinin üçte ikisi tuğlayla yapılmış düz duvarlardan meydana gelmektedir. Küp biçimindeki gövdenin üst bölümünde tek katlı galeri, daha yukarıda ise taşıyıcı-destek sistemiyle birlikte çift cidarlı kubbe yer alır. İç ölçüleri 17,2 × 17,2 m. olan yapının bütün yüksekliği 38 m. iken restorasyondan sonra dış kubbe kabuğunun ilavesiyle yükseklik biraz daha artmıştır. Restorasyondan önce mevcut kademeli kubbenin çapı dıştan 21,8 m., içten 17,27 m. ile 17,30 m. arasında ölçülmüştü. Dış şekliyle Aksu, Subaşı, Moritim stupaları ile benzerliği öngörülmüş olmakla birlikte yapı daha çok yurt tipi çadırlardan ilhamını almış görünmektedir.

Cephelerde yapıya tuğla rengi hâkimdir; Türkmenistan Tarih Enstitüsü'nün 1937 yılı çalışmalarında mezar anıtının dışındaki kazı-temizlik faaliyetleri sırasında yaldızlı siva parçalarına rastlanması, dış duvarlarda siva üzerine yapılmış rölyefli nakışlar bulunduğu iddiasına yol açmıştır. Bununla birlikte restorasyonda bu konuyla ilgili belge olmadığı için tuğla duvarlarda daha çok konservasyon çalışmalarına ağırlık verilmiştir. Ana girişin bulunduğu cephe bir eyvan gibi içeriye açılır. Bunun karşısında bulunan açıklık, restorasyon uygulamasında küçültülerek aslına uygun olduğu düşünülen bir pencere haline getirilmiştir. Önceki restorasyonda yapılan ve Selçuklu tipine uymayan yüzeysel taçkapı da sökülerek çevredeki Selçuklu binalarının girişleri örnek alınmak suretiyle yeni taçkapı tasarlanmış ve uygulanmıştır.

Türbenin küp şeklindeki gövdesinin üst bölümünü dört cephede çevreleyen galeriye (Meyhene'deki Ebû Said Türbesi ve Sultânîye'deki Olcaytu Türbesi diğer bazı uygulamalardır) güneybatı köşesindeki kemerli bir girişle duvar içinden minare tipinde bir eksen etrafında dönen basamak-

larla çıkılmaktadır. Restorasyonda kemerleri dilimli olarak tamamlanan galeri cephelerinde bir kısmı özgün kalmış, dinî ibareler ve geometrik süslemeler mevcut örneklerle bakılarak Selçuklu yazı tarzı ve süsleme üslûbuna uygun biçimde yeniden düzenlenmiştir. Galeri içerisindeki özgün alçı süslemeler daha çok kuzey ve güney galerisinde bulunabilmiştir. Bu süslemelerde Selçuklu tarzı küfî yazılar, lotuslar ve yapraklı bitkisel süslemeler, kıvrık dallar, rûmiler, "C" ve "S" kıvrımlarından oluşan kompozisyonlar yer almaktadır. Bezemeler daha çok kemer karınlarında bulunmaktadır. Tonoz içlerinde merkezlerinde "dört yön" şekilleri oluşturulan geometrik süslemeler ve duvarlarda tek şekiller halinde daha basit geometrik süslemeler vardır. Bunların mevcut olmayanları kısmen tamamlanmıştır. Tonozlarla kapatılmış galerinin çatısının üst (dış) tarafı tonozların çatıları belli olmayacak şekilde örtülmüş ve kubbe kasnağı çevresindeki zemin döşeme tuğlaları ile kaplanmıştır.

Restorasyon uygulamalarıyla aralarında kemerli ve tonozlu nişler veya geçitler oluşturan kubbe birinci ve ikinci kademe kasnak ayaklarının örgüsü ve konservasyonu tamamlanmıştır. Kubbede statik güçlendirme için biri görünmeyen üç kuşak halinde "karbodur" uygulaması yapılmıştır. Yine dışarıda kasnak kısmında kubbe eteği altını dolaştığı anlaşılan küçük kemerler sistemi dış kubbeye birlikte tamamlanmıştır. Yâkût el-Hamevî'nin eserinde belirttiği gök rengi çiniler türbe kubbesinde özgün halinin nasıl olduğu bilinmediğinden uygulanmamıştır. Mezar anıtının içi biri girişte, diğeri doğudaki pencerede, öteki ikisi kuzey ve güney duvarı iç tarafında bulunan yüzeysel eyvan biçimi-

minde nişlerle dört ana yöne göre düzenlenmiştir. Bu eyvan-nişlerin yukarısına yakın kısmında dolanan tuğladan kısmen mevcut küfî yazılar olduğu gibi korunmaya çalışılmıştır.

İçeride duvarların yukarı kesimlerinde beyaz zemin üzerine mavi ve kırmızı rengin ağırlıklı olarak kullanıldığı, yazı, geometrik ve bitkisel süslemelerden ibaret olan kalem işi parçaları bulunmaktadır. Üst üste yapıldıklarından Selçuklu veya Timurlu oldukları üzerinde durulan kalem işlerinin restorasyonunda gerekli yerlerde konservasyon ve tamamlama yapılmıştır. Kalem işlerinin kubbe içi kaburga yüzeylerinde de birbirine bağlanan rûmî-lotus şekillerinden oluşan şeritler halinde olduğu anlaşıldığından kaburga yüzeylerinde de tamamlama gerçekleştirilmiştir. Yurt tipi çadırın çatısını hatırlatan, kubbe içindeki (merkezde yıldız şekli oluşturan) kaburgalar gerekli görüldüğü yerde tamamlanmış veya sağlamlaştırılmış olup hem estetik hem statik amaçlı olarak kullanılmıştır. Türbe zemininin orta kesiminde iyi durumda olmayan bir kaide üzerindeki mermer sanduka, üstündeki yazıya göre Nurverdi Han oğlu Yûsuf Han ve Gülcemal Han tarafından 1334 (1916) yılında yerleştirilmiştir. Mermer sandukanın hemen yanında yer alan kuyu türbenin dışında da bulunan kuyularla birlikte drenaj sistemiyle ilişkilidir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed b. Mahmûd, *Selçuknâme* (haz. Erdoğan Merçil), İstanbul 1977, s. 81; E. O'Donovan, *The Merv Oasis Travel and Adventures East of the Caspian during the Years 1879-80-81*, London 1882, II, 233-254; V. A. Jukovskago, *Materialy Po Arheologiy Rossiy, İzdavaemie Imperatorskoj Arheologičeskojy Kommissiyuyy No 16 Drevnosti Zakaspiyskogo Kraja Razvaliny Starago Merva*, St. Petersburg 1894, s. 119-124; N. M. Baçinskiy v.dğr., *Türkmenistan'ın Arhitektura Yadiğarlıkları: Arhitekturmie Pamyatniki Turkmenii* (trc. O. M. Abdalova – H. M. Volmuradova), Moskova-Aşkabad 1939, s. 16-31; Y. Atagariev v.dğr., *Türkmenistan'ın Arhitektura Yadiğarlıkları*, Leningrad 1974, s. 99-104, 144-145; a.mlf., *Tarihda Galan İzlar*, Aşkabad 1989, s. 68-86; Mustafa Cezar, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*, İstanbul 1977, s. 317, 323; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1980, s. 248; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1984, s. 77-78; V. I. Sarianidi, *Drevneyşey Merv-İn Gadimi Merv-The Oldest Merv*, Moskova 1992, s. 44 vd.; Yaşar Çoruhlu, "Sultan Sancar Türbesi'nin İçerisinde Bulduğu Tarihi Doku", *Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi Bildirileri* (haz. Azize Aktaş Yasa), Ankara 1999, I, 191-204, 397-411; Yüksel Sayan, *Türkmenistan'daki Mimari Eserler (XI-XVI. yüzyıl)*, Ankara 1999, s. 91-99; *Sultan Sancar Türbesi* (haz. Tayfun Atmaca), Ankara 2004; E. Kon Viner, "Ruini Seldjukskogo Goroda Merva i Mavzolyı Sultana Sandjara-Pub-

Sultan Sencer Türbesi – Merv





likatsii" (trc. S. M. Demidova), *Kulturniye Tsenosti-Cultural Values (1997-1998)*, St. Petersburg 1999, s. 153-174; M. A. Mamedov, "Voprosi Nauchnoy Rekonstruksii Mavzoleya Sultana Sandjara", *Miras*, IV/8, Aşkabad 2002, s. 71.



YAŞAR ÇORUHLU

## SULTAN SUHAK

Daha çok İran'ın batısı ile Irak'ın bazı bölgelerinde yayılan Ehl-i Hak fırkasının kurucusu sayılan Sultan İshak'ın mahallî ismi (bk. EHL-i HAK).

## SULTAN VELED

(سلطان ولد)

(ö. 712/1312)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin oğlu, mutasavvif-şair.

25 Rebîülâhîr 623'te (25 Nisan 1226) Lârende'de doğdu. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin büyük oğludur. Mevlânâ tarafından ona dedesinin adı verilmiş (Bahâeddin Muhammed Veled), şiiirlerinde "Veled" mahlasını kullanmıştır. Annesi Semerkantlı Lala Şerefeddin'in kızı Gevher Hatun'dur. Babasının sohbet meclislerinde yetişen Sultan Veled tahsilini kardeşi Alâeddin ile birlikte Dimaşk'ta sürdürdü. İlk olarak dedesine, babasının da mürşidi olan Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî'ye, onun vefatının (639/1241) ardından Şems-i Tebrizî'ye intisap etti. Daha sonra babasının halifeleri Selâhaddîn-i Zerkûb ve Hüsâmeddin Çelebi'ye bağlandı. Babası vefat edince Hüsâmeddin Çelebi başta olmak üzere diğer ileri gelen Mevlevîler'in Mevlânâ'nın makamına geçmesi konusundaki ısrarlarına rağmen bunu kabul etmeyip Hüsâmeddin Çelebi'ye tâbi oldu. Hüsâmeddin Çelebi'nin vefatından (683/1284) sonra Kerîmüddin b. Bektemur'a intisap ederek kendi ifadesine göre yedi yıl hizmetinde bulundu. Şeyh Kerîmüddin'in 691'de (1292) vefatının ardından Mevlânâ'nın makamına geçip irşad faaliyetine başlayan Sultan Veled, Anadolu'nun çeşitli şehirlerine gönderdiği halifeleriyle tarikatın yayılmasını sağladı. Kırşehir'in doğu tarafında bir Mevlevî zâviyesi kuran Süleyman Türkmânî, Erzincan'a gönderilen Hüsâmeddin Hüseyin ve Amasyalı Alâeddin halifelerinden birkaçıdır. Sultan Veled 10 Receb 712'de (11 Kasım 1312) Konya'da vefat etti ve babasının sağ tarafına defnedildi. Yerine oğlu Emîr (Ulu) Ârif Çelebi geçti.

Mevlânâ'nın isteği üzerine evlendiği Selâhaddîn-i Zerkûb'un kızı Fâtîma Hatun ile evliliğinden Celâleddin Emîr Ârif Çelebi adında bir oğlu, Mutahhara Hatun (Âbide) ve Şeref Hatun (Ârife) adlarında iki kızı dünyaya gelmiştir. Fâtîma Hatun'dan sonra câriyeleri Nusret Hatun ve Sünbüle Hatun ile evlenmiş, Nusret Hatun'dan Çelebi Şemseddin Emîr Âbid, Sünbüle Hatun'dan Çelebi Selâhaddin Emîr Zâhid ve Çelebi Hüsâmeddin Emîr Vâcid doğmuştur. Mevlevîliğin âdâb ve erkânı Sultan Veled döneminde teşekkül etmeye başlamıştır. Nitekim Mevlevî mukabelesinde semâhânenin üç defa devredilmesinden ibaret "devr-i veledî" zikrinin başlatılması ona izâfe edilmektedir. Hüsâmeddin Çelebi zamanında Alemüddin Kayser tarafından yaptırılan Mevlânâ Türbesi'nin tarikatın âsitanesi haline gelmesi için faaliyette bulunmuş, Ma'ârif'te övdüğü Sultan II. Gıyâseddin Mesud'un türbeye vakıflar tesis etmesini sağlamıştır.

"Babasının verdiği bilgiden ve velîlikten başka Veled'in ne bilgisi ne de velîliği vardır"; "Veled'e iyi ve kötü ne geldiyse ey kâmil kişi, Hakk'ın celâli ve O'nun altın gibi olan sözünün bağışısıdır" diyen Sultan Veled eserlerinde muhteva ve üslûp açısından babası Mevlânâ'ya takip etmiştir. Divanındaki bütün şiiirlerinde Mevlânâ'nın edası, ifadesi, istiareleri, kullandığı vezin ve redifler vardır. Diğer eserlerinde çoğu zaman onun sözlerinden aynen iktibaslar da bulunmuştur. Ancak Mevlânâ'ya oranla Sultan Veled'de hikâyeli anlatım oldukça azdır. Bu yönüyle Sultan Veled'in mesnevileri Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sinden farklıdır. Sultan Veled eserlerinde sade ve akıcı bir Farsça kullanmış, bazan Türkçe şiiirler de söylemiştir. Divanında on dört Türkçe gazel bulunmaktadır. *Velednâme*'nin yetmiş altı, *Rebâbnâme*'nin 162 beyti Türkçe'dir. Türk edebiyatında Mevlânâ tesiri onunla başlamıştır. Farsça ve Türkçe şiiirleri yanında Arapça ve Rumca şiiirleri de vardır. *Rebâbnâme*'nin Türkçe beyitleri J. F. von Hammer-Purgstall, M. Vickerhauser, H. L. Fleischer, F. W. Radloff, F. Bernhauer, C. Salemann, I. Kúnos, J. Tury, Smirnov gibi şarkiyatçılar tarafından incelenmiştir. Türkçe şiiirlerini Veled Çelebi tarafından derlenmiş (*Divân-ı Türkî-i Sultan Veled*, tashih Kilisli Rifat, İstanbul 1341), Mecdut Mansuroğlu bu şiiirleri dil özellikleri bakımından inceleyerek *Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri* adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1958). Arapça şiiirleri Veyis Değirmençay tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (*Sultan Veled'in Arapça Şiiirleri*, Erzurum 1996).

**Eserleri. 1. Divân.** Farsça (826 gazel, otuz iki kaside, dokuz kıta, on terciibend ve terkibibend, yirmi üç musammat, 451 rubâî), Arapça (biri Farsça-Arapça mülemma' dokuz gazel, üç rubâî ve Farsça bir gazel içinde üç beyit), Türkçe (biri Farsça-Türkçe mülemma' on beş gazel) ve Rumca (yirmi bir beyit ve Farsça-Türkçe, Farsça-Arapça ve Farsça-Rumca bir arada mülemma') şiiirlerden oluşan eser 13.335 beyittir. Gazellerin çoğu Mevlânâ'nın gazellerine nazîre olarak yazılmıştır. Eser Feridun Nafiz Uzluk (Ankara 1941) ve Asgar-i Rabbânî (Tahran 1338 hş.) tarafından yayımlanmıştır. Divandaki rubâîleri Veyis Değirmençay Türkçe'ye çevirmiştir (Sultan Veled, *Rubailer*, Erzurum 1996). **2. Velednâme.** Sultan Veled'in üç mesnevisinin ilkidir. Müellifin *Meşnevî-yi Veledî* adını verdiği eser *Velednâme* ismiyle meşhur olmuştur. Sultan Veled'in en önemli eseri olan *Velednâme* "ibtidâ" kelimesiyle başladığı ve müellifin ilk mesnevisi olduğu için *İbtidânâme* adıyla da anılmıştır. İlk dönem Mevlevîliğine dair Feridun Sipehsâlâr'ın *Risâle*'siyle Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifin*'inin başlıca kaynağı sayılan eserde Sultan Veled babası Mevlânâ, halifeleri ve yakın çevresi hakkında en güvenilir bilgileri aktarmıştır. 690'da (1291) manzum ve mensur karışık yazılan eser mukaddime hariç 165 konu başlığından meydana gelir ve toplam 9007 beyit içerir. Bunların yetmiş altısı Türkçe, 180'i Arapça ve yirmi üçü Rumca'dır. *Velednâme*, Celâleddin Hümâî tarafından yayımlanmış (*Meşnevî-yi Veledî be Bahr-i Hafîf, Ma'rûf be Velednâme*, Tahran 1315 hş.) ve Cemşit Karabeyoğlu tarafından üzerinde doktora tezi yapılmıştır (*Sultan Veled, Mesnevî-yi Veledî, Velednâme*, 1976, İÜ Ed. Fak.). Eseri Abdülbaki Gölpınarlı *İbtidâ-nâme* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1976). **3. Rebâbnâme.** "Rebâbın ağlayıp inlemesinden aşka dair yüzlerce nükte dinleyin" anlamındaki beyitle başlayan eser 700 (1301) yılında Mevlânâ'nın *Meşnevî*'siyle aynı vezinde manzum ve yer yer mensur olarak yazılmıştır. Mukaddimesiyle birlikte 106 başlık ve 162'si Türkçe, otuz altısı Arapça, yirmi ikisi Rumca toplam 8124 beyitten meydana gelen eserde Mevlânâ-Şems ilişkisine dair bilgiler mevcuttur. *Rebâbnâme* ilk defa F. Wilhelm Radloff tarafından yayımlanmış (St. Petersburg 1889), daha sonra İran'da bir neşri daha gerçekleştirilmiştir (nşr. Ali Sultânî Gird Ferâmerzî, Tahran 1377 hş.). Eser üzerinde Veyis Değirmençay bir doktora çalışması yapmıştır (1996,

*Sultan Veled ve Rebâbnâme*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 4. *İntihânâme*. Mevlânâ yolu, Şems ile ilişkiler ve semâa dair konuların anlatıldığı eser mukaddime dışında 120 başlık ve 8313 beyit ihtiva eder (İÜ Ktp., FY, nr. 1009) *İntihânâme-i Sultân Veled* adıyla yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Alî-i Hizâne-dârîlu, Tahran 1374 hş.). 5. *Ma'ârif*. Sultan Veled'in Farsça mensur tek eseridir. Elli altı bölümden oluşan eserde Sultan Veled mesnevilerinde anlattığı konuları tekrar eder. Mevlânâ'ya ait sanılıp *Fihî Mâ Fih*'in II. cildi olarak İran'da basılan eseri (Tahran 1334 hş.) Necîb Mâyîl-i Herevî beş yazma nüshayı esas alarak neşretmiş (Tahran 1367 hş./1988, 1377 hş./1998), Meliha Tanrâhî (Anbarcıoğlu), Türkçe'ye (Ankara 1949; İstanbul 1985), Eva de Vitray-Meyerovitch Fransızca'ya (Paris 1982) çevirmiştir. Bunların dışında Kâtib Çelebi, Sultan Veled'in Hanefî âlimlerinden Ebül-Kâsım Nâsiruddin Muhammed b. Yusuf es-Semerkandî'nin fıkha dair *en-Nâfi' fi'l-fürû'* adlı kitabına manzum bir şerh yazdığını kaydetmiş, Abdülbaki Gölpınarlı da kaynak belirtmeden *İşknâme*, *Tırâşnâme* ve *Risâle-i İ'tikâd* gibi eserleri ona nisbet etmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ferîdün-i Sipehsâlâr, *Zindegînâme-i Mevlânâ Celâleddin-i Mevlevî* (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1325 hş., tür.yer.; Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifîn*, I-II, tür.yer.; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye*, I, 313-315; Câmî, *Nefehât*, s. 471-473; Devletşâh, *Tezki-retü's-su'arâ'* (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1366 hş., s. 144-151; Hândmîr, *Ĥabîbü's-siyer* (nşr. M. Debîr Siyâkî), Tahran 1353 hş., III, 115-116; M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1919), Ankara 1991, s. 216, 235-239; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1952, tür.yer.; a.m.f., *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953, s. 29-62; a.m.f., *Melevî Âdâb ve Erkânı*, İstanbul 1963, s. 71, 85; a.m.f., "Mevlevîlik", *İA*, VIII, 166; Gibb, *HOP*, I, 151-163; Rızâ Kulu Han Hidâyet, *Mecma'u'l-fuşahâ'* (nşr. Müzâhîr Musaffâ), Tahran 1339 hş., II, 695; Nefîsî, *Târîh-i Naẓm u Nesr*, I, 199; E. G. Browne, *Ez Sa'dî tâ Câmî* (trc. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1351 hş., s. 200-201; Bedüzzaman Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin* (trc. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1986, tür.yer.; Zebîhullah Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der İrân*, Tahran 1371 hş., III/1, s. 448-472; III/2, s. 705-707; Hülya Küçük, *Sultan Veled ve Ma'ârifî*, Konya 2005; H. Ritter, "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Etrafındakiler", *TM*, VII-VIII/1 (1942), s. 268-281; Yeyis Değirmençay, "İntihânâme Mesnevisi'nde Mevlânâ ve Mevlevîlikle İlgili Anlatımlar", *Yedi İklim*, sy. 84, İstanbul 1997, s. 53-58; Tahsin Yazıcı, "Sultan Veled", *İA*, XI, 28-32; Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî", *DİA*, XXIX, 444; Nuri Özcan, "Mevlevî Âyini", a.e., XXIX, 464; Barihüda Tanrıkorur, "Mevlevîyye", a.e., XXIX, 468.



YEYİS DEĞİRMENÇAY

## SULTÂNİYEGÂH

(سلطانیگاه)

Türk mûsikisinde bir makam.

Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin buluşu olup Türk mûsikisi makam tasnifinde şed (göçürülmüş) makamlar sınıfına dahil olan ve yegâh perdesinde karar eden bir makamdır. Dizisi büselik makamı dizisinin yegâh perdesine göçürülmesiyle elde edilir; seyri inicidir. Buna göre sultânîyegâh makamının dizisi, yegâh perdesindeki bir büselik beşlisine, düğâh perdesinde -yerindeki büselik dizisinde olduğu gibi- hem kürdî hem hicaz dörtlülerinin eklenmesiyle meydana gelir. Ancak makamın giriş seyri tiz tarafta hicaz dörtlüsünün tercih edilmesi kural durumundadır.

Sultânîyegâh makamının seyir karakteri inici olduğundan tiz durak nevâ perdesi civarından seyre başlanacaktır. Dolayısıyla tiz durağın üst tarafında bir seyir alanına ihtiyaç vardır. Bu da yegâh perdesinde yer alan büselik beşlisini ve hatta dizinin tamamını tiz durak nevâ perdesi üzerine aynen göçürmekle elde edilir. Bu şekilde makamın genişlemesi de yapılmış olur. Ancak dizinin tamamını göçürmek daha çok saz eserleri için uygun olabilir. Çünkü bu suretle hemen her sazda bulunabilen on beş seslik bir ses alanı elde edilir. Halbuki her ses icracısı okuyucuda on beş ses bulunmayabilir. Bu sebeple sözlü eserler için bu genişlemede sadece yegâhtaki büselik beşlisinin göçürülmesiyle yetinilmesi teknik bakımdan daha doğrudur. Ancak sözlü eserlerde bunun istisnasının çok olduğunu da ifade etmek gerekir.

Makamın birinci mertebeye güçlüsü tiz durak nevâ perdesi olup bu perdede büselik çeşniyle yarım karar yapılır. İkinci mertebeye güçlü olan dizinin ek yerindeki düğâh perdesi üzerinde bazan hicaz, bazan kürdî dörtlüsü yer alır. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi başlangıç seyrinde ve eserin zemin kısmında düğâhta hicaz bulunan dizi tercih edilerek bu perdede hicaz çeşnili asma karar yapılır. Daha sonra ve özellikle karara gidilirken bu perdede kürdî asma karar belirtilir. Bu asma karar sırasında istenirse nîm-zirgüle perdesi de yeden olarak kullanılabilir. Düğâh perdesi üzerindeki bu kararlar asma kararlardır. Bu perdedeki kürdî asma karardan sonra rast perdesine düşülüp bir asma karar yapılırsa burada bir büselik çeşni meydana gelir. Bu arada küçük mücennep bemollü mi (nîm-hisar) perdesi de kullanılırsa bu pek çok eserde görüldüğü gibi nihâvend makamına küçük bir geçkidir.

Dügâhta hicazlı kalındıktan sonra rast perdesine düşülüp bir asma karar yapılmış olur. Sultânîyegâh makamı Batı müziği bakımından re minör sayılır. Batı müziğinde re minör eserlerin karara yakın sol minöre, yani Türk mûsikisinde nihâvend makamına küçük bir geçki yapma âdeti vardır. Yukarıda sözü edilen nihâvend geçkinin de bu özellikle ilgili olduğu söylenebilir. Bu husus eski bestekârların sezgilerini, daha doğrusu dehalarını göstermesi bakımından son derece önem taşır. Nihâvend geçkisi sırasında bakiye diyezli do (nîm-hicaz) ve yine bakiye diyezli fa (evîç) perdesi de kullanılırsa bu neveser makamına bir geçkidir ve birçok eserde görüldür.



Sultâniyegâh  
makamı  
seyir  
örneği

Bunların dışında sultâniyegâh makamının seyir sırasında hüseyinde kürdîli, nîm-hicaz ve dik kürdîde çeşniz küçük kalışlar yapılabilir. Acem-aşiran perdesinde de pek küçük ve belli belirsiz olmak üzere asma kalış yapılabilirse de bunda ısrar etmemek gerekir. Zira makam ferahfezâ makamına benzeyebilir. Sultâniyegâh makamının donanımında dügâh perdesinde hicaz bulunan dizi esas alınarak si için bakiye bemoî ve do için bakiye diyezi yer alır ve gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Makamın dizisini meydana getiren seslerin pestten tize doğru isimleri yegâh, hüseyinî-aşiran, acem-aşiran, rast, dügâh, dik kürdî veya kürdî, nîm-hicaz veya çârgâh ve nevâdir. Yeden sesi portenin altındaki bakiye diyezli do (kaba nîm-hicaz) perdesidir.

Tiz taraftan genişlediği için sultâniyegâh makamının seyrine tiz durak nevâ perdesi civarından başlanır. Bu perde üzerinde yer alan genişlemiş bölge dahil olmak üzere dügâh perdesi üzerinde bulunan orta bölgede gezinilip nevâ perdesinde bûselik çeşnisiyle yarım karar yapılır. Sonra dügâh-nevâ perdeleri arasında seyredilip bu bölgede dügâhta önce hicaz, ardından karara gidilirken de kürdî çeşnili asma kararlar belirtilir. Bu arada bütün seyir esnasında gerekli yerlerde asma kararlar ve geçkiler gösterilir. Nihayet bütün dizide karışık gezinildikten sonra yegâh perdesindeki 1. şekil bûselik dizisiyle (bûselik beşlisi + kürdî dörtlüsü) inilip yegâh perdesinde genellikle yedenli bûselik çeşnisiyle tam karar yapılır.

Nedim Ağa'nın çifte düyek peşreviyle saz semâisi, Kanûnî Hacı Ârif Bey'in muhammes peşreviyle saz semâisi; Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin, "Misâlini ne zemîn ü zaman görmüştür" mısraıyla başlayan zencir ve, "Cân ü dilimiz lutf-i keremkâr ile ma'mûr" mısraıyla başlayan hafif usulündeki besteleri; "Nihân ettim seni sînemde ey mehpâre cânımsın" mısraıyla başlayan ağır ve, "Şâd eyledi cân ü dilimi şâh-

cihânım" mısraıyla başlayan yürük semâilerinden oluşan takımı; Zeki Ârif Ataergin'in sengin semâi usulünde, "Zencîr-i aşkın dil-bestesiyim", Münir Nurettin Selçuk'un nîm-sofyan usulünde, "Sen şarkı söylediğin zaman", Yesâri Âsım Arsoy'un aksak usulünde, "Biz Heybeli'de her gece mehtâba çıkardık" mısralarıyla başlayan şarkıları; Ali Rıza Şengel'in evsat usulünde, "Vücûdudur cihân-ı halka bâdî yâ Resûlellah" mısraıyla başlayan tevşîhiyle Şehzade Seyfeddin Efendi'nin nîm-evsat usulünde, "Gel berü ey derde dermân isteyen" mısraıyla başlayan cumhur ilâhisi bu makamla bestelenmiş eserlerden bazılarıdır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Suphi Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Musikisi*, İstanbul 1933-40, I, 267-268; IV, 267; Rauf Yekta, *Türk Musikisi*, s. 81; Hüseyin Sâdeddin Arel, *Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri* (haz. Onur Akdoğan), Ankara 1991, s. 143, 146, 329-330; İsmail Hakkı Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usûlleri Küdüm Velveleleri*, İstanbul 2006, s. 240-244.



İSMAİL HAKKI ÖZKAN

### SULTÂNİYYE

(السلطانية)

Memlük Devleti ordusunda  
kapıkulu birlikleri.

Memlükler'de Dîvânü'l-ceyş'e bağlı bulunan ve üç kısma ayrılan nizamî ordunun birinci kısmını, statü ve eğitim bakımından en önemlileri olan ve el-memâlîkû's-sultâniyye denilen sultanın kapıkulu birlikleri teşkil ediyordu. Diğer iki kısım ise nâib veya valilerin kapıkulu birlikleri olan memâlîkû'l-ümerâ ve ecnâdü'l-halka birlikleriydi. Memlükler döneminde bu nizamî kuvvetlerin dışında ihtiyaç anında göreve çağrılan ecnâdü'l-Arab, ecnâdü'l-Türkmân ve ecnâdü'l-Ekrâd diye isimlendirilen yardımcı kuvvetler bulunuyordu.

Sultâniyye birlikleri Kal'atü'l-cebel'deki kışlalarda (tîbâku's-sultâniyye) kalıyordu ve kışlalara nisbetle onlara "memâlîkû't-tîbâk"

da deniliyordu. Orada bulunan on iki kışladan her biri 1000 memlükü barındırabilecek genişlikteydi (Halîl b. Şâhin, s. 27). Sultâniyye memlükleri, önceki sultanlardan kalan memlüklerin teşkil ettiği müstahdemûn / memâlîkû's-selâtini'l-mütakaddime / sultâniyye, önceden emîrlerin birliklerinde görev yapıp sonradan sultana intisap eden memlüklerin oluşturduğu seyfiye ve doğrudan sultan tarafından satın alınan memlüklerden meydana gelen birlikler olmak üzere üç gruba ayrılıyordu (a.g.e., s. 116). İlk iki gruptakiler kendilerini satın alan sultan veya emîrlerin lakabını taşımaya devam ederdi. Sultan tarafından esir pazarlarından satın alınanlara "müşterevât"; Kafkas, Kırım ve Anadolu'dan getirilenlere "eclâb" veya "cûlbân" denirdi (Tekindağ, *Berkuk Devrinde*, s. 151). Maaşlı ve iktâli askerlerden meydana gelen sultâniyye memlüklerinin malî işlerini nâzirü'l-ceyşin maiyetinde çalışan kâtibü'l-memâlîk yürütürdü. Ancak Berkuk'un üstâdüddâr (üstâdâr) başkanlığındaki ed-Dîvânü'l-müfred'i kurmasından itibaren sultan memlüklerinin idaresi Dîvânü'l-ceyş'ten bu divana aktarıldı, kâtibü'l-memâlîkin görevini de üstâdüddâr üstlendi (Halîl b. Şâhin, s. 107).

Sultâniyye birliklerinin genel kumandanlığı görevini re'sü nevbe unvanını taşıyan mukaddemü elf rütbesindeki emîr yürütür, ona bağlı aynı rütbedeki kumandanlar ise mukaddemü'l-memâlîki's-sultâniyye unvanını taşırdı. Bu birliklerin asker sayısı Baybars'tan önce 6000, Kalavun devrinde 6700 kadardı. Muhammed b. Kalavun döneminde hem sayıları hem maaşları arttı. İbn İyâs onun müşterevâtının 12.000'e ulaştığını kaydeder (*Bedâ'i'u'z-zühûr*, I/1, s. 481). Berkuk'un müşterevâtının ise 5000 civarında olduğu zikredilmektedir (İbn Tağrîberdî, XII, 107). Kendisi de sultâniyye memlüklerinden olan Memlük devlet adamı ve tarihçi Halîl b. Şâhin ez-Zâhirî, 857 (1453) yılında tamamladığı eserinde toplam memcütlerini 10.000 diye zikreder (*Zübdetü Keşfi'l-memâlik*, s. 104). Bu sayı daha sonra artmaya devam etti. Kansu Gavri kendi memlüklerinin sayısını 13.000'e çıkarmıştı. Askerî kıyafet olarak Tatar kabası, onun üstüne teklâvat ve daha üstte kabâ-i İslâmî giyerlerdi. Elbise üzerine kılıçlarını soldan bağlar, sadakla hançerlikleri sağ tarafa asarlardı. Başlarına kelûte denilen serpuş giyerler, üstüne sarık sararlardı. Yaz aylarında beyaz, kış aylarında sarı renkte olan çizmelerinde gümüş mahmuzlar olur-

du. Savaşta yerine göre kılıç, ok, kargı, hançer, lobut ve kalkan kullanırlardı.

Memlük ordusunda sultana en yakın ve en nüfuzlu askerî sınıf olan sultâniyye birlikleri sultanların hal' ve cülûslarında önemli rol oynardı. Onların desteğini alamayan emîrler, aralarından birini tahta çıkarmaya veya mevcut sultanı tahtından indirmeye muvaffak olamazdı. Aralarından hükümdar ve saray hizmetlerinde bulunmak üzere seçilen hasekiler önemli bir grup teşkil eder, en üst rütbedeki hasekiler siyasî hayatta büyük rol oynardı. Önemli askerî ve idarî görevlere tayinler sultâniyye kumandanları arasından yapılır ve elçilik heyetlerinde de görevlendirilirlerdi.

Memlükler'in son dönemlerinde sultâniyye memlüklerinin askerî kabiliyetlerini büyük ölçüde kaybederek sık sık bozgunculuk çıkardıkları görülmektedir. Bu bozulmada Berkuk zamanında Kahire'de oturmalarına ve Mısırlı kadınlarla evlenmelerine izin verilmesinin yol açtığına dikkat çeken Makrîzî, bu izin üzerine kışlarından inip şehirli kadınlarla evlenen memlüklerin değişik mesleklerle uğraşmaları yüzünden savaş yeteneklerini kaybettiklerini, Sultan Ferec zamanında durumlarının daha da kötüleştiğini ve ödeneklerinin çok azaltıldığını, satın alınan yeni memlüklerin ise ülkelerinde gemi tayfası, fırın yamağı ve sulama işlerinde dolap döndüren işçilerden ibaret olduğunu söyler; ayrıca onların toplumun en cahil ve ahlâken en düşkün kesimi haline geldiklerini belirtir (*el-Hıtaf*, II, 214). Menşelerine göre üç farklı gruptan gelmeleri de aralarındaki rekabeti körüklüyordu. Bizzat sultanın satın aldığı memlüklerin teşkil ettiği müstevât / cülbân diğer iki gruptan önde gelir, iktâ bakımından onlara tercih edilirdi. Bu grup, devletin gücünü büyük ölçüde kaybettiği son dönemlerde zayıf sultanlar üzerinde nüfuz kurmak suretiyle yönetime müdahalede bulunmaya ve sık sık karışıklık çıkarmaya başladı. Bu durumda bazı sultanlar diğer iki gruba, özellikle önceki sultanlardan intikal eden yaşlı memlüklerin oluşturduğu, karânîsa da denilen gruba dayanma yoluna gittiler. Kaynaklar cülbânın el-Melikü'l-Eşref İnal zamanından itibaren gerek kendi arasında gerekse diğer gruplara karşı yaptığı mücadele ve bozgunculuk haberleriyle doludur. Asıl önemlisi, bazı sultanların onlara boyun eğmek ve devlet işlerini onlara teslim etmek zorunda kalmış olmasıdır. Nitekim Barsbay onları islahatın âciz kaldığını açıkça itiraf etmiştir (İbn Tağrıberdî, XIV, 326-330).

Terfi şansı olmayan karânîsa cülbânı çekemiyor, iki grup arasında sürekli kavga çıkıyordu. Kansu Gavri, Suriye seferine çıkmadan önce muhtemelen cülbânın baskısıyla karânîsanın 500 kadarını sefere götürmeyip Mısır'ın bazı bölgelerine çeşitli görevlere gönderdi (İbn İyâs, V, 30). Tarihçiler, Mercidâbık Savaşı'nın kaybedilmesinde bu iki grup arasındaki rekabetin etkili olduğunu belirtir. Kansu Gavri'nin savaşın ilk safhasında kötülüklerinden kurtulmak istediği karânîsayı ön saflara aldığı, buna karşılık cülbândan savaşmamalarını istediği şeklinde bir şâyia yayıldığını söyleyen İbn Zünbül, şâyiaadan etkilenen ve cülbânın yerlerinden kıvıldamadığını gören karânîsa birliklerinin, sultanı kendilerini öne sürüp cülbânı çatışmaya sokmamakla itham ederek savaştan vazgeçmek suretiyle topyekün hezimete yol açtıklarını belirtir (*Fethu Mısır*, s. 28). Hammer ise mağlûbiyeti cülbânın tavrına bağlar. Ona göre cülbân, sultanın karânîsayı kendilerine tercihinden ve ilk hücumu yapma şerefine kendilerine verilmemesinden gücenerek harekete geçmemiş ve bozguna birinci etken olmuştur (IV, 194).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Makrîzî, *el-Hıtaf*, II, 214; Halîl b. Şâhin, *Zübde-tü Keşfi'l-memâlik* (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894, s. 27, 104, 106-107, 115-116; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XII, 107, 184-185; XIV, 326-330; XV, 103-104, 235, 264; XVI, 88, 142; İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zühûr*, I/1, s. 481; I/2, s. 1263; IV, 107, 258; V, 7, 24-25, 30; İbn Zünbül, *Fethu Mısır* (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1962, s. 26-30; Hammer (Atâ Bey), IV, 190-194; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 418-429; M. Ç. Şehabeddin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlük Sultanlığı*, İstanbul 1961, s. 151-152; a.mlf., "XIV. Asrın Sonunda Memlük Ordusu", *TD*, XI/15 (1960), s. 85-94; Abdülmün'im Mâcid, *Tümanbây*, Kahire 1978, s. 122-128; a.mlf., *Nüzümü devleti Selâtinî'l-Memâlik ve rûsûmühüm fi Mısır*, Kahire 1979, II, 14; Altan Çetin, *Memlük Devletinde Askerî Teşkilât*, İstanbul 2007, s. 98-115; D. Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army", *BSOAS*, XV (1953), s. 448-459; a.mlf., "Memlükler ve Deniz Kuvvetleri" (trc. Salih Özbaran), *TD*, sy. 25 (1971), s. 39-50.



İSMAIL YİĞİT

### SULTÂNÜLULEMÂ

(bk. BAHÂEDDİN VELED).

### SULU

Filipinler'de aynı adı taşıyan takımadalarda XV. yüzyılda kurulan sultanlık (bk. FİLİPİNLER).

### SUMATRA

Güneydoğu Asya'da Endonezya'ya ait ada.

Büyük Sunda adalarından biri olup 473.606 km<sup>2</sup>'lik yüzölçümüyle dünyanın büyük adaları arasına girer. Kuzeybatı-güneydoğu eksenindeki uzunluğu 1650 km., en fazla genişliği ise 350 kilometredir. Sunda Boğazı ile Cava adasından Malaka Boğazı ile Malay yarımadasından ayrılır. Ekvator çizgisi adanın ortasından geçer. Adanın batı yarısı kuzeybatı-güneydoğu doğrultusunda uzanan Barisan dağları ile kaplıdır (Kerinci doruğu 3800 m.); doğusunda Hari, İndragiri ve Musi nehirlerinin suladığı ovalar yer alır. En büyük gölü Toba'dır (1140 km<sup>2</sup>). İklimi sıcak, yağışlı ve nemli olan adanın yüksek kesimleri nisbeten serindir. Sumatra kendi adıyla anılan aslan, fil, gergedan ve orangutan gibi birçok canlı türüne, çok sayıda değerli ağaç ve bitki çeşidine sahiptir. İç kesimler sığ ormanlık alanlarla, sahiller ve nehir kıyıları verimli tarım arazileriyle ve geniş karabiber, kahve, çay, şeker kamışı plantasyonlarıyla kaplıdır. Yer altı kaynakları açısından çok zengin olan adada petrol, doğal gaz, bakır, boksit, kömür, altın, gümüş ve diğer bazı madenler çıkarılmaktadır. Endonezya'nın tabii zenginliklerinden elde ettiği gelirin yaklaşık % 70'i bu adadan sağlanır.

Kuzey Sumatra, Riau, Batı Sumatra, Cambi, Güney Sumatra, Bangka-Belitung, Bengkulu, Lampung idarî bölgelerine ayrılan adanın kuzey ucundaki Açe otonom bir bölgedir. Yaklaşık 45 milyon civarındaki nüfusun beşte üçü kırsal kesimlerde yaşamakta ve kilometrekareye doksan altı kişi düşmektedir. Halkın büyük kısmı, kuzeydoğu ve doğu bölgeleriyle Batı Sumatra'daki merkezlerde toplanmış olup en büyük şehirler Medan (2008'de 1.768.554), Palembang (2008'de 1.264.925) ve Padang'dır (2008'de 929.429). Malaylar, Açeliler, Bataklar ve Minangkabaular başta olmak üzere çeşitli etnik toplulukların yaşadığı Sumatra'da on beş kadar farklı dil konuşulmaktadır. Halk arasında genelde ticaretle uğraşan Çin, Hint ve Arap asıllılara da rastlanır.

Adada hâkim din İslâmiyet olmakla beraber (% 90) iç kesimlerde Protestan Hıristiyanlık yaygındır; az sayıda Hindu-Budist, Katolik hıristiyan ve geleneksel Çin dinlerine mensup insanlar da bulunmaktadır. I. (VII.) yüzyıldan itibaren müslüman

tâcirler tarafından bilinen ve kuzeydoğusundaki liman şehirleri uğrak yeri olarak kullanılan ada İslâm coğrafya eserlerinde Râmî, Râmî, Lamari, bazan da Andalus adlarıyla geçer. 1292'de kuzeydoğu sahil şehirlerini ziyaret eden Marco Polo adaya Küçük Cava derken İbn Battûta 1345 yılında Çin'e gidiş ve dönüşünde adanın kuzeydoğusunda yer alan Samudra'ya uğradığını söyler. Yerliler arasında Samutera şeklinde de söylenen bugünkü Sumatra adının ilk defa XIV. yüzyılda bütün ada için kullanıldığı sanılmaktadır.

Hindistan ve Çin arasındaki deniz ticaret yolu üzerinde bulunan Sumatra, erken devirlerden itibaren bu iki ülkenin kültür ve dinlerinin etkisi altında kalmıştır. Malay kökenli Budist bir krallık olan Srivicaya, VII. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar adanın en önemli siyasî gücü olarak varlığını sürdürmüştür. Malaka ve Sunda boğazlarını denetimi altında tutan ve Sumatra'dan başka Malay yarımadası ile Cava adasının batı bölgelerinde de siyasî nüfuz kuran Srivicaya Krallığı zamanla bir deniz ticaret imparatorluğu haline dönüşmüş ve Malay kültürünün Batı Borneo'ya kadar yayılmasını sağlamıştır. Ancak devamlı surette Cava Macapahitler'in saldırısına uğrayarak onlarla mücadele etmek zorunda kalmış, nihayet XIV. yüzyılın ikinci yarısında egemenliklerini tanımıştır.

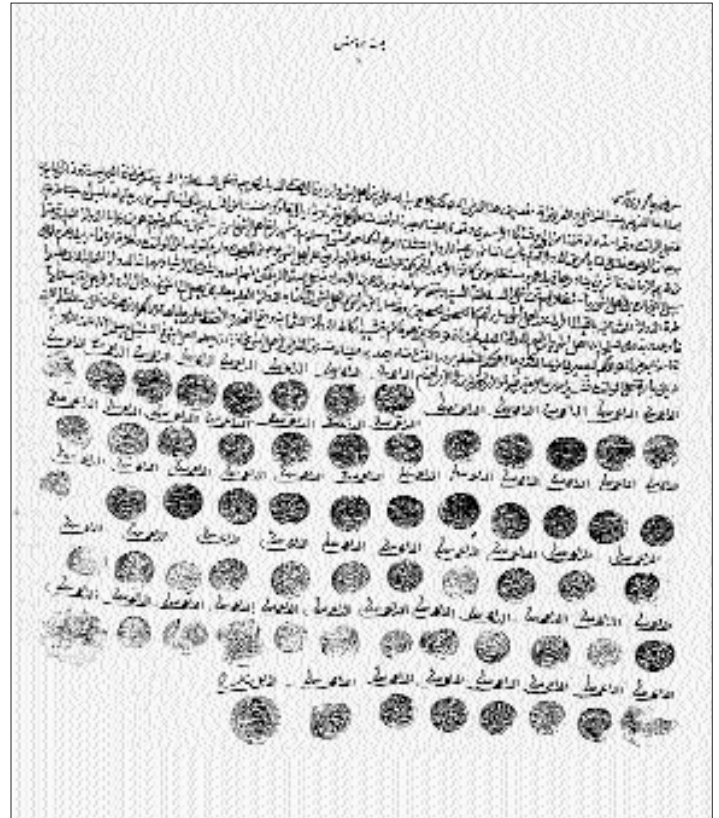
İslâm coğrafya eserlerinde adı Zâbic ve Sirîbüza şeklinde geçen Srivicaya'nın limanları ilk İslâmî devirlerden itibaren Batı Asya ile Çin arasında ticaret yapan müslüman tâcirler tarafından ziyaret edilmekte ve buralarda İslâm dinarları da kullanılmaktaydı. Zamanla bu tâcirlerin yaptıkları evliliklerle tebliğ ve irşadlar küçük müslüman toplulukların oluşmasını sağlamıştır. Adanın kuzeydoğu sahil şehirlerinde yoğunlaşan İslâmiyet'i ilk defa XII. yüzyılda mahallî hükümdarlıklardan Perlak'ın (Ferlek) resmen kabul ettiği sanılmaktadır. Adı bilinen ilk sultan ise XIII. yüzyılın sonlarında el-Melikü's-Sâlih unvanıyla İslâmiyet'e giren Samudra-Pasai Kralı Merah Silu'dur. 696 (1297) tarihini taşıyan Arap harfli mezar taşında mezarın Samudra-Pasai Sultanı el-Melikü's-Sâlih'e ait olduğu belirtilmektedir. Adanın güneyine doğru uzanan diğer küçük liman şehirleri de zamanla İslâmiyet'e girmiştir. 1512'de bölgeyi ziyaret eden Portekizli Tome Pires, Sumatra'nın doğu sahillerindeki kuzeyden güneye doğru Palembang'a kadar uzanan bütün bölgenin ve hükümdarlarının müslüman olduğunu belirtir.

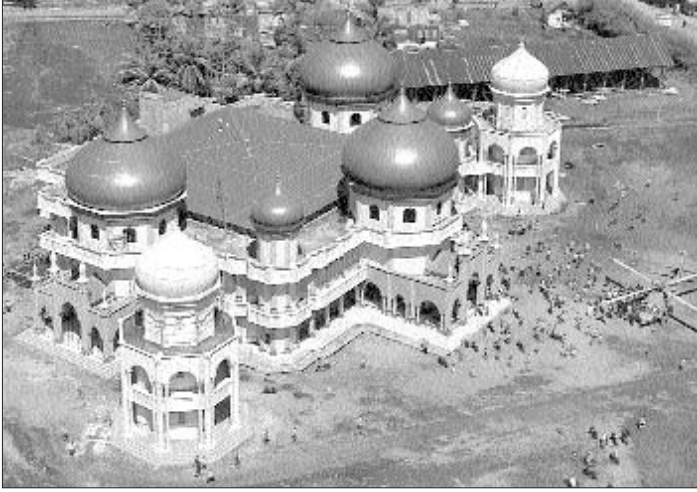
XV. yüzyıl boyunca Sumatra'nın kuzeydoğu bölgesi altın, kereste ve karabiber yönünden çok zengindi ve adanın dışa açılan penceresini teşkil ediyordu. Ancak Portekizliler'in 1511'de Malaka'yı zaptetmesinin ardından Pasai Limanı ticarî bakımından önemini kaybetti ve yerini adanın kuzey ucundaki Açe Limanı (Benderaçe) aldı. Daha önce önemsiz bir yer olan Açe Limanı müslüman tüccarlar için önemli bir sığınak ve ilk sultanı Ali Mugâyet Şah döneminde (1514-1530) bağımsız bir sultanlık oldu (bk. AÇE). Açe Sultanlığı bağımsızlığını devam ettirirken XVI. yüzyılın başlarından itibaren adanın diğer kesimleri Avrupalı güçlerin etkisi altına girmeye başladı. Portekizliler'in ardından bölgeye gelen Hollandalılar ve İngilizler, özellikle doğu sahillerindeki liman şehirlerinde açtıkları ticaret merkezleri vasıtasıyla dış ticarete söz sahibi oldular. 1803-1815 yılları arasında Hollanda kolonilerini işgal eden İngilizler, Sumatra'ya da hâkim oldular. Ancak 1815'te tekrar eski kolonilerini geri alan Hollandalılar İngilizler'i adadan attılar ve 1900'lere kadar Palembang Sultanlığı'ndan başlayarak irili ufaklı İslâm devletlerinin tamamını egemenlikleri altına aldılar. Bunların sonuncusu 1873-1903 yılları arasında otuz yıllık bir mücadeleden sonra Hollanda hâkimiyetini tanyan Açe Sultanlığı oldu.

Sömürge dönemi Sumatra'sında çeşitli isyanlar çıktı. Özellikle XX. yüzyılın başlarından itibaren sömürge idaresi aleyhtarı dinî hareketler baş gösterdi. Dışarıda eğitim gören aydın din bilginleri yeni fikirlerle memleketlerine döndükten sonra modern dinî eğitime önem verdiler ve bir yandan aralarında kızlar için olanların da bulunduğu modern dinî okullar açarken bir yandan da halkı uyarmak için dergiler yayımlamaya başladılar. Bu faaliyetlere paralel biçimde kadınların da üye olduğu örgütlü, milliyetçi siyasî teşkilâtlar ve öğrenci dernekleri kuruldu. Bunlardan Bütün Açe Ulemâ Birliği, Japon işgali sırasında Hollandalılar'ın bölgeyi boşaltmasında büyük rol oynadı. Savaş sonrasında adanın birçok bölgesi Hollanda denetimine geçerken sadece Açe bölgesi cumhuriyetçilerin kalesi olarak özgürlüğünü korudu.

Hollandalılar'ın bölgedeki hükümlerinin haklarının sona ermesiyle birlikte (27 Aralık 1949) Endonezya Cumhuriyeti'ne dahil edilen Sumatra çeşitli karışıklıklara sahne oldu. Merkezî hükümetin politikalarından hoşnut kalmayan yerel liderler ayaklanmalara veya bölgesel ayrılıkçı hareketlere başvurdu. Açe'de başlatılan dinî Dârülsîlâm hareketi gerilla taktikleriyle devam ederken Aralık 1956'da Batı Sumatra'da örgütlenen bir grup subay halkın da

Sumatra adasının kuzeyinde hüküm süren Açe İslâm Sultanlığı'nın Osmanlı Devleti himayesine girmek istediğine dair belge (BA, A.MKT, MHM, nr. 457/55)





Sumatra'nın  
batı sahilinde  
Molaboh Camii

desteğiyle bölgede idareyi ele geçirdi ve yeni bir hükümet kurulduğunu ilân etti. Ancak merkezî hükümet onlarla mücadelede başladı; ordu birlikleri, karadan ve denizden yürüttükleri yoğun harekâtla isyancıları 1958 ortalarına doğru etkisiz hale getirdi. Açe'deki ayrılıkçı hareket de 1959'da bölgeye özerklik tanınması suretiyle sakinleştirildiyse de 1976'dan, özellikle 1990'lı yıllardan itibaren tekrar hararetlenerek hükümet kuvvetlerine karşı silâhlı mücadeleye dönüştü. 26 Aralık 2004'te yaşanan ve Sumatra adasının batı sahilleriyle Açe'ye çok büyük zararlar veren tsunami felâketinden sonra uluslararası teşkilâtların aracılığıyla sağlanan barış sayesinde çatışmalar kesilmiş durumdadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Markopolo Seyahatnamesi* (haz. Filiz Dokuman), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), II, 135-141; C. S. Hurgronje, *The Achehnese* (trc. A. W. S. O'Sullivan), Leiden 1906, I-II; E. M. Loeb, *Sumatra: Its History and People*, Oxford 1935; W. Marsden, *A History of Sumatra*, Kuala Lumpur 1966; A. Reid, *The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands and Britain, 1858-1988*, Kuala Lumpur 1969; a.mlf., *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra*, Kuala Lumpur-Oxford 1979; Taufik Abdullah, *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra, 1927-1933*, Ithaca 1971; M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, London 1981, tür.yer.; C. Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy, Central Sumatra, 1784-1847*, London 1983; B. W. Andaya, *To Live as Brothers: Southeast Sumatra in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Honolulu 1993; K. Young, *Islamic Peasants and the State: The 1908 Anti-Tax Rebellion in West Sumatra*, New Haven 1994; İsmail Hakkı Göksoy, *İslam'ın Güneydoğu Asya'ya Girişi ve Yayılışı*, İstanbul 1998, s. 34-57, 69-84, 165-182; a.mlf., *Güneydoğu Asya'da Osmanlı-Türk Tesirleri*, Isparta 2004, s. 21-93; A. Kahin, *Rebellion to Integration: West Sumatra of the Indonesian Polity, 1926-1998*, Amsterdam 2000; A. Hadi, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth Century Aceh*, Leiden 2003; A. H. Hill, "The Coming of Islam to North Sumatra", *Journal of Southeast Asian History*, IV/1, Singapore 1963, s. 6-21; M. Dion, "Sumatra Through Portuguese Eyes: Excerpts from Jaao de Barros Decadas da Asia", *Indonesia*, sy. 9, New York 1970, s. 128-162; E. Lambourn, "From Cambay to Samudera-Pasai and Gresik: The Export of Gujarati Grave Memorials to Sumatra and Java in the Fifteenth Century, C. E.", *Indonesia and the Malay World*, XXXI/90 (2003), s. 221-289; D. Kingsbury, "The Free Aceh Movement: Islam and Democratisation", *Journal of Contemporary Asia*, XXXVII/2, London 2007, s. 166-189; Ph. S. van Ronkel, "Sumatra", *IA*, XI, 36-38; "Sumatra", *El<sup>2</sup>* (ing.), IX, 870.



İSMAİL HAKKI GÖKSOY

#### SUNAY, Cevdet

(1899-1982)

#### Türkiye Cumhuriyeti'nin beşinci cumhurbaşkanı.

Trabzon'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Erzurum, Kerkük ve Edirne'de tamamladı. Daha sonra Kuleli Askerî Lisesi'ne girdi. I. Dünya Savaşı'nda topçu zâbiti aday olarak göreve başladı. 1917'de Filistin cephesinde iken İngilizler'e esir düştü. Bir yıl süren esirlik günlerini Mısır'da geçirdi. Türkiye'ye döndükten sonra Millî Mücadele'ye iştirak etti, Maraş ve Antep'te Fransızlar'a karşı çarpıştı (1921). Eskişehir ve Sakarya savaşları ile Büyük Taarruz'a katıldı, İzmir'in kurtarılmasında görev aldı. 1926'da Harp Okulu'nu, 1927'de Topçu Atış Okulu'nu, 1930'da Harp Akademisi'ni bitirdi. 1949'da tuğgeneralliğe yükseldi. 1950'de Genelkurmay Harekât Daire başkanlığına tayin edildi. 1952'de tümgeneral oldu ve 33. Tümen komutanlığına getirildi. 1955'te korgeneral olarak 9. Kolordu ko-

mutanlığı, 1957'de Genelkurmay Harekât Daire başkanlığı yaptı. 1958'de orgeneralliğe yükseldi ve Genelkurmay ikinci başkanlığı oldu.

27 Mayıs 1960 askerî müdahalesiyle önce Kara Kuvvetleri komutanlığı, ardından Genelkurmay başkanlığı görevine tayin edildi. Temmuz 1965'te altmış beş yaşını doldurmasına rağmen Bakanlar Kurulu kararıyla görev süresi bir yıl uzatıldı. Görev süresinin uzatılması, Süleyman Demirel'in Adalet Partisi genel başkanlığına getirilmesinde dolaylı da olsa etkili olmasına bağlandı. Adalet Partisi lideri Ragıp Gümüşpala vefat ettiğinde boşalan genel başkanlık koltuğu için Çankaya Köşkü'nün ve Türk Silâhlı Kuvvetleri'nin gönlündeki isim Süleyman Demirel idi. Nitekim Cevdet Sunay, bağlı olduğu başbakanı atlayarak Türkiye Büyük Millet Meclisi başkanlığına bir mektup gönderdi. "Sunay mektubu" diye bilinen bu belgede Genelkurmay başkanı olarak ordunun bazı hareketlerden duyduğu tedirginliği anlattı ve önlemler alınmasını istedi. Ordunun rahatsız olduğu husus 27 Mayıs'a ve orduya yönelik bazı eleştirilerdi. Bu eleştiri sahipleri Adalet Partisi içinde Sadettin Bilgiç grubuna mensup kimselerdi. Mektup üzerine parti liderleri Çankaya Köşkü'nde toplantıya çağrıldı. 27 Mayıs'a bağlı ve Türk Silâhlı Kuvvetleri'ne saygılı olduğuna dair teminat alındı. Sunay mektubu, Adalet Partisi kongresinde Süleyman Demirel'in lehinde ve Bilgiç'in aleyhinde etkin bir silâh görevi yaptı. Böylece Demirel partinin liderliğine seçilmeyi başardı. Cevdet Sunay sayesinde ordu ve Adalet Partisi arasında 1970 yılı sonuna kadar süren rahat bir dönem yaşandı.

14 Mart 1966'da Cumhuriyet Senatosu'na cumhurbaşkanlığı kontenjan senatörü seçildi. O tarihte cumhurbaşkanlığına tek aday olarak görülüyordu. Kendisi-



Cevdet  
Sunay

nin seçilmesi için Adalet Partisi'nin oyları yeterli olmasına rağmen Cevdet Sunay, İsmet Paşa'nın onayını istedi. Ana muhalefet partisi Cumhuriyet Halk Partisi ve lideri İsmet İnönü de Sunay'ın adaylığına olumlu bakıyordu. Basında Sunay'ın adaylığının bütün partilerce desteklendiği yazıldı. Cumhurbaşkanlığı makamı için büyük ve millî bir vazife diyen Cevdet Sunay, İstanbul basınının da rakipsiz başkan adayı idi. 28 Mart 1966 tarihinde yapılan seçimde kullanılan 532 oydan 461'ini alarak Türkiye'nin beşinci cumhurbaşkanı seçildi. Cumhurbaşkanı olarak yemin eden Sunay'ın anayasada belirtilen yemin metnine, "Allah'tan bana yardımcı olmasını dilerim" diye ek yapması bir kısım milletvekili ve senatörleri duyulandırdı.

12 Mart 1971 askerî müdahalesini başlatan ordu muhtırası Çankaya Köşkü'ne ulaştıktan sonra Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay 13 Mart 1971'de Genelkurmay başkanı, kuvvet komutanları ve Jandarma genel komutanını Çankaya Köşkü'nde yemeğe davet etti. Cevdet Sunay tarafından 19 Mart 1971 tarihinde Cumhuriyet Halk Partisi üyesi olan Nihat Erim'in başbakanlık görevine tayiniyle 12 Mart hükümetleri dönemi başladı. Sunay Mart 1972'de, yaşanan siyasî gerginliği aşmak için parti liderlerine ve meclisteki partilerin grup başkan vekillerine, "İçinde bulunulan ortamdan çıkmak için hatıra gelen etkili önlemler şunlardır" başlıklı bir not ulaştırmıştı. Notta siyasî tartışmaların, çekişmelerin, seçim propagandası mahiyetindeki her türlü faaliyetin geçici bir süre için durdurulması; gerekli yeni adımların atılabilmesi, reformların süratle yürürlüğe konulabilmesi için demokratik, laik, sosyal cumhuriyet şeklinin ve serbest genel seçime dayanan parlamenter rejim esasının korunması şartıyla anayasada değişiklik yapılması; geçici bir süre için önceden verilecek bir genel yetkiyle hükümetin teçhiz edilmesi ve kanun gücünde kararnameleleri Bakanlar Kurulu'nun yürürlüğe koyması önerilmişti.

Sunay görevi süresince başta Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Sovyetler Birliği, Batı Almanya, Fransa ve İran olmak üzere birçok ülkeyi ziyaret etti. 28 Mart 1973'te cumhurbaşkanlığı görev süresi biten Cevdet Sunay, bu sürenin dolmasından on beş gün önce başlayan cumhurbaşkanlığı seçimlerinden bir sonuç alınmadığı, Sunay'ın görev süresinin uzatılmasına ilişkin anayasa değişikliği önerisi de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde redd edildiği için yerini vekâleten Cumhuriyet

Senatosu Başkanı Tekin Arıburun'a bırakarak görevinden ayrıldı. 1961 anayasasının sağladığı imkânla Cumhuriyet Senatosu tabii üyesi oldu ve 12 Eylül 1980 askerî müdahalesine kadar senatör olarak görev yaptı. 22 Mayıs 1982'de İstanbul'da ölen Cevdet Sunay'ın cenazesi Ankara'ya getirilerek Devlet Mezarlığı'nda toprağa verildi. Atıfet Sunay ile evli ve üç çocuk babası idi.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Metin Toket, *Demokrasimizin İsmet Paşa'lı Yılları 1944-1973: İsmet Paşa'nın Son Yılları 1965-1973*, Ankara 1993, s. 73-74; Yalçın Toket, *Cumhuriyet Kavgaçları ve Türk Cumhurbaşkanları*, İstanbul 1994, s. 189-191; Hikmet Özdemir, *Cumhurbaşkanlığı Seçimlerinde Ordunun Olağandışı Rolü: Türkiye Örneği*, İstanbul 1994, s. 197-224; Türker Sanal, *Türkiye Cumhuriyeti ve 50 Hükümeti: Cumhurbaşkanları, Başbakanlar, Bakanlar, Kabineler*, Ankara 1995, s. 28; Amerika'da On Bir Gün: Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay'ın 2-13 Nisan 1967 Tarihleri Arasında Birleşik Amerika'ya Yaptığı Resmî Ziyareti Nakletmektedir, Ankara, ts. (Yanık Yayınları); Ercüment Ercan, V. *Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay 1899-1982* (yüksek lisans tezi, 1998), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Rabia Selcuk, *1966 Yılı Cumhurbaşkanlığı Seçim Süreci ve Cevdet Sunay'ın Cumhurbaşkanlığı Döneminde Türkiye'nin İç ve Dış Politik Gelişmeleri: 1966-1973* (yüksek lisans tezi, 2003), Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; *Cumhurbaşkanlığı Tarihi: 1923-2005*, Ankara 2005, s. 201-210.



ŞERAFETTİN CAN ERDEM

## SUNGUR

Adı Türkler'de şahıs ismi olarak da kullanılan bir avcı kuş.

Doğan türünde bir avcı kuşun ismi olan **sungur** (**sunkur**) Ortaçağ Türk devletlerinde yaygın biçimde kullanılan şahıs adlarından biridir. Bu ismin bazan Aksungur, Karasungur, Sungurca, Sungurcuk, Alpsungur, Sungur Alp ve Kök Sungur gibi çeşitli şekillerde kullanıldığı da görülmektedir. Ortaçağ Türk devletleri tarihinde bu ismi alanlar arasında başta Salgurlular'ın (Fars Atabegleri) kurucusu Atabeg Muzafferüddin Sungur olmak üzere çok sayıda devlet adamı ve kumandan vardır. Bunlardan bazıları şöylece sıralanabilir: Sultan Alparslan'ın emirlerinden Sungurca, Musul Emiri Kürboğa'nın sâdik adamlarından Emîr Sungurca, Sultan Muhammed Tapar ve oğlu Mahmud'un Musul valisi Kasımüddevele Aksungur el-Porsuki, Musul Atabegliği'nin kurucusu ve Atabeg İmâdüddin Zengî'nin babası Kasımüddevele Aksungur, Ahmedîliler'den Emîr Ahmedîl'in nüfuzlu ku-

mandanlarından Aksungur el-Ahmedîlî, Selçuklular döneminde Hemedan valilerinden Sungur el-Humartekin, Sultan Sencer'in emirlerinden Sungur el-Azîzî ve Sungur Selâhaddin, Irak Selçuklu sultanlarından I. Tuğrul ve Mesud devrinde Zencan hâkimi olan Emîr Sungur, Büyük Selçuklular dönemindeki diğer kumandanlardan Emîr Sungur Alp, Emîr Sungur el-Buhârî, Emîr Sungur el-Beyâtî, Emîr Sungur el-Kebîr, Emîr Sungur et-Tavîl, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın memlûklerinden emîr-i hac Muzafferüddin Sungur.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Râvendî, *Râhatü's-sudûr* (Ateş), II, 35, 272; *Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye* (Lugal), s. 66, 73, 77, 102, 108; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 342, 395, 465, 502, 552, 559; XI, 24, 47, 96, 227, 229, 237, 249, 286, 311; XII, 124, 258, 276, 304, 426; Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra* (Burslan), s. 69, 86, 158, 162, 169, 170, 214, 244, 245, 248; Erdoğan Merçil, *Fars Atabegleri, Salgurlular*, Ankara 1975, s. 19, 28, 33-41, 128, 131, 135; Faruk Sümer, *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları*, İstanbul 1999, I-II, bk. İndeks.



DİA

## SUNGUR

Muzafferü'd-dîn Sungur b. Mevdûd (ö. 556/1161)

Salgurlular'ın kurucusu ve ilk hükümdarı (1148-1161).

Orta Asya'dan 1145'li yıllarda vuku bulan göçler sırasında Emîr Mevdûd idaresinde Fars bölgesine gelen Salgurlular, bu dönemde Irak Selçuklularının Fars meliki olan Melikşah b. Mahmûd ile emirler arasında cereyan eden olaylarda yer aldılar. Ailenin reisi Sungur bu sırada Melikşah b. Mahmûd'a atabeg tayin edildi. Melikşah b. Mahmûd Atabeg Sungur'un kardeşini suçsuz yere öldürünce Sungur isyan ederek Şîraz'da Salgurlu hânedanının (Fars Atabegleri) temellerini attı (543/1148). Sungur, Irak Selçuklularının taht kavgalarının sürdüğü dönemde Melikşah'ın Fars'tan kaçarken yanında götürmediği oğlu Melik Mahmud'u Nevben-cân'da hapsetti (Safer 544 / Haziran 1149). Onun bu olaydan sonra tahta daha yakın gördüğü Şehzade Muhammed b. Tuğrul'u desteklediği ve onu melik ilân ettiği anlaşılmaktadır.

Sungur'un Fars'ta bağımsız hareket etmesi, Selçuklu Devleti'nin esasen büyük ölçüde zaafa uğramış olan merkezîyetçilik gayretlerine vurulan yeni bir darbe oldu. Irak Selçuklu Sultanı Mesud, Fars bölgesinin ülkeden kopmasını engellemek için

Melikşah'ı destekleyerek ona asker verdi. Buna rağmen Sungur, Melikşah'ı yenilgiye uğratarak hâkimiyetini güçlendirdi. Bu geçiş döneminden yararlanarak topraklarını genişletmek üzere Fars'a saldıran kuzey komşusu Afşar beyi ve Hûzistan hâkimi Ya'küb b. Arslan'ın saldırılarına karşı da topraklarını başarıyla savundu. Neticede Ya'küb b. Arslan yenildi ve Hûzistan'a dönmek zorunda kaldı. Atabeg Sungur ile Kirman Selçuklu Hükümdarı Muhammed b. Arslanşah arasında dostane ilişkiler vardı ve her ikisi de birbirinin sınırlarına müdahaleden uzak durmaktaydı. Lûr-ı Büzürg sülâlesinden Muhammed b. Ali ve oğlu Ebû Tâhir de Atabeg Sungur'un hizmetine girdi. Ancak Ebû Tâhir bir süre sonra Atabeg Sungur'un yardımıyla Luristan'ı ele geçirip orada Lûr-ı Büzürg Atabegleri olarak bilinen bağımsız bir hânedanın temelini attı (550/1155).

Irak Selçuklu Sultanı Muhammed b. Mahmûd'un 555 (1160) yılında ölümünün ardından emirler atabegi oldukları veya destekledikleri şehzadeler adına şiddetli bir mücadeleye giriştiler. Musul Atabegi Mevdûd'un da desteklediği Süleyman Şah b. Muhammed Tapar'ın saltanatı kısa sürdü. Diğer aday Melikşah ise rivayete göre zehirlenerek öldürüldü. Bu arada İsfahan ahalisinin şehirden kovduğu Afşar Beyi Aydoğdu, Hûzistan'a yeniden sahip olurken Tekle Fars'a döndü. Irak Selçuklularında taht kavgaları, Azerbaycan Atabegi Şemseddin İldeniz'in Sultan Tuğrul'un oğlu Arslanşah'ı tahta çıkarmasına rağmen dinmedi. İldeniz'in Sultan Arslanşah ve devlet üzerindeki gücünü çekemeyen Rey Valisi Hüsameddin İnanç'ın girişimiyle bir kısım emirler Arslanşah'ı tahttan indirmek üzere harekete geçtiler ve Fars Atabegi Sungur ile de irtibat kurarak onun yanında bulunan Sultan Arslanşah'ın kardeşi Muhammed'i tahta geçirmek üzere kendilerine göndermesini istediler. Durumu kendi çıkarlarına uygun bulan Sungur, Şehzade Muhammed b. Tuğrul'u 1000 kişilik bir kuvvetle yola çıkardı. İldeniz de yanında Arslanşah bulunduğu halde muhaliflerin karşısına çıktı. Hemedan civarında vuku bulan savaşta Sungur'un desteklediği Şehzade Muhammed mağlûp olup Hûzistan'a çekilmek zorunda kaldı (556/1161).

556'da (1161) Mergzâr-ı Beyzâ'da elli bir yaşında iken vefat eden Atabeg Sungur'un yerine oğlu Tuğrul henüz küçük yaşta olduğu için kardeşi Zengî geçti. Kaynakların âdil, dindar, hayır sever ve cömert bir idareci olarak nitelendirdikleri Sungur, Şir-i Bârik ve Muzafferüddin lakaplarıyla tanı-

nyordu. Selçuklu Devleti'nin çöküş, Fars Atabegliği'nin henüz kuruluş dönemi olmasına rağmen Sungur hayır eserleri inşa etmekten geri kalmamıştır. Onun çeşitli vakıflar tahsis ettiği eserlerinin başında medfun bulunduğu Sunguriyye Medresesi gelir. Kaynaklar bu medresenin bitişiğindeki bir çeşmeyi, Şiraz bölgesindeki su kanallarını, yüksek minaresiyle anılan Mescid-i Sungur ile Bağ-ı Nev' mahallesinde sûfiler için yaptırdığı ribâtı onun imar faaliyetleri arasında kaydeder.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Hâmid Efdalüddin Ahmed el-Kirmânî, *el-Muzâf ilâ Bedâ'i'i'l-izmân fi vekâ'i'i Kirmân* (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1331 hş., s. 29-30; Râvendî, *Râhatü's-sudur* (Ateş), II, 273; *Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye*, s. 102-103, 108; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* (trc. Abdülkerim Özyayın), İstanbul 1987, XI, 198-199, 217, 222; Bündârî, *Zübde'tü'n-Nusra* (Burslan), s. 265-266; Müstevfî, *Târîh-i Güzide* (Nevâî), s. 461, 503; Zerküb-i Şirâzi, *Şirâznâme* (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1310 hş., s. 49-50; Erdoğan Merçil, *Fars Atabegleri, Salgurlular*, Ankara 1975, s. 32-40, 131; Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları*, İstanbul 1980, s. 260-262, 337-338; Mirza Bala, "İl-Deniz", *IA*, V/2, s. 962-963; V. Minorsky, "Lur-ı Büzürg", *a.e.*, VII, 74-75; T. W. Haig, "Salgurlular", *a.e.*, X, 125-126; Cl. Huart, "Şirâz", *a.e.*, XI, 563.



GÜLAY ÖĞÜN BEZER

### SUNGUR AĞA CAMİİ ve TÜRBESİ

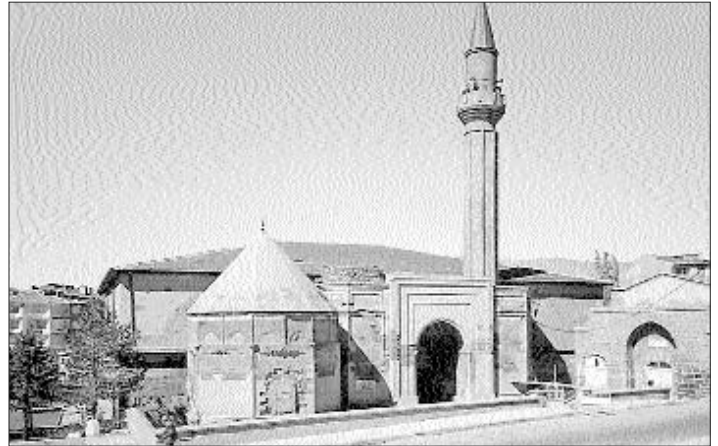
Niğde'de XIV. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen cami ve türbe.

İlhanlılar'ın Niğde valisi Sungur Ağa tarafından yaptırılan binanın inşa tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte minare kaidesinde yer alan vergi kitâbesindeki 735 (1335) tarihi binanın tamamlanma yılı olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan yapının minberindeki başka bir kitâbede Sungur Ağa ile Ebû Said Bahadır Han'ın adı

geçmektedir. Bundan dolayı yapı 1316-1335 yılları arasında inşa edilmiş olmalıdır.

Cami esasında kibleye dikey üç nefli plana göre yapılmıştır. Ana mekânının üçerli gruplar halinde on iki birimden oluştuğu görüşü araştırmacılar tarafından kabul edilmiş olsa da üst örtü sistemiyle ilgili görüşler farklılık göstermektedir. Orta sahnin üç kubbeye, yanların ise çapraz tonozla örtüldüğü veya bütün mekânların çapraz tonozla örtüldüğü yönünde araştırmalar mevcuttur. XVIII. yüzyılda meydana gelen yangında (bir başka görüşe göre geçirdiği bir depremde) tahrip olan yapının ağaç taşıyıcılarıyla üst örtüsü yenilenmiştir. Daha sonraki yıllarda çeşitli onarımlar geçirmiş, günümüzde ise mihraba paralel yedi nefli bir plana sahip olup üzeri ahşap tavan ve kiremit çatıyla örtülmüştür.

Meyilli bir arazide yöreye özgü sarımtırak kesme taştan inşa edilen beden duvarlarının orta kısmında görülen hafif taşkın silmeler bütün cepheleri çepeçevre sarak yapıyı iki kademeye ayırmaktadır. Üst kademede yapının beden duvarları içerisinde yer alan ve bütün cepheye yansıyan sivri kemerler eşit aralıklardaki pâyeler ve gömme sütunlar üzerine oturmaktadır. Yapının yok olan üst örtüsünü taşıdığı anlaşılan bu kemerlerin içerisine pencereler açılmıştır. Ayrıca alt kademede çok sayıda pencere görülmektedir. Bu kadar çok pencere olmasına rağmen 32,88 x 24,45 m<sup>2</sup>'lik bir alanı işgal eden yapı oldukça loştur. Bu sebeple yapının yok olan üst örtüsünde bir aydınlık fenerinin olabileceğini düşünmek mümkündür. Birbirinden farklı şekilde düzenlenmiş girişlerden yapının harimine geçilmektedir. Harimdeki serbest taşıyıcı ayaklar onarımlarla düzenlenmiş olup üzerleri sıvalı ahşap sütunlardır. Beden duvarları içerisinde



Sungur Ağa Camii



de kalan ve birbirinden farklı başlıklara ve kaidelere sahip olan sütunlar ise devşirmedir. Yapının doğu duvarındaki bir pencere ile türbeye bağlantı sağlanmıştır. Ayrıca burada yer alan kapı açıklıklarından minarelere ve bey mahfiline ulaşılmaktadır. Harimin kuzey tarafına doğu-batı doğrultusunda boydan boya tamamen kesme taştan üç bölümlü olarak yapılmış mahfile kuzey cephenin doğu köşesindeki fevkanî kapıdan da girilmektedir. Kapı taşla kapatılarak örülmüş olup çıkışı sağlayan duvarla bağlantılı merdivenler de tıraşlanmıştır.

Yapı süsleme detayları açısından oldukça dikkat çekicidir. Taçkapı, mihrap, mahfil korkulukları, pencerelerden bazıları, yapıyı saran kornişle sütun başlıklarında taş, kapı kanatlarıyla minber ahşap işçiliğine sahiptir. Eyvan şeklinde düzenlenen taçkapı köşeleri pahlanmış minare kaideleriyle birlikte ele alınmıştır. Taçkapının dış yüzü büyük oranda yenilenmiş olmasına rağmen kalan izlerden bu yüzeyin yıldızlardan gelişen geometrik bordürlerle bezenildiği anlaşılmaktadır. Kaburgalı çapraz tonozla örtülü eyvanın yan duvarları belli bir yükseklikten başlayan geometrik, bitkisel ve figürlü süslemelerden oluşan kompozisyonlarla bezenmiştir. On iki kollu yıldızlardan gelişen geometrik şema üst ve alt kısımda birbirini keserek yer değiştiren bordürlerle çevrelenmiştir. Rûmî ve palmet dizisinin yanında sarmal dal şeklinde akan bordürün içinde çeşitli hayvan figürleri görülmektedir. Stilize olarak işlenen hayvan başları spiral kıvrık dalların uçlarında ve aralarındaki boşluğu dolduracak biçimde verilmiştir. Bu figürlerden bazıları tahrip olmakla birlikte kuzey panoda otuz yedi, güney panoda kırk iki figür bulunmaktadır. Her iki panoda kırk beş adet figürün simetrik olarak yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Bu bezemenin yanında yer alan taçkapı nişleri keskin hatlarıyla farklı bir görünüm sergilemektedir. Bezemeleriyle dikkat çeken giriş açıklığının üzerine iki satır halinde düzenlenmiş bir vergi kitâbesi yerleştirilmiştir. Bunun da üstünde ajur tekniğinde yapılmış ve yer yer tahrip olmuş gül pencere bulunmaktadır. Kapının iki yanında yükselen çifte minareden soldaki yıkılmıştır. Her iki minareye giriş içeride yer alan kapılarla sağlanmaktadır. Sağdaki minare çıkışı aynı zamanda kuzeyde yer alan mahfil katına da bağlantıyı temin etmektedir. Sekizgen gövdeli minarede köşeler kalın silmelerle belirginleştirilmiş, tek şerefeli minare kurşun kaplı külâhla sonlanmıştır.

Caminin kuzey cephesinde yer alan kapı açıklığını saran bordürler taş işçiliği açısından son derece zengin özellikler göstermektedir. Dıştan içe doğru daralarak sıralanan bordürler, yıldız geçmeler yanında rûmî-palmet kompozisyonlarından oluşan bezemelerle biçimlendirilmiştir. Ayrıca bezemeler içerisinde alçak kabartma olarak yapılmış çift başlı kartal figürü yer almaktadır. Dalgalı bir çerçeve içerisine yerleştirilen kartal figürünün gövdesi cepheden işlenirken profilden verilen başlar düğüm yaparak birleşmiş ve üst kısım palmete dönüşmüştür. Kartalın kanat ve bacakları iki yana açılmıştır, kuyruk ise yelpaze şeklindedir.

Taş işçiliğiyle dikkat çeken mihrap geniş geometrik bordürler ve bir yazılı bordürle çevrelenmiştir. Beş kenarlı nişin içinde geometrik motifler görülür. Köşelikleri derin oyulmuş bitkisel süslemeyle dolgulanmış yaşmak bölümünde ajurlu bitkisel motifli bölüm ilgi çekicidir. Nişin iki yanında bitkisel süslemeli birer başlık, üstte ise ajurlu dokuz kabora bulunmaktadır. Harimin kuzeyinde yer alan mahfil ajur tekniğinde yapılmış taş korkuluklara sahiptir. Geometrik geçmelerden oluşturulmuş, yer yer rûmîlerle süslenmiş bu korkuluklardan günümüze sadece doğu kısmında ki ulaşmıştır.

Yapının en orijinal yönlerinden biri de sivri kemer ve daire şeklinde düzenlenmiş pencereleridir. Bu pencerelerden bir kısmı sade bir açıklık şeklinde olmasına karşılık batı cephesinde alt sıradakiler oldukça farklı özellikler göstermektedir. Buradaki dört pencereden üçü bezemeli sivri kemerli, diğer pencere ise kare şeklinde alınıklıdır. Mermer bir lento ile dikdörtgen bölümden ayrılan sivri kemerin içi ajur tekniğiyle yapılmış, birbirinden farklı taş şebekelere sahiptir.

Caminin kuzeyindeki kapının ahşap kanatları özenli bir işçilikle ele alınmıştır. Motifler gerçek künde-kârî, yuvarlak ve düz satırlı oyma, çift kanatlı oyma ve kakma tekniklerinde yapılmıştır. Yer yer yıpranmış ve bazı kısımları değişmiş olsa da kanatların büyük bir kısmı orijinalliğini korumaktadır. Kapı kanatları rûmî bir bordürle üç bölüme ayrılmıştır. Üst kısımda kıvrık bitki süslemeleriyle zenginleştirilmiş âyet kitâbeleri yer alırken bunun altındaki dikey dikdörtgen yüzey sekiz kollu yıldızdan gelişen geometrik geçmelerle doldurulmuştur. Yüze hâkim olan iki tam, bir yarım sekiz kollu yıldızın ara dolgularında beş köşeli yıldızlar görülürken

bunların içleri palmet ve rûmî birleşiminden oluşan kompozisyonla dolgulanmıştır. Doğudaki ahşap kapı kanatları ise teknik ve süsleme açısından farklı özellikler göstermektedir. Kuzeydeki kapı kanatları gibi bu kanatlar da üç bölümden oluşmakta, üstte iki satır halinde kitâbeler görülmektedir. Sağdaki levhada Kur'an'dan âyetler, soldaki levhada Hacı Muhammed olarak usta kitâbesi bulunmaktadır. Alt bölüm bezemesiz bırakılmış ve bu kısım dış etkilerle aşınmıştır. Ortadaki panolarda on dört kollu yıldızdan gelişen geometrik bir düzenleme görülmektedir. Taçkapıda giriş açıklığının üst kısmında Karamanoğulları'na ait 874 (1469-70) tarihli vergi kitâbesi mevcuttur. Ahşap kapı kanatlarının da bu tarihte yapılmış olabileceği tahmin edilmektedir.

Günümüzde Niğde'deki Dışarı Camii'nde bulunan, Sungur Ağa'nın adının geçtiği yapının orijinal ahşap minberi son derece özenli bir işçiliğin ürünüdür. Sonradan ilâve edilen bir kaide üzerine oturtulan yedi basamaklı minber yer yer yenilenmiş ve cilâsı silinmiştir. Minberin ayna kısmı ile köşkün alt kısmındaki dikdörtgen yüzey künde-kârî ve oyma, korkuluklar ajur ve çatma tekniğiyle, kitâbeler ise kabartma olarak yapılmıştır. Vaktiyle caminin kuzeydoğusunda Osmanlı devrinde inşa edilen bir şadırvan bulunmaktaydı. Kesme taştan yapılmış kubbesiyle sekizgen planlı ve sütunlara oturan sivri kemerli açıklıkları olan bu yapı 1960'lı yıllarda yıktırılmıştır.

Sungur Ağa Camii mimari detaylar açısından kendine özgü özelliklere sahiptir. Yapıda görülen gotik karakterler (kaburgalı tonoz, gül pencere ve silmeler) Kıbrıs üzerinden gelen etkilere işaret etmektedir. Özellikle yapının beden duvarları içerisinde



Sungur  
Ağa  
Camiî'nin  
minberi



Sungur Ağa Camii'nin ahşap kapı kanatları

de kalan ve bütün cephelere yansıyan sivri kemerler Ortaçağ Anadolu mimarlığında karşılaşılmayan bir detaydır. Caminin yok olan üst örtüsünü taşıdığı anlaşılan bu kemerlerle yapının dıştan algılanması sağlanmıştır. Gerek taşıyıcı ayaklarla gerekse kubbelerle ana mekânın dışa yansımaları Osmanlı mimarlığının karakteristik özelliğidir. Sungur Ağa Camii bu özelliğiyle Bursa Ulucamii için bir prototip oluşturmaktadır.

**Sungur Ağa Türbesi.** Sungur Ağa Camii'nin doğu cephesinde taçkapının güneyinde caminin beden duvarına bitişik olarak inşa edilmiştir. Türbe, sekizgen bir kaide üzerinde yükselen çokgen gövde ve bunu örten bir külâhtan oluşmuştur. Kaideden gövdeye geçişte taşkın mukarnaslı bir friz kullanılırken sekizgen gövdenin üst kısmı mukarnaslı üçgen çıkmalarla onaltıgene dönüşmüş ve yapı onaltıgen bir külâhla örtülmüştür. Sekizgen gövdenin onaltıgene dönüşmesi Anadolu mimarisinde ender görülen bir uygulamadır. Bu tarz bir düzenleme Hudâvend Hatun Kümbeti'nde de görülmektedir. Sıra dışı iki örneğin de aynı şehirde olması tesadüf olmaktan çok uzaktır. Dolayısıyla her iki yapıda da aynı ustaların çalıştığı sonucuna varmak mümkündür. Cami ile aynı tür kesme taş malzemeden inşa edilen türbenin pencere lentosunda, yer yer taçkapıda ve yapının onaltıgen yüzeyini çepeçevre dolaşan kuşakta mermer kullanılmıştır. Türbe, doğu cep-

hesinde yer alan pencere ile aydınlanırken batıdaki pencere caminin harimiyle ilişkilendirilmiştir. Ayrıca türbenin güney cephesinin sağ üst köşesine sonradan küçük, basit bir pencere daha açılmıştır. Yapının kuzey cephesini kaplayan taçkapı, basık kemerli bir açıklık üzerinde yükselen mukarnaslı bir yaşmakla bunu saran sivri kemerden oluşmuştur. Oldukça yıpranmış olan taçkapıda kitâbe için ayrılan mermer panolar boş bırakılmış, basık kemerli giriş açıklığı doğudaki pencere gibi sonradan blok taşlarla kapatılmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

A. Gabriel, *Monuments turcs d'Anatolie*, Paris 1931, I, 131-132; a.m.f., *Niğde Türk Anıtları* (trc. A. Akif Tütenek), Ankara 1962, s. 36; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1984, s. 201; Uğur Tanyeli, "Batılılaşma Dönemi Öncesinin Türk Mimarlığında Batı Etkileri (14.-17. Yüzyıl)", *Türk Kültüründe Sanat ve Mimari* (haz. Mehmet Saçlıoğlu – Gülsün Tanyeli), İstanbul 1993, s. 158-161; Kemal Göde, *Eratnallılar: 1327-1381*, Ankara 1994, s. 31; Ömür Bakırcı, "Niğde Sungurbey Camisi'nin Taçkapı ve Pencere İçin Bazı Düşünceler", *Celal Esad Arseven Anısına Sanat Tarihi Semineri Bildirileri, 7-10 Mart 1994*, İstanbul 2000, s. 73-84; Mehmet Özkarca, *Niğde'de Türk Mimarisi*, Ankara 2001, s. 50-72; Zeynep Demircan, *Orta Anadolu'daki İlhanlı Dönemi Mimari Eserleri* (yüksek lisans tezi, 2003), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 157-186; Baha Tanman, "14. ve 15. Yüzyılların Anadolu Türk Mimarlığında Gotik Etkiler", *Afişe Batur'a Armağan: Mimarlık ve Sanat Tarihi Yazıları*, İstanbul 2005, s. 213-225; M. Zeki Oral, "Anadolu'da Sanat Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri", *VD*, sy. 5 (1962), s. 62-64; A. Akif Tütenek, "Niğde'de Sungur Bey Camii Doğu Duvarında Farsça Pir Ahmet ve Kasım Hanlarla Sungur Beyle İlgili İki Kitabe", *TTK Bildiriler*, VII (1972), I, 402-404; Hüdevendigar Akmaydalı, "Niğde Sungur Bey Camii", *VD*, sy. 19 (1985), s. 147-178.



ZEYNEP DEMİRCAN

#### SUNÎ TOHUMLAMA

(bk. İLKÂH).

#### SUN'İZÂDE MEHMED EMİN

(bk. SEYYİD MEHMED EMİN EFENDİ).

#### SUN'ULLAH EFENDİ

(ö. 1021/1612)

Osmanlı şeyhülislâmı.

960 (1553) yılında İstanbul'da doğdu. Kanûnî Sultan Süleyman devri kazaskerlerinden İskilipli Molla Câfer Çelebi'nin oğludur. Babasından ve Zenbillizâde Fudayl Çelebi'den ders aldıktan sonra amcazade-

si olan Ebüssüüd Efendi'ye intisap ederek 977'de (1569) ona mülâzım oldu. Ardından müderrislik görevine başladı. İlk olarak 978 Ramazanında (Şubat 1571) 40 akçeyle Beşiktaş'ta Hayreddin Paşa Medresesi'ne tayin edildi. Muharrem 984'te (Nisan 1576) Mahmud Paşa Medresesi'ne müderris oldu. Şevval 987'de (Aralık 1579) Zemahşerî'nin Bakara sûresi tefsiri üzerine bir risâle yazdı. Bu risâle muhtemelen, 1580'de Şah Sultan Medresesi'ne tayini için dersîâm olarak hazırlayıp camide takrir ettiği bir deneme dersi mahiyetindeki çalışmasının yazılı şeklidir. Şâban 988'de (Eylül 1580) Hangâh Medresesi, Şâban 990'da (Eylül 1582) Sahn-ı Semân Medresesi müderrisliğine getirildi. Sonuncu görevi üç yıl kadar sürdü. Bu sırada Kasımpaşa Kulaksız Mezarlığı'nda yahudilerin gürültü yaparak müslümanları rahatsız etmeleri üzerine III. Murad'ın 17 Cemâziyelevvel 993 (17 Mayıs 1585) tarihli fermanyıyla açılan tahkikatı Galata kadısı ve Beyazıt mütevellisiyle birlikte yürüttü (BA, MD, nr. LVIII, hk. 111/103). Şevval 993'te (Ekim 1585) Şehzade Medresesi'ne, Şâban 996'da (Temmuz 1588) Üsküdar Vâlide-i Atik Medresesi'ne müderris oldu.

Sun'ullah Efendi bundan sonra geleneğe uygun biçimde kadılık mesleğine geçti. Bursa'da çıkan büyük bir yangın üzerine Ebüssüüd-zâde Mustafa Efendi'nin yerine Zilkade 998'de (Eylül 1590) Bursa kadılığına tayin edildi. Ardından süratle ilerleyerek Cemâziyelevvel 999'da (Nisan 1591) Edirne ve 20 Receb 1000'de (2 Mayıs 1592) İstanbul kadılığına getirildi. Aynı yıl içinde 9 Şevval'de (19 Temmuz) Anadolu kazaskeri, 13 Şevval 1001'de (13 Temmuz 1593) Rumeli kazaskeri oldu. Bu görevde iken Rumeli kazaskeri divanında tutulan sicil İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi'ndedir (Rumeli Kazaskerliği, nr. 21). III. Mehmed'in cülûsunda padişaha biat eden erkân arasında Rumeli kazaskeri olarak yer aldı. Cülûsu müteakip yapılan görev değişiklikleri sırasında azledildi, ancak emekli ücretinden başka hil'at giydirilerek gönlü alındı. Ayrıca Muharrem 1007'de (Ağustos 1598) emekli ücretine 50 akçe zam yapıldı.

İlimiye mesleğindeki kademeleri tamamladıktan sonra Hoca Sâdeddin Efendi'nin vefatı üzerine 12 Rebîülevvel 1008'de (2 Ekim 1599) şeyhülislâm oldu. Şeyhülislâmlığı döneminde sosyal meseleler yanında siyasî konularda da ağırlığını hissettirdi. Tarihçi Selânikî, dürüstlüğüne çok takdir ettiği Sun'ullah Efendi'nin toplumun nizam ve intizamı için ısrarla üzerinde durduğu hususları etraflıca anlatır. Bunlar

arasında vakıfların idaresindeki israfın, kadınların çarşı ve pazarlarda rastgele gezmelerinin önlenmesi, rüşvetin yasaklanması, saraylı kadın ve hadımların idareye müdahalelerine engel olunması, paranın değerinin korunması, bozulmuş olan ilmiye mesleğine çekidüzen verilmesi konuları öne çıkar.

Bu sırada saraya ve özellikle Vâlide Safiye Sultan'a yakınlık peyda eden Kira Kadın'ın (Esparanzo Malchi) iltizam ve gümrükleri ele geçirmesi yüzünden zarara uğrayan siphahilerin çıkardığı hadiselerde onların taraftarı olarak rol oynadı. Siphahilerin başlarını talep ettikleri kimselerin katli için fetva vermediyse de sürgüne yollanabileceklerini bildirdi. Ancak çıkan olayların kontrolünü sağlayamadı, Kira Kadın ile iki oğlu öldürüldü. Bu yüzden vâlide sultan tarafından siphahileri tahrikle suçlandı. Sun'ullah Efendi'nin etkin rol üstlendiği diğer bir konu Eflak voyvodalığı meselesiyle ilgilidir. 1009'da (1601) Eflak Voyvodası Mihai (Mihai Viteazul) ve elçisi Dimo'nun yanlış davranışları ve birçok müslümanın ölümüne sebep olmaları yüzünden haklarında fetva istendiğinde Sun'ullah Efendi, Mihai ve elçisinin ahd ve emanının şer'an makbul olmadığı, katli ve tenkil olunmalarının vâcib olduğu şeklinde sert bir fetva verdi, bunun üzerine elçi öldürüldü. Bu uygulama daha sonra tartışmalara yol açtı, hatta Sadrazam İbrâhim Paşa bu şekildedeki uygulamadan çok rahatsız olarak durumu padişaha bildirdi. Sun'ullah Efendi'nin, merkezî idareyi çok meşgul eden Karayazıcı Abdülhalim'in affı, ayrıca ona görev verilmesinde de etkili olduğu bilinmek-

tedir. Karayazıcı daha sonra karışıklıklar çıkarınca Sun'ullah Efendi ağır eleştirilere mâruz kaldı. Sonunda 2 Safer 1010'da (2 Ağustos 1601) görevinden azledildi. Bu azilde yeni sadrazam Yemişçi Hasan Paşa ile aralarındaki ihtilâfın önemli rol oynadığı kaydedilmektedir. Bir yıldan fazla süren mâzûliyet döneminde de Sun'ullah Efendi devlet meselelerinden uzak kalmadı. Meselâ sadâret kaymakamı Damad Halil Paşa'nın rüşvet aldığı III. Mehmed'e arz edince Halil Paşa görevinden alınarak Sa-atçı Hasan Paşa kaymakamlığa getirildi. Anadolu'da karışıklıkların artması üzerine Hasan Paşa azledilince yine Sun'ullah Efendi ile sıkı temasta olan Güzelce Mahmud Paşa kaymakam oldu.

Sun'ullah Efendi 22 Receb 1011 (5 Ocak 1603) tarihinde ikinci defa şeyhülislâmlığa getirildi, ancak otuz dört gün sonra 25 Şâban'da (7 Şubat) azledildi. Bunun sebebi Sadrazam Yemişçi Hasan Paşa aleyhindeki faaliyetleridir. Bu çekişme sırasında Sun'ullah Efendi ve Güzelce Mahmud Paşa siphahilere, Sadrazam Yemişçi Hasan Paşa yeniçerilere dayandı. Hasan Paşa, fitnenin sebebinin Sun'ullah Efendi olduğunu belirterek onun asıl hedefinin hilâfet makamı olduğuna, yeniçerilerin de onun ortadan kaldırılmasını veya Rodos'a sürülmesini istediklerine dair bir telhis hazırladı. Gelen hatt-ı hümayunda görevden alınıp Rodos'a sürülmesi emredildi. Durumu önceden haber alan Sun'ullah Efendi gizlendi, bu arada hakkında saltanata geçmek istediği şeklinde dedikodular yayılmaya başladı. Bununla birlikte siphahi isyanını bastıran Yemişçi Hasan Paşa'nın bir süre sonra azledilmesi ve idamı üzerine önemli bir rakibi ortadan kalkan Sun'ullah Efendi yeniden güç kazandı ve III. Mehmed'in vefatı, yerine oğlu I. Ahmed'in cülusunun (Aralık 1603) ardından 10 Muharrem 1013'te (8 Haziran 1604) üçüncü defa şeyhülislâm oldu. Bu dönemde yine çeşitli idarî ve askerî kararlarda, toplanan meşveret meclislerinde etkin rol oynadı. Özellikle Sadrazam Derviş Paşa ile karşı karşıya geldi. Hatta 1015 Saferinde (Haziran 1606) yapılan bir meşverette I. Ahmed ile tartıştı. Sefer için hazırlanan ordunun hareket etmesi gerektiğini, ayrıca erzak temini için geliri doğrudan padişahın şahsi masraflarına ait olan Mısır hazinesinden para takviyesini istedi; padişah ise bunu reddetti. Muhtemelen bu olaydan dolayı şeyhülislâma karşı olan kırıngılığını da aynı meşverette ordu ile sefere gitmesi için kendi aleyhine davrandığı kaanattındaki yeni sadrazam Derviş Paşa'nın

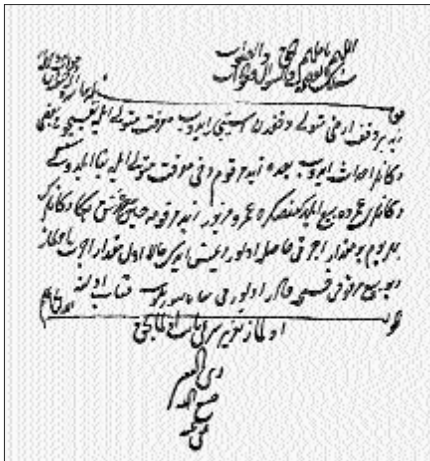
devreye girmesi sonucu onu azletmekle gösterdi (22 Rebûlevvel 1015 / 28 Temmuz 1606). Fakat bu mâzûliyet dönemi kısa sürdü. Ebûlmeyâmin Mustafa Efendi'nin vefatı üzerine 22 Receb 1015'te (23 Kasım 1606) yeniden şeyhülislâm oldu. Bu tercihte I. Ahmed'in Derviş Paşa'ya karşı olan tavrı etkili oldu. I. Ahmed onunla yaptığı görüşmede Derviş Paşa'nın icraatının yetersizliğinden yakındı ve yerine kimin getirilmesi gerektiği konusunda ona danıştı. Sonuçta sadrazamlığa Sun'ullah Efendi'nin etkisiyle Kuyucu Murad Paşa getirildi. Fakat bir süre sonra Sun'ullah Efendi, Kırım hanlığına tayin meselesine karışması ve devlet adamlarıyla ters düşmesi yüzünden I. Ahmed tarafından tekrar azledildi (20 Safer 1017 / 5 Haziran 1608). Bundan sonra inzivaya çekilen Sun'ullah Efendi 1020'de (1611) hacca gitti. Döndükten bir süre sonra 8 Safer 1021'de (10 Nisan 1612) vefat etti. Fâtih Camii'nde Aziz Mahmud Hüdâyî'nin kıldırıldığı cenaze namazının ardından Kırkçeşme'de Hüsâm Bey Mescidi'nde yol kenarına, daha önce vefat eden büyük oğlu Mehmed Çelebi'nin mezarı yanına defnedildi.

Sun'ullah Efendi'nin içinde bulunduğu bu hadiseler ilmiye teşkilâtı kadar Osmanlı siyasî ve askerî tarihini de etkilemiş, özellikle yeniçerilerle siphahiler arasında düşmanlığın artmasında rol oynamıştır. Onun saltanata alternatif biri gibi gösterilmiş olması da siyasî gücü hakkında fikir verir. Kaynaklarda dürüst, samimi, azli pahasına da olsa doğruyu söylemekten çekinmeyen bir âlim olduğu belirtilir. Döneminin ricâlini şiddetle eleştirmesiyle meşhur Âlî Mustafa Efendi, Sun'ullah Efendi'den hep takdirle bahsetmiştir. Selânikî, Atâî, şair Cinânî, Koçi Bey de ondan sitayişle söz etmiş, Hasanbeyzâde, Naîmâ gibi bazı tarihçiler Sun'ullah Efendi'nin etrafındakilere çabuk inandığını, bu yüzden Karayazıcı ve Kırım Hanlığı meselelerinde hata ettiğini belirtmiştir. Sun'ullah Efendi'nin çeşitli konularda verdiği fetvaları içeren standart, tertipli, henüz basılmamış bir fetva mecmuası bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 502). Ayrıca yer yer fetvalarının asıllarına da rastlanmaktadır (İpşirli, sy. 13 [1987], s. 228-256). Sun'ullah Efendi'nin münşeât mecmualarında çeşitli mektupları yanında şiirleri de bulunmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, MAD, nr. 18155, s. 4; Selânikî, *Tarih* (İpşirli), I, 235, 270, 279, 323, 342; II, 525-526, 574, 652, 691, 850, 854-855, 860-861; Âlî Mustafa Efendi, *Mevâidü'n-nefâis fi kavâidi'l-mecâ-*

Sun'ullah Efendi'nin bir fetvası (İlmiyye Salnâmesi, s. 423)



lis, İstanbul 1956, s. 102-109; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, II, 552-557; Hasanbeyzâde Ahmed, *Târih* (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, II, tür.yer.; *Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edimeli)'nin Nuhbetü'l-tevârih ve'l-ahbâr'ı ve Târih-i Âli-Osmân'ı* (haz. Abdurrahman Sağırılı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, II. kısım, s. 108; Koç Bey, *Risâle* (Aksüt), s. 35-36; Naimâ, *Târih*, I, 247-249, 310, 393, 446-448, 450; *Devhatü'l-meşâyih*, s. 39-42; *Sicill-i Osmânî*, III, 233-234; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 422-426; Mehmet İpşirli, "Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi", *TED*, sy. 13 (1987), s. 209-256; R. C. Reep, "Şun' Allah", *EI*<sup>2</sup> (İng.), IX, 873-874.



MEHMET İPŞİRLİ

## SUN'ULLAH GAYBÎ

(ö. 1087/1676'dan sonra)

### Mutasavvıf-şair.

Kütahya'da doğdu. *Sohbetnâme* adlı eserinde 1059'da (1649) İstanbul'a giderek Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'ye intisap ettiğini belirtir. Bu sırada yirmi-yirmi beş yaşlarında olabileceği düşüncesinden hareketle 1034-1039 (1624-1629) yılları arasında doğduğu söylenebilir. Babası Kütahya'da müftülük yapan ve Müftî Derviş diye tanınan Ahmed Efendi, Elmalılı Sinân-ı Ümmî'nin halifesidir. Dedesi Şeyh Beşir Efendi, Çavdar Şeyhi İakabiyla tanınır. Sünbülüyye tarikatının piri Sünbül Sinan'ın halifesi olan büyük dedesi Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed'in *Burhânü'l-elhân fî hükmi't-teğannî ve'd-deverân* adlı bir risâlesi bulunmaktadır. *Sohbetnâme*'deki bir ifadeden Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'nin Sun'ullah'ın babasını tanıdığı anlaşılmaktadır. Tahsilini muhtemelen çocukluk ve gençlik dönemlerini geçirdiği Kütahya'da yapan Sun'ullah Gaybî, İstanbul'a babasının tavsiyesi üzerine İbrâhim Efendi'ye intisap etmek için gitmiş olmalıdır. *Biatnâme*, *Rûhu'l-hakîka*, *Risâle-i Esmâ* ve *Mekârimü'l-ahlâk* gibi risâlelerinde dinî ilimlere dair önemli eserleri kaynak olarak kullanması onun iyi bir eğitim aldığını göstermektedir.

İbrâhim Efendi'nin 1065'te (1655) vefatından sonra Kütahya'ya dönerek Bayramî-Melâmî (Hamzavî) çizgide eserler telif eden Sun'ullah Gaybî'nin 1076'da (1665) tekrar İstanbul'a gidip bir süre kaldığı, bu dönemde Yâr Ali b. Siyâvuş'un Farsça *Makâsîdü'l-âyniyye* adlı eserini tercüme ettiği belirtilir (Uzunçarşılı, s. 235). Ancak kendisi eserlerinde İstanbul'a gittiğinden bahsetmemektedir. Adı geçen eserin tercümesi (*Makâsîdü'l-Envâr-ı Gaybiyye*, İÜ Ktp., TY, nr. 2233) Abdülmecid Sivâsî'ye aittir. Gaybî'nin ölüm tarihi belli değildir.



Sun'ullah Gaybî'nin Kütahya'daki türbesi

Son eseri *Risâle-i Esmâ'yı* 1087'de (1676) yazmış olduğuna göre bu tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır. Kütahya Musallâ Kabristanı'nda bulunan türbesi şehrin önemli ziyaretgâhlarından.

Sun'ullah Gaybî eserlerinde mensup olduğu iki ayrı tarikatın silsilesini kaydeder. Buna göre Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi yoluyla Bayramî-Melâmî, Kütahya'daki Balıklı Tekkesi'nin kurucusu ve babasının pîrdaşı Muslihuddin Efendi yoluyla Halvetî tarikatına mensuptur. Bazı mecmualarda Gaybî Dede ve Gaybî Baba şeklinde anılarak Bektaşî-meşrep, bazılarında Hurûfî diye gösterilir. Rıza Tevfik, bazı gazelleri ve "Keşfü'l-gitâ" adlı manzumesinden hareketle onun Hurûfî olduğunu söylerse de bu yanlıştır. Nitekim kendisi *Risâle-i Esmâ*'da zikir anlayışıyla ilgili bilgi verirken tarikat silsilelerini "silsile-i Muhammediyye" şeklinde tanımlar, Halvetî ve Bayramî-Melâmî silsilelerini kaydeder. *Biatnâme*'de Bayramî-Melâmî silsilesini "silsiletü'z-zehab" olarak nitelendirir.

Sun'ullah Gaybî, Türk tasavvuf şiirinin önemli temsilcilerinden biridir. M. Fuad Köprülü onu Yûnus Emre takipçileri arasında sayar. Hüseyin Vassâf, Sun'ullah'ın adının tezkiyelerde zikredilmemesini mensup olduğu Bayramî-Melâmî geleneğine karşı olumsuz tutum dolayısıyla kendisini gizlemesine bağlar. Rıza Tevfik ise onu basit ve açık bir Türkçe ile felsefî konuları işleyebilen nâdir şairlerden biri diye nitelendirir. Gaybî çoğunluğunu aruz, bir kısmını hece vezniyle yazdığı şiirlerinde tecelli, devir nazariyesi ve insân-ı kâmil düşüncesi gibi tasavvufun temel konularını işlemiştir. *Risâle-i Halvetiyye ve Bayramiyye*'nin giriş cümlelerinde Kütahya'da mülhidlik ve zındıklıkla itham edildiği anlaşılan Sun'ullah Gaybî hayatının sonlarına doğru yazdığı bazı risâleleri bu yanlış an-

laşılmayı ortadan kaldırmak için kaleme almıştır. Devir nazariyesini anlattığı doksan dokuz beyitlik "Keşfü'l-gitâ" manzumesi tasavvufî çevrelerde çok tanınmıştır.

**Eserleri. 1. Divan.** İlahî, na't, devriye, şathiye, mi'râciyye ve münâcât türü 115 manzumeyi ihtiva eder. Gaybî ve divanı üzerine Bilal Kemikli tarafından hazırlanan doktora tezi (1998, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) basılmıştır (İstanbul 2000). Divanın biri eksik ve hazırlayanı bilinmeyen iki neşri daha bulunmaktadır (İstanbul 1963; haz. Abdurrahman Doğan, İstanbul 2001). Kemikli neşrinin baş tarafında "Keşfü'l-gitâ" manzumesi de yer almaktadır. **2. Sohbetnâme.** 1059-1065 (1649-1655) yılları arasında Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'nin sohbetlerine katılan Gaybî, İbrâhim Efendi'den dinlediği sözleri derleyerek bu kitabı telif etmiştir. Bir-iki cümlelik 560 paragraftan meydana gelen eser İbrâhim Efendi'nin hayatı, tasavvuf anlayışı ve çevresine ilişkin en sağlam bilgileri vermesinin yanında dönemin dinî-içtimâî tarihine de ışık tutacak önemli bir kaynaktır. Eserin 1071 (1660) tarihli müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3137/1). **3. Tarîku'l-hak fî teveccühi'l-mutlak.** İnsân-ı kâmil nazariyesi çerçevesinde kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3137/2). **4. Rûhu'l-**

Sun'ullah Gaybî'nin *Sohbetnâme* adlı eserinin ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3137/1)



*hakika*. 1072'de (1661) yazılan eserde tarikatta gidilen yol ile hakikate en kolay ne şekilde ulaşılabileceği meselesi ele alınmaktadır. 5. *Biatnâme*. Mürşid-mürîd ilişkisi, muhabbet, zikir ve zikir çeşitleri, zikir telkini gibi konuları içerir. Kâmil bir mürşidde bulunması gereken özelliklere değinilen eser Bayramî-Melâmî geleneğinin önemli bir kaynağıdır. 6. *Risâle-i Halvetiyye ve Bayramiyye*. Müellif esere bir ad vermemiş, bu ad daha sonra müstensihler tarafından kaydedilmiştir. 1073'te (1662) yazılan eserin tek nüshası Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Genel, nr. 1441/1). Şeriat, tarikat, hakikat ve mârifet kavramları üzerinde duran müellifin insan, insân-ı kâmil ve aşk hakkındaki görüşleri dikkat çekmektedir. 7. *Mekârimü'l-ahlâk fî tarikî'l-uşşâk*. 1072'de (1661) kaleme alınan eserde tasavvuf ve ahlâk ilişkisi konu edilmektedir. 8. *Akâidnâme*. Sun'ullah Gaybî'nin tasavvufî görüşlerini içeren eserde Sünnî ulemânın tasavvufa olan ilgilerine değinilmiş, bazı mutasavvıfların inançlarında görülen sapmalara işaret edilmiştir. 9. *Risâle-i İlm ü Amel*. Gaybî'nin 1074 (1663) yılında yazdığı bu risâle onun ilim ve amel hakkındaki görüşlerinin yanı sıra döneminin ilim anlayışını yansıtmaya bakımından önemlidir. 10. *Risâle-i Esmâ*. İki bölümden oluşan eserin ilk bölümünde isim, müsemmâ ve ism-i zât gibi kavramlar ele alınmış, esmâ-i hüsnâ şerh edilmiş ve ism-i a'zamdan bahsedilmiştir. İkinci bölümde sülûk, tâlibin izlemesi gereken yol, mürşid, aşk, erkân-ı sülûk gibi konuların yanında rüya üzerinde genişçe durulmuştur.

"Hudâ rabbim nebim hakkâ Muhammed'dir. Resûlullah / Hem İslâm dînidir dînim kitabımdır kelâmullah" beytiyle başlayan ilmihal niteliğinde elli iki beyitlik bir manzume Gaybî'nin eserleri arasında zikredilmektedir. Kütahya'da basılan bu manzumenin (1307) XX. yüzyılın başlarına kadar Kütahya halkının çoğu tarafından ezbere bilindiği belirtilmektedir. Ancak divan nüshalarının hiçbirinde yer almaması, eski tarihli nüshasının bulunmaması, bütün şiirlerinde "Gaybî" mahlası olduğu halde bu şiirin mahlasız olması, ayrıca Erzurumlu İbrahim Hakkî'nin *Mârifetnâme*'sinde "Hakkî" mahlasıyla 114 beyit halinde yer alması manzumenin Gaybî'ye aidiyetini şüpheli hale getirmektedir. *Mes'ele-i Sülûk* (AÜ İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 1468/18, vr. 178<sup>b</sup>-182<sup>b</sup>), *Risâle fî halli'd-devrân* (AÜ İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 1468/19, vr. 183<sup>b</sup>-184<sup>b</sup>) ve *Risâle-i Redd-i*

*Hulûl ve İttihad* (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 107/3) adlı risâlelerin de Sun'ullah Gaybî'ye ait olduğu kesin değildir. Gaybî'nin eserleri arasında gösterilen *Tuhfetü'l-uşşâk* ise Niyâzî-i Mısri'ye aittir. Sun'ullah Gaybî'nin eserleri ve *Tuhfetü'l-uşşâk* ile *Makâsıd-ı Ayniyye* tercümesi dışında ona nisbet edilen diğer risâleler Abdurrahman Doğan tarafından yayımlanmıştır (*Kütahyalı Sun'ullah Gaybî*, İstanbul 2001). Çeşitli okuma hataları ihtiva eden bu yayıncı dikkatle kullanılmalıdır (eserlerin yazma nüshaları için bk. *Sun'ullâh-i Gaybî Divânı*, s. 42-80; Doğan, s. 97, 172, 272, 293, 301, 315, 320, 330, 351, 384, 400, 413, 426).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Sun'ullah Gaybî, *Sohbetnâme*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3137/1, tür.yer.; *Sun'ullâh-i Gaybî Divânı* (haz. Bilal Kemikli), İstanbul 2000; *Osmanlı Müellifleri*, I, 136; Fuat Köprülü, *İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1919) (haz. Orhan F. Köprülü), Ankara 1976, s. 347-348; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, II, 493-502; Abdülbâki [Gölpınarlı], *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, s. 114-122; a.m.f., *Tasavvuf Şiiri Antolojisi*, İstanbul 1972, s. 160-173; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, İstanbul 1932, s. 235-238; Hamza Güner, *Kütahya Şairleri*, İstanbul 1967, s. 149, 178-179; Rıza Tevfik'in *Tekke ve Halk Edebiyatıyla İlgili Makaleleri* (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1992, s. 192-206, 274-282; Abdurrahman Doğan, *Kütahyalı Sun'ullah Gaybî*, İstanbul 2001; Bilal Kemikli, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Risâle-i Devrân ve Semâ Türü ve Gaybî'nin Devran ve Semâ İlişkin Görüşleri", *AÜİFD*, XXXVII (1997), s. 443-460; a.m.f., "Popüler Dinî Kültüre Dâir Bir Manzûme ve Üç Şâir: Hudâ Rabbim Manzûmesi Etrafında Tartışmalar", *İslâmî Araştırmalar*, XIV/ 3-4, Ankara 2001, s. 492-500.



BİLAL KEMİKLİ

#### SÜR

(bk. KALE).

#### SÛR

(الصور)

**Kıyâmetin kopmasını ve insanların yeniden dirilmesini ifade eden bir Kur'an terimi.**

Sözlükte "seslenmek, ses çıkarmak; eğmek" mânasındaki *savr* kökünden türeyen *sûr* "ses çıkaran eğri boynuz" demektir. Bazı dilcilere göre *sûr* "şekil" anlamına gelen *sûretin* çoğuludur (Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "svr" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "svr" md.). Kelime on âyette sözlük anlamı "üfürmek, üfleme" olan *nefh* kökünden türeyen fiillerle kullanılmakta, bunla-

rın üçünde göklerin ve yerin mevcut düzeninin bu üfleyle bozulacağı, diğerlerinde ise insanların kabirlerinden kalkıp huzûr-i ilâhîye gidecekleri belirtilmektedir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "şûr" md.). Bir âyette (el-Müddessir 74/8) "boru, borazan" mânasındaki *nâkûr* kelimesi, "ses çıkarmak" anlamına gelen *nakr* kökünden türemiş *nukire* fiiliyle kullanılarak ikinci nefhaya, yani yeniden diriliş olayına temas edilir. *Sûr* konusu Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Tirmizî gibi muhaddislerin rivayetlerinde de yer almıştır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "şûr" md.).

*Sûrun* ve ona üfleminin mâna ve mahiyeti konusunda âlimler farklı görüşler ileri sürmüştür. Büyük çoğunluğu oluşturan gruba göre *sûr* gerçek anlamda bir boynuz, boru veya borazan, üfürme ise ona üflenince korkunç, sarsıcı ve kulakları sağır edici bir ses çıkarılmasıdır. Bazılarına göre *sûret* kelimesinin çoğulu olup, üfürme de "can verme" demektir. Bu durumda "nefh-i *sûr*" "ruhların bedenlere (*sûretler*) iade edilmesi" anlamına gelir. Ancak bu yorum hem dil âlimleri hem müfessirler tarafından kabul edilmemiştir. Zira *sûret* kelimesinin çoğulu *sûr* değil Kur'an'da geçtiği gibi (el-Mü'min 40/64; et-Tegâbün 64/3) "suver"dir (*Lisânü'l-'Arab*, "svr" md.). Ayrıca çeşitli hadis rivayetlerinde *sûrun* boynuz veya borazandan ibaret olduğu ifade edilmiştir. Fahreddin er-Râzî de ikinci görüşün dil açısından tutarsızlığına temas ettikten sonra ilgili âyetlerde yer alan *nefh-i sûrdan* maksadın ruhların cesetlere iadesi olsaydı Cenâb-ı Hakk'ın bunu doğrudan doğruya kendi zâtına nisbet edeceğine dikkat çeker. Nitekim Kur'an'da Hz. Âdem'in yaratılışı anlatılırken "ona şekil verdiğim ve ruhumdan üflediğim zaman ..." (el-Hicr 15/29) buyurulmuştur. Benzer ifade Hz. Meryem'in İsâ'ya hamile kalması hususunda da kullanılmıştır (et-Tahrîm 66/12; *Mefâtihu'l-gayb*, VII, 35-36).

Boynuz veya borazandan ibaret bulunduğu kabul edenlerin *sûrun* şekli konusunda fikir beyan etmemelerine karşılık Ebû Hüreyre'den gelen bir rivayette onun yerle gök arası genişliğinde çok büyük bir şey olduğu nakledilmiştir (Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 216). *Sûrun* nurdan veya kristal saflığında beyaz inciden yapılmış, ruhlar adedince deliği bulunan bir tür boru olduğunu ileri sürenler de vardır (Gazzâlî, *İhyâ',* IV, 636; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 217; *et-Tezkire*, I, 277; Süyûtî, *el-Büdü'rü's-sâfire*, s. 80; *ed-Dürü'l-menşûr*, VII, 253). Abdüsselâm b. İbrâhim el-Lekânî *sûrun*, içinde ruhları barındıran ve onların sayısınca de-

likleri bulunan bir boru olduğunu ileri sürmüştür (*İthâfû'l-mürîd*, s. 214).

Sûra kaç defa üfürüleceği konusunda da çeşitli görüşler vardır. 1. Sadece Mâtürîdî'nin, sahibini zikretmeden yer verdiği, Kur'an'da bir tek sestem söz edilmesine (Yâsîn 36/49, 53) dayanan görüş sûra yalnızca bir defa üfürüleceği şeklindedir (*Te'vilât*, III, 578). Elmalılı Muhammed Hamdi, sûra birkaç defa üfürme ile bir tek üfürme ve bir tek sayha arasında herhangi bir çelişkinin bulunmadığını söyler. Zira kıyametin kopması ve yeniden dirilişin Allah için "ol deyip öldürme" tarzında bir anlık iş olması bakımından çok üfürme tek üfürme gibidir (*Hak Dini*, VII, 5316). 2. Sûra iki defa üfürüleceğini söyleyen âlimlerin çoğunluğu, Yâsîn sûresinde (36/49) önce kıyametin kopmasını ifade eden korkunç bir ses, arkasından yeniden diriltme ve inşâ için sûra üflenmesi (36/51), Zümer sûresinde (39/68) sûra üfürülmesiyle bazı istisnalar hariç bütün canlıların öleceği, ardından yeniden dirilişi sağlayacak ikinci bir üfürmeden bahsedilmiş olması, Nâziât sûresinde (79/6-7) kâinatı sarsan bir şeyi ikincinin takip edeceğinden söz edilmesiyle istidlâl etmiş, ayrıca muteber hadis kaynaklarında iki üflemeden bahsedilmiş olmasını da göz önünde bulundurmıştır (Buhârî, "Tefsîr", 39/4; 78/1; Müslim, "Fiten", 116, 141, "Fezâ'il", 159). 3. Sûra üç defa üfürüleceğini iddia edenler çeşitli sûrelerde yer alan nefh-i sûr âyetlerini birleştirmişler ve Ebû Hüreyre'den rivayet edilen uzun bir hadiste üç üfleştiren söz edilmesine dayanmışlardır (Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 216; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 282). 4. Kâdî İyâz ile İbn Hazm'a nisbet edilen ve sûra dört defa üfürüleceğini ileri süren görüşün, Kur'an ve Sünnet'te böyle bir beyan bulunmamakla birlikte aksine de işaret edilmediği, kıyametin kopmasından itibaren huzur-ı ilâhîye varacak zamana kadar birçok kozmik olayın vuku bulabileceği şeklinde bir akıl yürütmeye dayandığı söylenebilir (Süyûtî, *el-Büdü'ü's-sâfire*, s. 90; Âlûsî, XIX, 31).

Sûra İsrâfil'in üfureceği şeklinde genel bir kabul bulunmakla birlikte bazı rivayetlerde bu iş için iki meleğin hazır beklediğinden (İbn Mâce, "Zühd", 33), bazılarında da İsrâfil'in sağında Cebrâil'in, solunda Mikâil'in bulunduğundan (Ebû Dâvûd, "Hurûf", 1) söz edilmektedir. Nakledildiğine göre Hz. Peygamber'e sûra iki üfleniş arasında ne kadar zaman geçeceği sorulmuş, o da "kırk" diye cevap vermiştir. Râvî Ebû Hüreyre'ye bu rakamla neyin kastedildiği sorulduğunda yıl mı, ay mı yoksa

gün mü kastedildiğini sormadığını ifade etmiştir (Buhârî, "Tefsîr", 39/78; Müslim, "Fiten", 28). Bu rivayete dayanılarak sûra iki üfürüş arasında kırk yıl geçeceği hususu genel kabul görmüştür (Gazzâlî, *ed-Dürretü'l-fâhire*, s. 49; Kurtubî, *et-Tezkire*, I, 287). Kıyametin kopuşu sırasında ölmeyeceği bildirilenlerin (en-Neml 27/87; ez-Zümer 39/68) kimler olduğu hususunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mâtürîdî, bunların Allah'ın arşını taşıyan sekiz meleklerle Cebrâil, Mikâil, İsrâfil, Azrâil, şehidler ve peygamberler olabileceğini, ancak Resûl-i Ekrem'den bu hususta bir beyan gelmedikçe kesin bir hüküm verilemeyeceğini söylerken (*Te'vilât*, III, 578; IV, 323; V, 232) bazıları bu arada hürileri, cehennem görevlileri olan Mâlik'i ve zebânileri zikretmiş (Âlûsî, XXIII, 28), Lekânî ise bunların dört büyük melek, hüriler ve Hz. Mûsâ olduğunu söylemiştir (*İthâfû'l-mürîd*, s. 214-215).

Herkesin ölümüyle birlikte kıyametin kopacağı kabul edilir. Ancak İslâmiyet'in üç esas halinde özetlenmiş iman konularının üçüncüsü olan âhiret hayatı gerçek anlamda kıyametin kopmasıyla başlar. On âyette tekrarlanan sûra üflenişin ilki asıl kıyameti başlatan kozmik olayı ifade etmektedir. İkinci üfleniş ise bütün insanların ve Allah'ın murat ettiği diğer canlıların yeniden dirilip huzur-ı ilâhîye çıkmalarını hazırlar. Kıyametin bu sahneleri için naslarda yer alan kavram ve tasvirler gayb âlemine ait olup insana hadisenin oluşum şekli hakkında değil, onun hedef ve amacına dair bilgi ve mesajlar verir. Bu noktada insan aklı haber verileri çelişkiye düşmeden anlamak, kalp ve duygu âlemi de inanıp ibret almakla görevlidir. Bu sebeple sûrun mahiyeti hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak ona üflenişin, yani en büyük kozmik değişimin iki merhalede gerçekleşeceği söylenebilir. Dirâyet tefsirinin ilk mümessilini teşkil eden İmam Mâtürîdî'nin gerek bu meselede gerekse diğer gaybî konularda tekrar ettiği gibi sübûtu kesin olan nasların zâhiri-lugat mânalarını kabul etmenin yanında şekil ve mahiyetlerini belirlemekle vakit geçirmemek, mesajlarını alıp onların gereğini yerine getirmeye çalışmak en uygun davranıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "syh", "nfh" md.leri; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Riyad 1424/2003, IX, 339-341; XV, 416-419; XVII, 111-112; XVIII, 131-135; XXIII, 418-420; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne* (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî), Beyrut 1425/2004,

II, 134; III, 577-578; IV, 206, 207, 323-324, 562, 571; V, 231, 232, 312, 374; Gazzâlî, *ed-Dürretü'l-fâhire* (nşr. M. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1407/1987, s. 47, 49-50; a.mlf., *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, Kahire 1968, IV, 635-636; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire), III, 325-326; IV, 151, 212; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1411/1990, VII, 35-36; XXI, 146; XXII, 98-99; XXIII, 3, 106, 188-189; XXVI, 76-79; XXVII, 16-17; XXX, 95; XXXI, 10; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki v.dğr.), Beyrut 1427/2006, VIII, 430-432; XI, 370; XII, 134; XV, 88-89; XVI, 216-219; XVII, 460-462; a.mlf., *et-Tezkire fi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire* (nşr. Ebû Süfyan Mahmûd b. Mansûr), Medine 1417/1997, I, 259-266, 277-288; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Cize 1998, XIX, 303-314; a.mlf., *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* (nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Riyad 1418/1997, III, 281-284; V, 200, 315, 495; VI, 216-217, 581; VII, 116-117, 400; VIII, 211, 264-265, 304-305; Sü-yûtî, *el-Büdü'ü's-sâfire* (nşr. Ebû Abdullah M. Hasan eş-Şâfiî), Beyrut 1416/1996, s. 66-68, 75-90; a.mlf., *ed-Dürü'l-menşûr*, Beyrut 1403/1983, III, 297-298; VI, 384; VII, 61-63, 249-257; VIII, 327-328, 406; Abdüsselâm b. İbrâhim el-Lekânî, *İthâfû'l-mürîd*, Kahire 1375/1955, s. 214-215; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VII, 191; XV, 44-45, 260; XVII, 64; XIX, 30-31; XXIII, 27-31; XXIX, 43-45; Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), VII, 531-532; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3707-3708, 3710, 4137; VII, 5316-5321, 5452, 5556; Adil Bebek, "Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Âhiret İnancı", *MÜFD*, sy. 19 (2000), s. 17-19.



ADİL BEBEK

□ TÜRK EDEBİYATI. İslâm inancına göre İsrâfil'in en önemli görevi sûra üflemesidir. Âyet ve hadislerde nefir, nâkür gibi isimlerle anılan bu boruyu üfleme görevi sebebiyle İsrâfil dinî ve edebî metinlerde "melek'ü's-sûr, sâhibü's-sûr, sâhib-i nefir / nâkür" gibi sıfatlarla anılmış, sûr ise daha çok "sûr-ı İsrâfil / Sirâfil, sûr-ı mahşer, sûr-ı haşr, sûr-ı kıyâmet" vb. tamamlamalarla yer almış, üfleme, çalmak, vurmak gibi fiillerle birlikte zikredilmiştir. Nesîmî'nin, "Çalındı kıyâmetin nefiri / Ey sağır işitmedin safiri // Haşrin günü geldi uykudan dur (kalk) / İnanmaz isen gözünü aç gör // Sûr ünün işitmedi kulağın / Ta-yındı (kaydı) bu köprüden ayağın" beytleri bu tür kullanımlara örnek gösterilebilir. Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammedîyye*'deki, "Sûru demiştir Resûlullah kim ol bir nûrdur / Şekli boynuz şeklidir eyle bu söze i'tikâd" beytinde ifade edildiği gibi bu borunun boynuz şeklinde ve başka edebî metinlerde zikredildiği üzere kırmızı mercandan yapıldığı kabul edilmektedir. Türk edebiyatında sûrun ayrıca kıyamet, mahşer, haşr gibi kelimelerle birlikte anıldığı, böylece tenasüp sanatına imkân verildiği görülmektedir.

Üç defa üfleneceği belirtilen sûrun, “nefha-i fezâ” denilen birinci üflenmesinde Allah’ın diledikleri dışında yerde ve gökteki bütün varlıklar dehşete düşecektir. Yûnus’un, “İsrâfil sûru vurula yerin yüzü denşürüle (değiştirile) / Harâb ola yaş u kuru çarh-ı felek de yorula” beyti bu safhayı anlatır. “Nefha-i sâik” ismiyle anılan ikinci üflenışte kıyamet kopacak ve bütün mahlûkat ölecektir. Aynı şiirin devamındaki, “Kimesne kalmaya bunda fenâ ola hepsi sinde” mısraında bu durum anlatılmaktadır. “Nefha-i kıyâm” olarak adlandırılan üçüncü üflenışinde bütün ölümler diriltilerek mahşere gitmeye hazır hale gelecektir. Yûnus Emre’nin kıyamet ve âhret ahvalinden bahsedilen şiirleriyle devriyelerinde İsrâfil ve sûr daha ziyade bu özelliğiyle yer almıştır: “İsrâfil sûrunu vura hep mahlûkat yerden dura / Diriliben haşre vara kadı anda Sübhân ola.” Bu safhada artık Allah’tan başkasının varlığı söz konusu değildir: “İsrâfil sûr vurucak mahlûk yine turucak / Senin ününden artuk (başka) kulağım işitmeye”; *Muhammediyye*’deki, “İki kez sûr urusardır birisi kırmak için / Biri dirgürmek (diriltmek) içindir kim ola yevme’t-tenâd” beyti sûrun üflenışinin ardından olabilecekleri anlatılmaktadır.

Türk edebiyatının doğrudan dinî olmayan metinlerinde sûr çeşitli teşbih, istiare, mecaz, mecâz-ı mürsel gibi sanatlar yapılarak zikredilmiştir. Şeyhî bir kasidesinde baharda eserek kâinatı kış uykusundan uyandıran sabâ rüzgârını İsrâfil’in sûra üfürmesiyle ölümlerin dirilmesine benzetir: “San sayhasında sûr-ı Sîrâfil urur sabâ / K’emvât-ı hâk cûşa gelip çâk eder kafen.” Âtîf ise, “Ey sûr-ı kıyâmet yine gavgâ ise maksûd / Kaldırma bizi hâkte âsûde yartarken” beytindeki “gavgâ” kelimesiyle bir taraftan mahşerdeki karmaşaya işaret ederken diğer taraftan ölümler dünyadaki kavgalardan kurtulup mezarda rahat etmişken yeniden sıkıntıya düşmek istemediğini ifade eder.

Ney gibi bazı nefesli sazların etkileyici sesleri Neşâtî’nin, “Hâlet-i sûr-ı Sîrâfil’i nümâyân eyler / Âteşin nağme ile eylese neyler feryâd” beytindeki gibi sûra benzetilmiştir. Mehmed Âkîf de Şerif Muhittin Targan için yazdığı, “Şarkın Yegâne Dâhî-i Sar’atına” başlıklı şiirinde onun udundan çıkan nağmeleri, “Evet yüksek, senin üdün kadar yüksek figân ister / Gel ey Dâvûd-ı san’at sûr-ı mahşerden nevâ göster” mısralarıyla anlatmıştır. “Ezanlar” şiirinde ise, “Coşunca âlem-i câmidde sayha-yi tehlîl / Minâreler bana gelmişti sûr-ı İsrâfil” mısralarında, dünya üzerinde her an okuna-

rak yeri göğü inleyen ezan seslerini sûrun etkileyici sadasına, minareleri de sûrun kendisine benzetmektedir. “Said Paşa İmam-ı” şiirinde mevlidhanın mevlid okurken Boğaz’ın karşı sahillerinde yankılanan sesini, “Sûr-ı mahşer gibi sesler çıkarır şimdi Boğaz / Tutuşur cephe-i Sînâ’ya döner sîne-i cev / Sanki yüzlerce yanık ney savurur yer yer alev” mısralarıyla dile getirmiştir.

*Muhammediyye*, *Envârü’l-âşıkîn*, *Müzekki’n-nüfûs* gibi dinî-tasavvufî eserlerle *Mârifetnâme* gibi aynı zamanda dinî ve tasavvufî özellikler taşıyan metinlerde İsrâfil çok defa müstakil bölümlerde ele alınmıştır. Şairane hayallere ve halk kültüründe yer bulan rivayetlere dayalı olarak geliştirilen bu bölümlerde sûr hakkında çok çeşitli bilgilere rastlanır. *Muhammediyye*’de, “Emr ede Allah İsrâfil’ede i’tidâd / Sûr ura ola helâk cümle halâyık ittîrâd” beytiyle başlayan “Faslûn fi nefhi’s-sûr”, ayrıca mahlûkatın tekrar diriltilmesi için ikinci defa sûra üflenecek olması sebebiyle “Faslûn fi’l-haşr” bölümleri yer alır. Devriyelerde de temas edilen sûra Sezâî-yi Gülşenî’nin, “Bir zaman Âdem’le vurdum sayhalar / Dest-i İsrâfil’de olan sûruyam” beyti örnek verilebilir. Cinânî’nin, “İlâhî o gün kim ola nefh-i sûr / Kıyâm ede mahşerde ehl-i kubûr” beytindeki gibi sûrun münâcâtlarda da yer aldığı görülmektedir.

*Muhammediyye*’de sûr hakkında verilen bilgiler halk kültüründeki telakkileri âdeta özetlemektedir: “Sûrunun dört şubesi ola dura dört köşede / Biri Şark’ta biri Garp’ta olusar edip edâ // Biri yer altında biri gökler üstünde ola / Altı delikli ola çıkars onlardan sadâ” beyitlerinin (nr. 5059-5064) devamında altı delikli sûr üflendiğinde birinci deliğinden çıkan ses bütün peygamberlerin, ikincisinde bütün meleklerin, üçüncüsünde cinlerin, dördüncüsünde insanların, beşincisinde şeytanların, altıncısında hayvanların dirilmesine sebep olacağı anlatılmaktadır.

Ölümlerin yeniden diriltilmesi sırasında sûrun üflenecek olması ve ölümün bir nevi derin uykuya benzetilmesinden hareketle Cinânî, “Zihî hâb-nuşin-i rûz-ı ubûr / Uyanırmaz onu meğer nefh-i sûr” beytini söylemiştir. Yûnus Emre’nin, “Senin kaşın durmadan ok yay atar kurdandan / İsrâfil sûr vurmadan nice canlar uyana” beyti de Allah’ın çeşitli ikazlarının farkına varmaları sûrun kendine getirebileceğini anlatılmaktadır. Mehmed Âkîf Osmanlı halkının perişan halinden bahsederken şöyle demektedir: “Öyle dalgin ki meğer sûru-

nu İsrâfil’in / İşitip yattığı yerden azıcık silkinsin”; “Sizi kim kaldıracak sûru mu İsrâfil’in / Etmeyin ... Memleketin hâli fenâlaştı ... gelin”.

Bektaşî ve Alevî şairlerinin şiirlerinde Kul Hüseyin’in, “İsrâfil ağzında sürdür muhabbet” mısraındaki gibi muhabbet, Kul Himmet’in, “İsrâfil çalar sûr Ali ile” mısraındaki gibi Hz. Ali ile birlikte bazan da bir sır olarak anılır. Türk halk şiirinde de benzer özelliklerle zikredilen sûr Müdâmî’nin, “Âhım üfler İsrâfil’in sûrunu” mısraındaki gibi daha samimi ifadelerde yer almıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbrahim Cüdi, *Lugat-ı Cüdi*, Trabzon 1332, s. 640; İlhan Ayverdi – Ahmet Topaloğlu, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 2005, III, 2860; *Seyid Nesîmi Divanı’ndan Seçmeler* (haz. Kemâl Edib Kürçüoğlu), Ankara 1985, s. 5; Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye* (haz. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1996, II, 327-328, 332-334; Cinânî, *Cilâü’l-kulûb* (haz. Mustafa Özkan), İstanbul 1990, s. 78, 268; *Hasan Sezaî Divanı* (haz. Ali Rıza Özüygün), İstanbul 2005, s. 472; Ali Nihad Tarkan, *Şeyhî Divanını Tetkik*, İstanbul 1964, s. 232; Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Ankara 1992, s. 379; Kenan Erdoğan, *Niyazi-i Mısri: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanı*, Ankara 1998, s. 49; İsa Kayaalp, *Sultan Ahmed Divanının Tahlihi*, İstanbul 1999, s. 211; Nevin Akkaya, *Türk Halk Şiirinde Özel Adlar*, Balıkesir 1999, s. 25, 189, 259, 605, ayrıca bk. İndeks; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 357-358; Pakalın, III, 277-278; Lütfullah Cebeci, “İsrâfil”, *DiA*, XXIII, 180-181.



MUSTAFA UZUN

#### SÛR

( صور )

Lübnan’ın  
Akdeniz kıyısında bir şehir.

Kuruluşu milâttan önce 3000’li yıllara kadar inen Sûr (Tyre, Tyros), Beyrut’un yaklaşık 83 km. güneyinde yer alır. Kıyıda taşlık bir araziyle 600 m. uzağındaki bir adadan oluşan şehir 15 hektarlık bir alanı kaplar. Kıyı ile ada arasındaki bağlantı bir köprü ile sağlanmıştır. Fenikeliler döneminde Akdeniz sahilindeki stratejik konumu ve limanı sebebiyle önemli bir ticaret merkezi olan Sûr, Büyük İskender’in istilâsında uğradığı tahribatın ardından milâttan sonra 64 yılında Roma hâkimiyetine girmiştir. Rivayete göre Hz. İsa Sûr’a gitmiş ve havâriilerden Aziz Pavlus burada bir kilise inşa etmiştir.

Sûr, Hz. Ömer zamanında Şurahbîl b. Hase-ne tarafından barış yoluyla fethedildi (17/638). Muâviye b. Ebû Süfyân 27 (648)

yılında Kıbrıs'a gerçekleştirdiği ilk deniz seferi öncesinde Sür'da mevcut olan tersaneyi onartıp şehri tahkim ettirdi. Daha sonra Benî Rebîa ve Benî Hanîfe gibi Arap kabilelerinin yanında Ba'lebek, Humus ve Antakya'da yaşayan İranlı kabileler Sür, Akkâ ve diğer bazı şehirlerde iskân edildi (42/662-63). Böylece şehirde tarımla uğraşan yerli hıristiyanlarla daha çok Bizans'a karşı gazâ ile meşgul olan müslümanlardan oluşan bir toplumsal yapı ortaya çıktı. Sür, Abdülmelik b. Mervân tarafından tamir ettirildi. Hişâm b. Abdülmelik döneminde Akkâ'daki tersanenin buraya nakledilmesinin ardından şehir Araplar'ın deniz kuvvetleri üssü haline geldi. Şehrin su ihtiyacı bu dönemde yaptırılan su kemeri vasıtasıyla sağlanmaya başlandı.

Bir süre İhşîdîler'in yönetiminde kalan Sür 358 (969) yılından itibaren Fâtîmî hâkimiyetine girdi. 388'de (998) Allâka adlı bir Arap denizcisi Fâtîmîler'e karşı ayaklanıp şehri ele geçirdi ve bağımsızlığını ilân ederek kendi adına para bastırdı. Daha sonra şehri zapteden Fâtîmîler halkın büyük kısmını katlettiler. 1047'de Sür'u ziyaret eden Nâsır-ı Hüsrev, Suriye kıyılarında-ki şehirler içerisinde muhkem surları ve zenginliğiyle tanınan Sür'da beş altı katlı binaların yer aldığını, canlı ve temiz bir çarşısı ile pazarları bulunduğunu, halkın çoğunluğu Şiîler'den meydana gelmesine rağmen kadısının Sünnî olduğunu kaydederek (*Sefernâme*, s. 23-24). Şehir 455 (1063) yılından 482'ye (1090) kadar zaman zaman bağımsız hareket eden Benî Ebû Ukayl'e mensup valiler tarafından yönetildi. Sür hâkimi Kadı Aynüddevele Ebû'l-Hasan b. Ebû Ukayl, Fâtîmîler'e karşı harekete geçince Halife Müstansır-Billâh veziri ve başkumandanı Bedr el-Cemâli'yi gönderip şehri kuşatma altına aldırdı (462/1070). Bunun üzerine Aynüddevele, Suriye'deki Türk Emîri Kurlu Bey'den yardım istedi. Kurlu, emrindeki 6000 atlı ile harekete geçip Bedr el-Cemâli'nin hâkimiyetindeki Sayda'yı kuşatınca Bedr kuşatmayı kaldırıp Sür'dan ayrılmak zorunda kaldı. Selçuklu emirlerinden Atsız b. Uvak 466 (1074) yılında Sür'a hâkim oldu. Atsız'ın öldürülmesinden sonra şehir Suriye Selçuklu Sultanı Tutuş'un hâkimiyetine girdi. 482'de (1089) Bedr el-Cemâli tarafından gönderilen Nâsırüddevele el-Cüyüşî kumandasındaki birlikler Sür'u Tutuş'tan geri aldı. 490 (1097) yılında Sür Valisi Küteyle, Fâtîmîler'e karşı harekete geçtiğinden Halife Müsta'fi-Billâh, Efdal b. Bedr el-Cemâli kumandasında bir ordu sevk ederek şehri ele geçirdi. Halkını korkunç bir katliamla cezalandırdı. Küteyle Mısır'a

götürülüp idam edildi. Sür'da Müsta'fi-Billâh adına hutbe okunup sikke bastırıldı.

Sür stratejik konumu, limanı ve tersanesinden dolayı Haçlı seferleri sırasında önemli merkezlerden biri olarak öne çıktı. I. Haçlı Seferi'ne katılan birlikler Kudüs'e doğru ilerlerken Urfa ve Antakya'dan gelecek şövalyeleri beklemek için iki gün Sür'da kaldılar. Şehirdeki müslüman garnizonu surların içinde kaldığından bu sırada bir çatışma olmadı. Sür halkı Kudüs Haçlı Kralı I. Baudouin'e kıymetli hediyeler gönderip şehirlerinin güvenliğini sağlamaya çalıştı. 1106'da Sür Valisi İzzülmülk, Dımaşk hâkimi Tuğtegin ile beraber Haçlı hâkimiyetindeki Tibnîn (Toron) Kalesi'ne hücum etti. Ancak Kral Baudouin'in Taberiye'den Sür'a hareket etmesi üzerine hemen geri çekildi. 501'de (1108) şehri bir ay süreyle kuşatan Baudouin, İzzülmülk'ün 7000 dinar ödemesi karşılığında kuşatmayı kaldırma teklifini kabul etti. Sür ve Askalân dışında bütün Suriye sahillerine hâkim olan Haçlılar ertesi yıl şehri kuşatma altına aldılar. Vali İzzülmülk, yardıma geldiği takdirde şehri kendisine teslim edeceğine söz vererek Tuğtegin'den âcil yardım istedi. Büyük bir ordu toplayarak harekete geçen Tuğtegin önce Haçlılar'ın denizden destek almalarını engellemek için Sayda ve civarını tahrip etti. Bunun üzerine I. Baudouin kuşatmayı kaldırıp Akkâ'ya çekilmek zorunda kaldı (Nisan 1112). Tuğtegin'in Dımaşk'a dönmesinin ardından Sür'da Fâtîmî hâkimiyeti devam etti. 1113'te Haçlılar'ın Sür'a karşı yeni bir saldırıya hazırladıklarını haber alan İzzülmülk yardım için tekrar Tuğtegin'e başvurdu. Tuğtegin, Sür'u teslim alıp korumak üzere kumandanlarından Emîr Mesud'u askerî birliklerle gönderdi. Tuğtegin'in hâkimiyetine giren şehirde Fâtîmîler adına hutbe okutulmaya ve sikke bastırılmaya devam edildi.

II. Baudouin 1119'da ticarî imtiyazlar karşılığında Venedikliler'den yardım istedi. 1123 Mayıs sonunda Akkâ'ya ulaşan Venedikliler, sahilde müslümanların elinde kalan iki müstahkem mevkinden biri olan Sür üzerine sefer düzenleme hususunda Haçlılar'la anlaştılar. Kudüs ordusu 15 Şubat 1124'te Sür'u kuşattı. Bu sırada Fâtîmîler, Kudüs'e saldırmaya teşebbüs edip etrafa baskınlar düzenleyerek Sür'u kurtarmayı denediler. Ordusuyla Bâniyâs'ta bekleyen Tuğtegin, üzerine gönderilen Haçlı kuvvetleriyle savaşmayı doğru bulmayıp Dımaşk'a döndü. Şehre yardıma gelmeye niyetlenen Artuklu Emîri Belek b. Behrâm, Menbic'de şehid düştü (6 Mayıs 1124). Dışarıdan yardım alma ümidi kalmayan Sür garnizonu 7 Temmuz 1124'te şehri Haçlılar'a teslim etti. Şehirden ayrılmak zorunda kalan Surlular Dımaşk ve Gazze'ye gittiler. 1187'de Hittîn mevkiinde yapılan savaşta yenilgiye uğrayan Haçlılar'dan canlarını kurtarabilenlerin bir kısmı kara tarafından surlarla korunan Sür'a kaçtılar. Hittîn savaşından sonra sahildeki şehirleri zaptetmeye başlayan Selâhaddin-i Eyyûbî 2 Ekim 1187'de Kudüs'ü fethetti. Konrad ve Montferrat idaresinde Sür'da toplanan Haçlılar Avrupa'dan âcil yardım istemek zorunda kaldılar.

Kasım 1187'de Sür'u kuşatan Selâhaddin-i Eyyûbî, kışın bastırması ve orduda çıkan salgın hastalıklar yüzünden kuşatmaya son verip 1188 yılının ilk günlerinde Sür'dan ayrıldı. Aynı yılın yaz aylarında Sicilya kralının gönderdiği yetmiş gemilik donanma Sür'un tahkimatını güçlendirdi. Böylece Haçlılar'ın elinde kalan tek müstahkem şehir olan Sür, III. Haçlı Seferi orduları için önemli bir üs oldu. I. Richard ile Selâhaddin-i Eyyûbî arasında 1 Eylül 1192'de yapılan barış anlaşmasına göre Yafa ve Sür arasındaki sahil şeridi Haçlılar'da



Tarihi  
Sür şehrinin  
mimari  
kalıntılarının  
bir görünüşü



kaldı. 1201 ve 1203 yıllarındaki depremler şehrin ve surların tahrip olmasına yol açtı.

İmparator II. Friedrich ile Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil arasında Şubat 1229'da imzalanan antlaşmaya göre Kudüs, Akkâ ve sahildeki birçok şehirle beraber Sûr da Haçlılar'ın hâkimiyetinde kaldı. Kıbrıs Kralı III. Hugue, 1269'da Haçlı devletinin kralı olarak tanındıktan sonra 1243'ten beri Sûr hâkimi olan Philippe de Montfort ile eski antlaşmazlığı ortadan kaldırıp krallıkta yeniden birliği sağladı. Böylece Hugue, Haçlılar tarafından Kudüs'ün kaybindan beri geleneksel taç giyme yeri olan Sûr katedralinde taç giyme imkânını buldu. Haçlılar arasındaki birliği zayıflatmak isteyen Memlük Sultanı I. Baybars, Philippe'i Sûr'da Haşhaşiler'e öldürttü (Ağustos 1270). 1266 ve 1269'da Sûr'a iki sefer düzenleyen I. Baybars ile şehrin hâkimi arasında 1271'de bir antlaşma yapıldı. 1285'te Sûr'da yönetimi elinde tutan Prenses Marguerite gelirlerinin yarısını vermeyi taahhüt ederek Sultan Kalavun ile on yıllık bir antlaşma imzaladı. Memlük Sultanı Hafîl b. Kalavun 18 Mayıs 1291'de Akkâ'ya hâkim olduktan sonra 14 Temmuz 1291'de Sûr'u da ele geçirdi. Halkın bir kısmını öldürttü, geri kalanları da esir aldı ve şehri tamamen tahrip ettirdi. 1326'da şehri ziyaret eden İbn Battûta eskiden çok mâmur olan Sûr'un harap halde olduğunu kaydeder (*Seyahatnâme*, I, 91).

XII. yüzyılın ikinci yarısında Sûr'da cam sanayii, çinicilik ve dokumacılık gelişmişti. Doğu'da şeker sanayiinin merkezi durumunda olan Sûr aynı zamanda başlıca ipek üretim merkezlerindendi ve "zendado" (zendal) denilen bir dokuma cinsiyle ünlüydü. Sûr'un erguvanî boyasını elbise-lik kumaşlarda kullanmak moda haline gelmişti. Sûr camı çok eskiden beri olağan üstü parlaklığıyla ünlüydü. Boya ve cam sanayiinde çalışan işçilerin tamamına yakını yahudiydi. Şehrin üç dört kapısı vardı. Deniz tarafında iki yüksek kule arasında

bulunan dar bir girişle limana girilebiliyordu. Gerekteğinde kulelere bir zincir getirilerek kapatılabilen liman üç taraftan şehrin istihkâmılarıyla çevrilmişti.

Yavuz Sultan Selim'in 1516 Mercidâbık zaferinden sonra Sûr şehri de Osmanlı ülkesine katıldı. Başlangıçta Şam sancağının bir kaza merkezi olan şehir Sayda'nın sancak haline getirilmesiyle buraya bağlandı. XVII. yüzyılda Dürzî Emîri Ma'noğlu Fahreddin harap durumda olan Sûr'u onarmaya çalıştıysa da çabaları sonuçsuz kaldı. Bu yüzyılın ikinci yarısında şehri ziyaret eden Evliya Çelebi'nin harap yerlerin çokluğuna vurgu yapması bu hususu teyit etmektedir. Bu dönemde Sûr'da bir cami, üç mescid, birçok mâmur kilise, yirmi dükkân ve bir han vardı (*Seyahatnâme*, IX, 216). XVIII. yüzyılın sonlarında Akkâ Valisi Cezzâr Ahmed Paşa'nın Sûr'daki ticaret hayatını canlandırma çabaları da sonuç vermedi. 1865 Vilâyet Nizamnâmesi'nin ardından Sayda vilâyeti lağvedilerek bağlı sancakların Suriye vilâyetine dahil edilmesinden sonra Sûr Beyrut sancağına bağlı bir kaza merkezi haline getirildi. 1889-1890 ile 1892-1893 yılları arasında Sûr kazasına üç nahiye ile 133 köy bağlıyken 1893-1894 ile 1908-1909 yıllarında köy sayısı 145'e çıktı. 1909-1910 yıllarında ise nahiye sayısı bire inerken köy sayısı değişmedi (Özgen, s. 66). II. Abdülhamid'e sunulan 27 Eylül 1891 tarihli bir raporda aralarında Sûr'un da bulunduğu yerleşim birimlerinde çoğalan yabancı okullarda Arap milliyetçiliği ve Osmanlı düşmanlığı yapıldığı bildiriliyor, bunlara karşı Osmanlı Devleti'nin de okul açması tavsiye ediliyordu.

Sûr'un 1840'ta 3000 olan nüfusu 1913'te 3749'u müslüman, 1758'i Katolik, 519'u Rum, 516'sı Mârûnî ve 30'u Protestan olmak üzere toplam 6573'e ulaştı. Fransa'nın Eylül 1921'de Büyük Lübnan Devleti'nin kurulduğunu ilân etmesiyle bu devletin sınırları içerisine dahil oldu. Günümüz-

de Lübnan'ın idarî birimlerinden biri olup merkezi Sayda şehri olan Cenûb muhafazasının sınırları içinde bulunmaktadır. 1948 Arap-İsrail savaşı ve sonrasındaki gelişmelerin ardından Sûr'a yoğun bir Filistinli göçü oldu ve bundan sonra şehrin nüfusu sürekli arttı. 1967'deki "Altıgün savaşları" sırasında da Sûr şehri önemli bir askerî üs durumundaydı. 1984'ten beri UNESCO tarafından bir dünya kültür mirası alanı olarak gösterilen Sûr'un 2008 yılında 41.421 olan nüfusunun yaklaşık % 80'i müslüman (% 60'ı Şii), % 7'si Mârûnî ve % 10'u Katolik, geri kalanı da Ortodoks hristiyandandır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Fütûh* (Fayda), s. 168-169; Makdisî, *Ahşenü't-tekâsim*, s. 163-164; Kudâme b. Cafer, *el-Harâc* (Zebîdî), s. 290; Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme* (trc. Abdülvehap Tarzi), İstanbul 1950, s. 23-24; İbnü'l-Kalânîsî, *The Damascus Chronicle of the Crusades* (trc. H. A. R. Gibb), London 1932, s. 75, 82, 119-126, 128-130, 142, 165-166, 170-172, 261, 282; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil* (trc. Abdülkerim Özyaydın), İstanbul 1987, X, 68, 157, 221, 390-392, 489-491; XI, 428-429, 436-439; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân* (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 143, 153, 178; F. Carnotensis, *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem: 1095-1127* (trc. F. R. Ryan), Knoxville 1969, s. 142, 203, 255-262, 264-268; W. Tyrensis, *A History of Deeds Done Beyond the Sea* (trc. E. A. Babcock - A. C. Krey), New York 1943, I, 39, 331, 469, 491, 514, 550, 552, 555; II, 1-21, 205; İbn Battûta, *Seyahatnâme* (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, I, 91; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (Dağlı), IX, 216; Mehmed Refik - Mehmed Behcet, *Beyrut Vilâyeti I: Cenûb Kısmı*, Beyrut 1335, s. 295-309; W. B. Fleming, *The History of Tyre*, New York 1915, s. 80-132; Coşkun Alptekin, *Dimaşk Atabegliği (Tog-teginliler)*, İstanbul 1985, s. 44-45, 58-59; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, tür.yer.; Hasan Kubeyîsî, *Te'tavvürü Medîneti Şûr: 1900-1975*, Beyrut 1986; Hasan Deyyâb, *Târîhu Şûri'l-ictimâ'i: 1920-1943*, Beyrut 1988; Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Ankara 1989, s. 47, 52, 70, 134; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, *Lübnân mine'l-fet-hi'l-İslâmî hattâ sükkü't-d-devleti'l-Ümeviyye: 13-132 h./634-750 m.*, Trablus 1410/1990, s. 232-241; a.mlf., *Lübnân, min kıyâmi'd-devleti'l-Ab-bâsiyye hattâ sükkü't-d-devleti'l-İhşidiyye: 132-358 h./750-969 m.*, Trablus 1412-13/1992, tür.yer.; a.mlf., *Lübnân, mine's-siyâdeti'l-Fâtîmiyye hat-te's-sükküt bi-yedi's-şalibiyyin: 358-518 h./969-1124 m.*, Trablus 1414/1994, I, 283-311; II, 303-350; Asuman Özgen, *1272h/1855-6 ile 1328h/1910 Yılları Arasında Suriye, Bağdat, Basra, Musul, Beyrut, Hicaz ve Yemen Vilayetlerinin İdarî Taksimatı* (yüksek lisans tezi, 2001), Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 66; Birsell Küçükspahioğlu, *Trablus Haçlı Kontrolü Tarihi: 1109-1187*, İstanbul 2007, tür.yer.; Atilla Çetin, "II. Abdülhamid'e Sunulmuş Beyrut Vilâyetindeki Yabancı Okullara Dâir Rapor", *TK*, XXII/253 (1984), s. 316-324; E. Honigmann, "Sûr", *IA*, XI, 42-46; M. Lavergne, "Şûr", *El'2* (Ing.), IX, 883-885.



EBRU ALTAN



Modern Sür şehrinin sahilinden bir görünüş

## SÛR-ı HÜMÂYUN

(bk. DÜĞÜN).

## SÛRE

(السورة)

Kur'an-ı Kerim'i oluşturan  
114 bölümden her biri.

Sözlükte "sıçramak, duvara tırmanmak" anlamındaki **sevr** (**sevre**) kökünden türeyen **sûre** kelimesi (çoğulu süver) "yüksek ve güzel bina, evin bir bölümü veya katı, yüce merteye, şan ve şeref, alâmet ve nişan" mânalarına gelir. Terim olarak "Kur'an-ı Kerim âyetlerinin bir araya getirilmesi sonucunda oluşan, sınırları vahiy doğrultusunda Resûl-i Ekrem tarafından belirlenen bölüm" demektir. Kur'an'ın belli bölümlerine sûre denilmesi, birbiriyle âhenkli veya mânevî derecesi yüksek parçalardan meydana gelmesi yahut onların her birinin Kur'an binasının bir katını veya bir parçasını teşkil etmesi sebebiyle olmalıdır. Sûre kelimesi Kur'an'da dokuz yerde tekil, bir yerde çoğul olarak zikredilir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "svr" md.). Bunlardan Nûr sûresinin başındakine "dinî hükümlerden ve hikmetli sözlerden bir demet" mânası da verilmiştir (Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "svr" md.). Sûreler kendi içinde bütünlüğü olup Kur'an-ı Kerim binasını meydana getiren bölümlerdir. Bununla ilgili en güçlü delil, benzerinin yapılması konusunda meydan okunan (el-Bakara 2/23) en küçük Kur'an birimini sûrenin teşkil etmesidir (Fahreddin er-Râzî, II, 117). Çağdaş müfessirlerden Emîn Ahsen Islâhî, sûrenin Kur'an yorumundaki merkezî konumuna vurgu yaparak her bir sûrenin bir ana konusunun bulunduğunu, kısa da olsa ondaki kelime ve cümlelerin belli bir konuyu destekleyecek özellikler taşıdığını belirtir (Birişik, sy. 11 [2001], s. 71-75).

Yaygın anlayışa göre Kur'an-ı Kerim'de 114 sûre mevcuttur (Zerkeşî, I, 349). Aralarında besmele bulunmayan Enfâl ile Tevbe sûrelerini tek sûre kabul eden telakkîye göre bu sayı 113'tür. Ayrıca Kur'an'ın sûre sayısı hususunda ittifak bulunmadığı ileri sürülmüş, Übey b. Kâ'b'ın mushafında 116, Abdullah b. Mes'ûd'un mushafında 112 sûre yer aldığına dair rivayetler bunun delili olarak zikredilmiştir. Halbuki bu mushafların ikisi de şahsî nüshalar olup birinde Muavvizeteyn'in bulunmaması, diğerinde Kunut dualarının yer alması Muavvizeteyn'in Kur'an'dan sayılmadığı, Ku-

nut dualarının da Kur'an'dan sûreler olduğu sonucunu doğurmaz. Önemli olan husus, Hz. Osman'ın 114 sûreden oluşan mushafları üzerinde ashâbın ittifak etmesi ve bu konuda herhangi bir tartışmaya rastlanmamasıdır (bk. MUSHAF).

Hz. Osman'ın mushaflarındaki sûre tertibinin tevkîfi mi yoksa icthadî mi olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunların ilki tertibin sahâbenin icthadî ile meydana geldiği yönündedir. Nitekim Resûl-i Ekrem bir gece namazında kıraate Bakara sûresiyle başlamış, ardından Nisâ ve Âl-i İmrân'ı okumuştur (Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 203). İbn Atıyye el-Endelüsî'nin bazı âlimlerin de katıldığı görüşüne göre sûrelerin büyük bir kısmının tertibi Hz. Peygamber'in sağlığında tamamlanmış, diğerlerinin sahâbeye bırakılmıştır. Üçüncü görüş ise mushafın tamamının tertibinin tevkîfi olduğu, yani Cebraîl'in işaretleri doğrultusunda Resûlullah tarafından yapıldığı şeklindedir. Fahreddin er-Râzî ve daha pek çok âlim bu görüşü benimsemiş, konuyla ilgili naklî ve aklî delillerden söz edilmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in Cebraîl'e son arızından sonra vahiy tamamlanmış, aradan fazla bir zaman geçmeden Resûl-i Ekrem vefat etmiştir. Bu son okumada Zeyd b. Sâbit gibi Kur'an konusunda uzman olan sahâbîler de hazır bulunmuştur (Şen, s. 113-123; Tekines, sy. 56 [2002], s. 51-56). Ayrıca Hz. Osman tarafından nüshalarının çoğaltılmasına kadar Kur'an son tertibe göre okunmuştur. Sahâbenin bu tertibe itiraz etmemesi ve şahsî nüshaların ortadan kaldırılmasına önemli bir itirazın gelmemesi de bunun delillerinden sayılmıştır.

Sûreler Mekkî ve Medenî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Konuyla ilgili görüşler arasında en fazla kabul göreni hicretten önce nâzil olan âyet ve sûrelerin Mekkî, sonra nâzil olanların Medenî olduğu şeklindedir. Hicretten sonra inen bir âyetin Mekke'de veya Arafat'ta inmesi onun Mekkî sayılmasını gerektirmeyeceği gibi hicretten önce Mekke dışında nâzil olan âyet veya sûre de Medenî olmaz. Zerkeşî'ye göre (*el-Burhân*, I, 281) sûrelerin seksen beşi Mekkî, yirmi dokuzu Medenî, Süyûtî'ye göre (*el-İtkân*, I, 33) seksen ikisi Mekkî, yirmisi Medenî, on ikisi ihtilâfîdir. Ancak yaygın telakkîye göre sûrelerin seksen altısı Mekkî, yirmi sekizi Medenî'dir. Mekkî bir sûre içinde Medenî âyetlerin, Medenî sûreler içinde Mekkî olanların bulunması mümkündür. Mekke döneminde indirilen sûre ve âyetlerde daha çok inanç konularından, müşriklerin içine düştüğü çelişki-

lerden, geçmiş peygamberlerin çağrılarına olumlu karşılık vermeyen ümmetlerin başına gelen ibret verici olaylardan, ahlâkî ve insanî değerlerden bahsedilmiş olup bu sûrelerde âyetler çoğunlukla kısa ve mensur şiir biçimindedir, âyet sonları (fâsıla) arasında büyük çapta benzerlik vardır. Ancak bazı Medenî sûrelerin Mekkî sûrelerdeki üslûbu taşıdığı görülmektedir. Bunun örnekleri arasında Ra'd, Rahmân ve Zilzâl sûreleri yer alır. Medenî sûrelerde toplumun inşası, İslâm kardeşliği, içtimâî ve fikhî konularla ilgili âyetler yer alır; genellikle anlatım üslûbu hâkim olduğundan âyetler ve sûreler uzundur (ayrıca bk. KUR'AN). Sûreler Hz. Peygamber'in hazarda veya seferde olması, gündüz veya gece, yaz veya kış mevsiminde inmesine bakılarak hazarî-seferî, nehârî-leylî, sayfî-şitâî gibi gruplara da ayrılmıştır (Süyûtî, I, 56-76).

Bazı sûreler birden fazla adla anılır. Zerkeşî bu isimlendirmelerin vahye dayalı (tevkîfi) olma ihtimalini daha güçlü bulur (*el-Burhân*, I, 367). Konuyla ilgili rivayetler ise bu adlardan birçoğunun sahâbe tarafından verildiğini göstermektedir. Sûre adları peygamberler, mümin, kâfir ve münafıklar, önemli tarihî olaylar, âhiret halleri, hayvanlar, tabiatın çeşitli özellikleri, güneş, ay ve yıldızlarla ilgili olup bu durumun bir medeniyet algısı ve inşası için önemli olduğu düşünülmektedir. Sûrelerin sûretü'l-Bakara, sûretü'Âl-i İmrân gibi adlarla anılmasının uygun olmadığı, bunun yerine "es-sûretü'lletî tüzkerü fihe'l-Bakara" (içinde ineğin anıldığı sûre), "es-sûretü'lletî yüzkerü fihâ Âl-i İmrân" (içinde İmrân ailesinin anıldığı sûre) denilmesinin gerektiğine dair rivayet uydurma kabul edilmiştir. Sûrelerin gruplandırılarak adlandırıldığı da bilinmektedir. Bu adlandırmaların çoğu Resûl-i Ekrem'e dayandırılırken bir kısmı onların uzunluğuna ve kısalığına göre yapılmış, bir kısmında ise başka özellikler göz önünde bulundurulmuştur. Bir hadise göre yapılan tasnifte sûreler tıvâl (tuvel), miûn, mesânî ve mufassal diye anılır (*Müsned*, IV, 107). Yaygın telakkîye göre Kur'an'ın Fâtiha dışındaki ilk yedi sûresine es-seb'u't-tıvâl (yedi uzun sûre) denilmiştir. Ancak bu grubun Yûnus, hatta Kehf sûresiyle sona erdiğini kabul edenler de vardır. Miûn ise tıvâl dışında kalan ve âyet sayısı 100 civarında olan sûreler için kullanılmıştır. Fakat hangi sûrelerin bu gruba girdiğine dair açık bir bilgi yoktur. Zira sûre sıralamasına bakıldığında tıvâlin sonuncusu kabul edilen Hûd'dan itibaren âyet sayısı 182 olan Sâffât'ın sonuna kadar devam eden

sûreler içinde âyet sayısı otuz-doksan dokuz arasında değişen sûrelerin bulunduğu görülür. Buna göre miûnu, peş peşe gelip gelmediğine bakılmaksızın Yûnus'tan Sâffât'a kadar âyet sayısı 100'ün üzerinde olan sûreler teşkil etmektedir. Bunun yanında 100 âyetlik hacme sahip bulunan sûrelerin de bu grup içinde mütalaa edilmesi mümkündür. Mesânî grubunun hangi sûre ile başlayıp hangisiyle bittiği de belli değildir. Ancak bunların Yûnus sûresinden sonra Kâf (veya Hucurât) sûresine kadar âyet sayısı 100'ün altına düşen sûreler olduğu görüşü yaygındır. Bu gruba mesânî denmesinin sebebi miûn ile birlikte meydana gelen çift dizinin ikincisini teşkil etmesi, muhtevalarında yer alan mesellerin ibretler ve geçmişten haberler şeklinde iki yönlü olması veya içerdikleri kıssaların tekrarlanmasıdır. Araları besmele ile sık sık ayrıldığı ya da içlerinde mensuh âyetlerin az bulunduğu için mufassal diye anılan grubun ise Kâf ile başlayıp Nâs sûresiyle bittiği görüşü hâkimdir (Süyûtî, I, 199-200). Bakara ile Âl-i İmrân sûreleri zehrâveyn (çifte güller); "hâ-mîm"le başlayan Mü'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Du-hân, Câsiye ve Ahkâf sûreleri havâmîm (hâ-mîmler) veya Âlû hâ-mîm (hâ-mîmli, hâ-mîmle başlayan); tâ-sîn veya "tâ-sîn-mîm"le başlayan Şuarâ, Neml, Kasas sûreleri tavâsîn; Allah'ı tesbihle başlayan Hadîd, Haşr, Saf, Cum'a, Tegâbün sûreleri müsebbihât; "kul" (söyle) emriyle başlayan Cin, Kâfirûn, İhlâs, Felak ve Nâs sûreleri kalâkâl; Kâfirûn ile İhlâs ihlâseyn, ayrıca bu ikisiyle Felak ve Nâs sûreleri mukaşkişeteyn (tedavi eden); İhlâs, Felak ve Nâs sûreleri muavvizât, yalnız Felak ve Nâs sûreleri muavvizeteyn diye anılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'in sûrelere ayrılmış olmasının bazı hikmetlerinden söz edilmiş, bu arada her yaşta ve seviyede insanın onu öğrenip ezberlemesinin ve ibadetlerde okunmasının kolaylaştırıldığı hususu belirtilmiştir (Fahred-din er-Râzî, II, 117; Zerkeşî, I, 362; Süyûtî, I, 207-208).

Sûreyle ilgili olarak telif edilen eserler oldukça zengin bir literatür oluşturmaktadır. Sûrelerin faziletine dair rivayetler için Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhih*'i ile İbn Mâce ve Tirmizî'nin *es-Sünen*'lerinde bölümler ayrılmış, ayrıca müstakim kitaplar yazılmıştır. Bunun yanında sûrelerin tertibi, başlangıç ve son cümleleri, birbiriyle münasebetleri, adları ve konularına dair kitaplar, makaleler telif edilmiş ve tez çalışmaları yapılmıştır (bk. FEVÂTİHU'S-SÜVER; HAVÂTİMÜ'S-SÜVER; MÜNÂSEBÂTÜ'L-ÂYÂT ve's-SÜVER; NAZMÜ'L-KUR'ÂN). Ebü'l-

Alâ el-Maarrî'nin *Nazmü's-süver* (Yâkût, III, 161), Vâhidî'nin *Fezâ'ilü's-süver* (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1631, vr. 15-36), İbnü'z-Zübeyr es-Sekaffî'nin *el-Burhân fi tertibi süveri'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Şa'bânî, Rabat 1986), Burhâned-din el-Bikâî'nin *Meşâ'idü'n-nazar li'l-iş-râfi 'alâ maķâşidi's-süver* (nşr. Abdüssemî Muhammed Haseneyn, I-II, Riyad 1987), Abdülazîz b. Abdülvâhid el-Miknâsî'nin *Nazmü süveri'l-Kur'ân* (Zerkeşî, I, 340), Süyûtî'nin *Tertibü süveri'l-Kur'ân* (nşr. es-Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1986), *Tenâsüku'd-düer fi tenâsübi's-süver* (nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dımaşk 1983) ve *İlmü'l-münâsebât fi's-süveri ve'l-âyât* (nşr. Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl, Mekke 1423/2002) adlı kitapları klasik dönem eserleridir.

Modern dönemde yazılanlardan bazıları şunlardır: Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, *el-Vahdetü'l-mevzû'îyye li's-süreti'l-Kur'âniyye* (Beyrut 1406/1986); Abdullah Mahmûd Şehhâte, *Ehdâfü külli sûre ve maķâşidühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (I-II, Kahire 1980); Muhammed Halîl Çiçek, *Delâlatü esmâ'i süveri'l-Kur'âni'l-Kerîm min menzûrin haķâriyyin* (Beyrut 1421/2001); Seyyid Râşid el-Câbirî, *Esmâ'ü's-süveri'l-Kur'âniyye: Delâlat ve işârât* (İbaskı yeri yok), 1423/2002); Richard Bell, *The Qur'an: Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs* (I-II, Edinburgh 1937-1939); Ahmed Kemâl Muhammed el-Mehdî, *Vahdetü'l-hedef fi's-süreti'l-Kur'âniyye* (doktora tezi, 1426/2005, Câmîatü'l-Ezher Külliyyetü usûli'd-dîn); Faruk Tuncer, *Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk* (İstanbul 2003); Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet* (doktora tezi, 1995, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); İlhamî Günay, *Kur'ân-ı Kerîm Sûreleri Arasındaki Münasebet* (yüksek lisans tezi, 1996, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdülkerim Çömçe, *Mekkî ve Medenî Sûrelerin Özellikleri* (yüksek lisans tezi, 1992, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Bu konudaki makalelerin bir kısmı şöyle sıralanabilir: Sakıp Yıldız, "Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet" (*Diyanet Dergisi*, XXI/1 [Ankara 1985], s. 35-40; XXI/2, s. 11-15; XXI/3, s. 3-7); Mustafa Çetin, "Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve İncisam" (*Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI [İzmir 1989], s. 505); M. Kemal Atik, "Âyet ve Sûrelerin Tevkifi-liği Meselesi" (*Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 [Kayseri 1989], s.

201-218); İbrâhim Abdurrahman Halife, "İsmü's-sûre yümeşşilü rûhahe'l-âm" (*Havliyyetü Külliyyeti usûli'd-dîn*, IX [Kahire 1992], s. 33-72); Ahmet Bedir, "Sûrelerin İsimleri" (*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5 [Şanlıurfa 1999], s. 167-216); Saffet Sancaklı, "Sûrelerin Faziletleriyle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kritiği" (*İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XIV/1 [Ankara 2001], s. 129-144); D. Frolov, "The Problem of the 'Seven Long' Surahs", *Studies in Arabic and Islam* (ed. S. Leder v.dğr., Paris 2002, s. 193-203); Hayrettin Öztürk, "Hazreti Peygamber (a.s.) Döneminde Kur'ân Âyetlerinin ve Sûrelerinin Tespit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme" (*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20-21 [Samsun 2005], s. 213-236).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Cevherî, *eş-Şihâh*, "svr" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "svr" md.; *Müsned*, IV, 107; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muħarrerü'l-vecîz* (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Beyrut 1422/2001, I, 49-50; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 117; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, III, 161; Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlı v.dğr.), Beyrut 1415/1994, I, 281, 340, 349, 355, 361, 362, 367; Süyûtî, *el-İtkân* (Bugâ), I, 33, 56-76, 166, 194, 199-200, 207-208; M. Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân* (nşr. Fevzâ Ahmed Zemerlî), Beyrut 1413/1992, I, 287-291; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938, s. 182; W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh 1970, s. 58; Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, İstanbul 2007, s. 113-123; Abdülhamit Birşık, "Kur'an'da İç Bütünlük: İslâmî'nin Tefsir Yöntemi", *Divân: İlmî Araştırmalar*, sy. 11, İstanbul 2001, s. 71-75; Ayhan Tekineş, "Cibrîl'in Son Dersi Arza-i Ahîra", *Yeni Ümit*, sy. 56, İstanbul 2002, s. 51-56; F. Buhl, "Sûre", *İA*, XI, 48; A. T. Welch, "Sûra", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 885.

ABDÜLHAMİT BİRİŞİK

#### SÜRET

(bk. RESİM).

#### SÜRET

(الصورة)

Duyu veya akılla algılanan bir şeyi o şey yapan öz ve ilke anlamında felsefe terimi.

Sözlükte "şekil, biçim, benzer ve örnek" anlamına gelen *sûret* kelimesi felsefe terimi olarak bir şeyin mahiyeti, onu o şey yapan özdür (Kindî, s. 186). İbn Sînâ bu konuda beş ayrı tarif vermekteyse de en yaygını "bulduğu şeyi güç halinden fiil ala-

nına çıkararak cevher” şeklinde olanıdır (Abdüllemir el-A’sem, s. 243-244). Varlığın ilkesini madde (heyülâ) ve sûret (form) diye kabul eden Aristo’ya göre varlık maddede gerçekleşen sûretten ibarettir (*Metafizika*, 105<sup>a</sup>). Varlığın meydana gelmesi için potansiyel bir güç ve bir imkân sayılan ilk madde ancak bir şekle büründükten sonra varlık kazanır. Kâinatta şekilsiz madde ve maddesiz şeklin bilfiil bulunması im-kânsız olduğundan bunlar varlığın özünü oluşturan iki cevherdir. Bu teoride madde güç, sûret ise fiil durumundadır; fiil güçten önce geldiği için sûret maddeden öncedir. Aynı zamanda sûret, varlık sahnesinde yer alan canlıların ilk yetkinliği (kemal) sayıldığından varlığın ilk ve tam sebebi sûrettir. Çünkü her nesnenin tarifi şekline bakılarak yapılır. Madde ise ikinci derecede bir sebeptir. Fakat bu iki ilke arasında herhangi bir zıtlık söz konusu değildir. Bu sebeple bir konumda madde olan bir başka konumda sûret olabilmektedir; meselâ kereste ağaca göre sûret, mobilyaya göre maddedir.

Aristo’nun İslâm Meşşâî felsefesinde de benimsenen görüşüne göre bir şeyin ne olduğunu anlamak için onun sebebini bilmek ve ilk sebeplere kadar gitmek gerekir. O halde kâinatta ortaya çıkan her çeşit olgu ve olayın gerçekleşmesinde dört sebep aranmalıdır. Bunlar maddî, sûrî, fâil (muharrik) ve gâî sebepten ibarettir. Ancak fâil ve gaye sebebi sûrî sebebe indirgemek mümkün olduğundan varlığın ilkesi olarak geriye madde ve sûret kalmaktadır. Meşşâî felsefesinde ilk maddenin sûretle birleşmesini sağlayan, gökkürelerinin dairesel hareketiyle ay feleğinin aklı sayılan faal aklın etkisidir. Dolayısıyla ne madde sûretin ne de sûret maddenin ilkesidir. Ay altı âlemindeki varlıklara şekil ve sûret vererek cins ve türleri belirlediği için faal akıl “vâhibü’s-suver” diye de anılmaktadır. Bu bakımdan sûret canlıların ilk yetkinliğinin sebebi olduğu kadar “cins ve tür” anlamına gelen son yetkinliğin de sebebidir. Buna göre herhangi bir nesne maddesi itibarıyla tam eksikliği, sûreti açısından tam yetkinliği temsil etmektedir (Fârâbî, s. 64-65). Dış dünyadaki nesnelerin zihindeki soyut kavramlarına zihni sûret, varlığın cins ve türlerine cinsî ve nev’î sûret, soyut gökssel varlıklara ruhanî sûret denildiği gibi Eflâtun’un idealleri da İslâm kaynaklarında sûretin çoğulu olan “suver” ile (bazan müsül) “es-suverü’l-Eflâtûniyye” diye ifade edilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Aristoteles [Aristo], *Metafizika*, 105<sup>a-b</sup>; Ya’küb b. İshak el-Kindî, *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2006, s. 186, 240; Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 64-65; İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ el-İlâhiyyât (I)*, s. 80-89; a.mlf., *en-Necât* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 237-239; Abdüllemir el-A’sem, *el-Musta-lahu’l-felsefî ‘inde’l-‘Arab*, Beyrut 1997, s. 243-244; Cîrâr Cihâmî – Semîh Dügaym, *el-Mevsû‘atü’l-câmi‘a li-mustalahâti’l-fikri’l-‘Arabî ve’l-İslâmî*, Beyrut 2006, I, 1611-1618.

 MAH MUT KAYA

□ TASAVVUF. Tasavvufta sûret terimi genellikle iki anlamda kullanılmıştır. Birincisinde “şekil, görüntü, zâhir, mazhar” gibi kelimelerle eş anlamlı olarak “bir şeyin duyularla algılanan dış görüntüsü ve varlığı” demektir. Bu anlamıyla sûret mâna karşısındaki lafiz, gerçeklik karşısındaki görüntü, ruh karşısındaki beden, öz karşısındaki şekil, bâtın karşısındaki zâhir durumundadır. Sûfiler idrak ettikleri bu sûreti tabir ya da te’vil ederek lafizden mânaya intikal etmeyi, zâhirden bâtına geçmeyi, görüntüden gerçekliğe, mecazdan hakikate ulaşmayı bir yorum yöntemi diye benimsemişlerdir. Rüya esnasında misal âleminde ya da uyanıklık halinde müşâhede âleminde görülen hayalî sûretlerin gerçek mânalarına ulaşmak için tabir edilmesi bu yöntemin bir örneğidir. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fuşûşü’l-hikem*’in Mûsâ faslında sûret-mâna ikilemini Hallâc-ı Mansûr’un öne çıkardığı kavramlardan olan nâsût-lâhût karşıtlığı ile de açıklar. Hz. Mûsâ’nın hayatındaki çeşitli olaylarda (Mûsâ’nın kayığa bindirilip nehre atılması hadisesi gibi) nâsût diye isimlendirilen sûretle nehre salınan kayık, yani Mûsâ’nın bedeni kastedilir (*Fuşûsu’l-hikem*, s. 219). İkinci olarak sûret “bir şeyin hakikati, mahiyeti, ruhu, sebebi” anlamında kullanılmıştır. Muhakkik sûfiler bu anlamdaki sûretle bir şeyin ilâhî bildideki hakikatini kastederler. Sadreddin Konevî, bir şeyin hakikatini idrak etmenin o şeyin ilm-i ilâhîdeki sûretini tasavvur etmek olduğunu söyler. Buna göre sûret “eşyanın ilm-i ilâhîdeki hakikatleri (hakâik-i ilâhiyye), mahiyetleri (suver-i ilmiyye)” mânasında kullanılmıştır. Bu iki anlamı arasında irtibat kurularak sûret “bir şeyin bütünlüğü, yapısı, toplamı ve zihindeki tasavvuru” şeklinde tarif edilebilir. Bu terim anlamından hareketle Tanrı’nın sûreti, insanın sûreti, âlemin sûreti, ilk taayyünün sûreti, varlığın sûreti, hakikatü’l-hakâikin sûreti gibi tamlamalar halinde pek çok sûret tarzından söz edilmiştir. İbnü’l-Arabî tamlama olmaksızın “es-sûret” kelimesiyle sadece

Hakk’ın sûretini kasteder (Kâşânî, s. 332; Suâd el-Hakîm, s. 572).

Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve takipçileri bütün merhale ve unsurlarıyla varlık anlayışlarını ve yaratılış teorilerini, “Allah -ya da rahmân- Âdem’i kendi sûretine göre yarattı” hadisindeki (Buhârî, “İstîzân”, 1) sûret kelimesine anlamlar yükleyerek açıklamışlar, böylece Allah, âlem ve insan arasındaki ilişki ve benzerliğin açıklanmasını hedeflemişlerdir. İbnü’l-Arabî’ye göre âlem Hakk’ın sûreti, insan-ı kâmil ise hem âlemin hem Hakk’ın sûreti üzerindedir (el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye, IV, 21).

Sûfilerin üzerinde durduğu konulardan biri Tanrı’nın bir sûretinin olup olamayacağı meselesidir. Sûfiler, bu meseleyi kendilerinin teçsime düştüğü ve Mücessime’den oldukları iddialarına cevap verirken tartışmışlar (Nablusî, s. 77-83), Tanrı’nın “şekil ve cisim” anlamında bir sûreti olmadığını kabul etmekle birlikte O’nun dünyada ve âhirette farklı sûretlerde tecelli ettiğini ileri sürmüşler, Hakk’ın kıyamet günü farklı sûretlerde zuhur edeceği şeklindeki anlayıştan hareketle “ilâh-ı mu’tekad” (inançtaki ilâh) kavramına ulaşmışlardır (İbnü’l-Arabî, *Fuşûsu’l-hikem*, s. 329-348). İbnü’l-Arabî’den itibaren sûfilerin Tanrı anlayışları, dinler arası ilişkiler, din üzerindeki görüş ayrılıkları gibi konularda atf yaptıkları ana kavramların başında gelen ilâh-ı mu’tekad anlayışı, Tanrı’nın aslında bir sûretinin olmayışıyla insanın bir şeyi mutlaka bir sûrete göre tasavvur etmesi olgusundan ortaya çıkmıştır.

İbnü’l-Arabî’ye göre Tanrı için sûret O’nun zıt özelliklere (ilâhî sıfatlara) sahip bir varlık olduğunu ifade eder. Bu yönüyle Tanrı zıtları kendinde toplayan bir varlık olup sûreti de bu zıtlığın bir toplamıdır. Bu özelliği O’nu bilmeyi imkânsızlaştırmaktadır (Hücvârî, s. 398). Ancak İbnü’l-Arabî ve takipçileri, zıtları kendinde toplayan varlığı yine ancak zıtları kendinde toplayan bir varlığın bilebileceği, diğer bir ifadeyle Allah’ı bilmenin ancak insan vasıtasıyla mümkün olabileceği sonucuna varmışlardır. Bu yönüyle Hakk’ın sûreti üzerine yaratılan insan “kevn-i câmi” diye isimlendirilmiştir (*Fuşûsu’l-hikem*, s. 25). “Allah insanı kendi sûretine göre yarattı” hadisi böylece, “Allah insanı zıt özelliklere sahip bir varlık olarak yarattı” anlamı kazanmıştır. Tasavvuf literatüründe bu hadis başka naslardan yararlanılarak da açıklanır. Allah insanın yaratılışını överken “iki elimle yarattığım” (Sâd 38/75) ve “kendi ruhumdan üfledim” (el-Hicr 15/29) demektir. Sûfiler

âyetteki iki eli iki zıt nitelik (celâl-cemâl gibi), Hakk'ın ruhunu da O'nun sûreti şeklinde yorumlamışlardır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 398; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem* (trc. ve şerh Ekrem Demirli), İstanbul 2006, s. 25, 219, 329-348; a.mlf., *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut, ts., IV, 21; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi: Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 14, 23; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 332; Abdülğani b. İsmâil en-Nablusî, *Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücûd'un Müdafası* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2003, s. 77-83 vd.; Süâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2005, s. 571-575.



EKREM DEMİRLİ

### SÛRETÜ'L-ARZ

(صورة الأرض)

İbn Havkal'in (ö. IV./X. yüzyıl)  
İslâm dünyası coğrafyasına dair eseri  
(bk. İBN HAVKAL).

### SÛRÎ, Muhammed b. Ali

(محمد بن علي الصوري)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali  
b. Abdillâh es-Sûrî  
(ö. 441/1049)

Hadis âlimi ve şair.

376 (986) veya 377 (987) yılında Lübnan'ın güneyindeki sahil şehri Sûr'da doğdu, Sâhilî ve Şâmî nisbeleriyle de anılır. İlk eğitimi Sûr'da aldı. Sekiz yaşlarında iken şair ve edip Ebû Muhammed Hasan b. Hâmid'den şiir dinledi. 389'da (999) Sayda'da İbn Cüme' el-Gassânî ve Muhammed b. Leys el-Mevsilî'den hadis öğrendi. Daha sonra Trablus'ta muhaddislerin ve edebiyatçıların meclislerine devam etti. Humus'ta şiir öğrenimini sürdürdü. Askalân'da Ebû'l-Feth Ahmed b. Mutarrif el-Askalânî'den edebiyat okudu, şiirlerini ve diğer eserlerini rivayet üzere ondan icâzet aldı. Tahsilini ilerletmek maksadıyla Mısır'a gitti; orada birkaç yıl kalarak hadis hâfızı Abdülğani b. Saîd el-Ezdi başta olmak üzere birçok âlimden hadis yazdı. Önceleri şiir ve edebiyatla meşgul olan Sûrî yaşı ilerledikten sonra hadis tahsiline ağırlık vererek hadis meclislerine devam etti. Enbâr, Küfe, Basra ve Ukberâ'yı bu amaçla dolandı. Onun sadece Basra'da 400 hocadan faydalandığı belirtilmiştir (İbnü'l-Cevzî, XV, 322). Sûrî 418'de (1027) hayatının sonuna kadar kalacağı Bağdat'a yerleşti. Orada hadis hâfızları Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed el-Hallâl, Ebû'l-

Hasan Ali b. Ahmed en-Nuaymî gibi âlimlerden faydalandı ve hadis ilminde önemli şahsiyetler arasında yer aldı. Bu sebeple hocası Abdülğani el-Ezdi de kendisinden rivayette bulunmuş, bazan adını açıkça zikretmiş, bazan da kinayeli bir ifadeyle ondan Verd b. Ali diye söz etmiştir.

Sûrî'nin önde gelen talebesi Hatîb el-Bağdâdî onunla uzun müddet beraber oldu ve kendisinden çok miktarda hadis yazdı. Ebû'l-Hüseyn b. Tuyûrî, Sûrî öldüğünde onun kız kardeşinin yanında on iki çuval kitabı bulunduğunu, Hatîb el-Bağdâdî'nin bu bölgeye gittiğinde *Târîhu Bağdâd* dışında kalan eserlerinin çoğunu Sûrî'nin bu kitaplarından istifade ederek yazdığını ileri sürmüştü de (Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 21-22) Zehebî çeşitli kimseler tarafından nakledilen bu iddianın doğru olmadığını belirtmekte, Hatîb'in hâfıza gücü, hadis seyahati, hadis öğrenme ve onu anlama bakımından Sûrî'den daha üstün olduğunu söylemektedir (*A'lâmü'n-nübelâ*, XVIII, 283). Sûrî'nin diğer talebeleri arasında Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc, Ebû'l-Velîd el-Bâcî ve Kâdîkudât Ebû Abdullah ed-Dâmegânî de bulunmaktadırlar. Ehlinden kan aldırdıktan sonra bir daha iyileşemeyen Sûrî 29 Cemâziyelâhir 441'de (28 Kasım 1049) Bağdat'ta vefat etti ve Bağdat Camii Kabristanı'na defnedildi.

Hadis ilmine olan vukufu ve derinliğiyle bilinen Sûrî'nin bu yönüne işaret eden Hatîb el-Bağdâdî "Bağdat'a hadis ilmini ondan daha iyi bilen bir kimse gelmedi" demiştir. Sûrî çok kuvvetli olan hâfızasına dil uzatanlara, "Resûlullah'ın hadislerinden hangisini istiyorsanız senedini söyleyin, size metnini okuyayım, yahut metnini okuyun, size senedini bildireyim" diye karşılık vermiştir (Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1115-1116). Onun hadis öğrenme ve öğretmedeki titizliği dile getirilmekte, bazan bir hadisi şeyhine defalarca okuduğu, hatasını gördüğü zaman şeyhini bile tenkit etmekten çekinmediği, bir râvinin ve rivayetinin doğruluğundan emin olmadıkça ondan kesinlikle hadis rivayet etmediği belirtilmektedir. Bir gözü görmemesine rağmen bir ciltlik yazıyı bir risâleye sığdıracak kadar ince yazı yazma yeteneğine sahipti. Sûrî aynı zamanda güzel ahlâklı, geçimli, nüktedan ve şakacı bir kişiliğe sahipti. Hadis rivayet ederken şaka yapması dolayısıyla eleştirilmiş, o da bu konuda kendisini kınayanlara şiirle cevap vermiştir. Hadisçileri ve hadis ilmini eleştirenlere reddiye mahiyetinde şiirler yazmıştır. Sûrî, Hanbelî mezhebine bağlıydı. Ömrünün sonlarında zühde meyletti. Onun bay-

ram ve teşrik günleri dışında bütün yılı oruçlu geçirdiği kaydedilmiştir.

**Eserleri.** 1. *el-Fevâ'idü'l-avâli'l-mü'erreha mine's-şihâh ve'l-ğarâ'ib*. Sûrî, akranı olan Ali b. Muhassin et-Tenûhî'nin rivayet ettiği, on dokuzu hadis olmak üzere âlî isnadlı yirmi beş rivayeti bu çalışmasında tahrîc etmiştir (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut 1406/1985, 5. cüz). 2. *el-Fevâ'idü'l-muntekât ve'l-ğarâ'ibü'l-hisân 'ani's-şüyûhî'l-Küfiyyîn*. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Alevî'den seçtiği rivayetleri bu çalışmasında bir cüzde toplamıştır (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut 1407/1987). 3. *Bakıyye min mecmû'ati ehâdis ma'a mülhazâtin fi naqdî'l-esânîd*. Fuat Sezgin'in British Museum'da (Mahtûtât Şarkıyye, nr. 3057/2, vr. 45-46) nüshasının bulunduğunu belirttiği risâle, *el-Fevâ'idü'l-avâli'l-mü'erreha mine's-şihâh ve'l-ğarâ'ib*'in sonunda *Fevâ'id fi naqdî'l-esânîd* adıyla yayımlanmıştır (s. 109-114). Sûrî'nin bazı eserler üzerine yazdığı notları ve tenkitleri de bulunmaktadırlar. Dârekutnî'nin *Zikru esmâ'it-tâbi'in*'e dair yazdığı hâşiyenin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'ndedir (nr. 40/4). Ayrıca Dârekutnî'nin *Ricâlü'l-Buhârî ve Müslim* adlı eseri hakkında hâşiyeleri, Berdîcî'nin *Tabakâtü'l-esmâ'î'l-müfrede mine's-şahâbe ve't-tâbi'in ve aşhâbi'l-hadis*'i ile İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sı üzerine notları ve eleştirileri bulunduğu belirtilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ali b. Muhassin et-Tenûhî, *el-Fevâ'idü'l-avâli'l-mü'erreha mine's-şihâh ve'l-ğarâ'ib* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1406/1985, neşreden giriş, s. 11-42; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, III, 103; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), III, 565; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XV, 322-324; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 433-434; a.mlf., *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 21-22; İbn Abdülhâcî, *Ulemâ'ü'l-hadis*, III, 308-311; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1114-1117; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XVII, 627-631; XVIII, 283; Sezgin, *GAS* (Ar.), I, 483.



NURİ TOPALOĞLU

### SÜRİLER

Kuzey Hindistan'da hüküm süren  
bir İslâm hânedanı  
(1540-1564).

Hânedanın kurucusu Şîr Şah Sûr Ferîdüddin b. Miyân Hasan, Hindistan'ın kuzeybatı bölgesindeki Rûh'ta yaşayan Afgan asıllı Sûr kabilesine mensuptur. Bundan dolayı hânedan Sûrîler adını almıştır. Ferîdüddin'in babası Miyân Hasan, Delhi Sultanlığı'nın bir kolu olan Lûdîler'in hiz-



Sûri Hükümdarı  
Şîr Şah'ın  
Sasaram'daki  
türbesi

metinde çalışıyordu. Ferîdüddin önce İbrâhîm Han Servânî'nin, onun 926'da (1520) ölümü üzerine İbrâhîm Han Lûdî'nin hizmetine girdi. 932'de (1526) Şîr Han, 941'de (1535) Şîr Şah unvanını aldı. Bengal'deki istikrarsızlıktan yararlanarak Bengal Sultanı Mahmud'u mağlûp etti ve bölgeyi ele geçirip haraca bağladı. Bâbürlü Hükümdarı Hümâyün, Şîr Şah Sûr'a karşı harekete geçerek onun hâkimiyetindeki toprakları işgal ettiyse de 946 (1539) ve 947 (1540) yıllarında yapılan savaşlarda yenilerek İran'a Safevîler'e sığındı. Şîr Şah, topraklarını hızla genişletip Mâlva, Raisen, Mûltan, Sind ve Pencap'ın bir kısmına hâkim oldu. Bihâr'daki Patna şehrini merkez yapan Şîr Şah, Bengal dahil Kuzey Hindistan'ın yeni hâkimi oldu ve hânedanını tesis etti (947/1540). Şîr Şah beş yıl süren hükümdarlığı boyunca topraklarını genişletmeye çalıştı (bk. **ŞİR ŞAH**).

Şîr Şah'ın Kâlıncâr kuşatması sırasında ölümünün ardından küçük oğlu Celâl Han ağabeyi Âdil Han'ı Agra yakınlarında mağlûp ederek İslâm Şah (Selim Şah) unvanıyla tahta geçti (952/1545). İslâm Şah çok zeki ve cesur bir hükümdardı. Ancak Afgan kabileleri arasında birliği sağlayamadı ve dokuz yıl hüküm sürdükten sonra öldü (961/1554). Yerine geçen on iki yaşındaki oğlu Firûz Şah kumandanlarından Mübâriz Han tarafından öldürüldü. İktidarı ele geçiren Mübâriz Han, Muhammed Âdil Şah unvanıyla tahta çıktı (961/1554). Ancak o da otoriteyi sağlamakta zorlandı, ülke malî ve idarî açıdan büyük buhranlarla karşılaştı. Bunun üzerine İbrâhîm Han, Ahmed Han ve Muhammed Han gibi hânedan mensupları tahtı ele geçirmek için seferber oldular. Sonunda İbrâhîm Han, Delhi'de hâkimiyet kurup iktidarı Sûrîler'in önde gelen kumandanlarından Hindu asıllı bir mühtedi olan İskender Han'a (Hemu) teslim etti. İskender Han, Bâbürlüler'le yapılan ikinci Panipat savaşında öldürüldü. Bunu fırsat bilen Bâbürlü Hükümdarı Hümâyün Lahor'u işgal etti ve Sirhind'de Af-

ganlar'ı yenip Delhi'ye girdi (4 Ramazan 962 / 23 Temmuz 1555). Böylece Sûrîler'in Delhi'deki hâkimiyeti sona erdi; ancak hânedanın Bengal'deki egemenliği 971 (1564) yılına kadar devam etti. Bengal'de Şîr Şah'tan sonra Hızır Han, Muhammed Han, Hızır Han Bahadır ve Giyâseddin Celâl Şah hüküm sürdüler. Sûrîler, Hindistan İslâm mimarisine kalıcı eserler bırakarak katkıda bulunmuşlardır. Bunlar arasında Bihâr'ın Sasaram şehrindeki türbelerle (Şîr Şah Sûr, babası Hasan Sûr ve mimar Alâvel [Alîval] Han'ın türbesi) Şîr Şah tarafından tesis edilen Delhi'nin Şîrgarh şehri, Purânâ Kal'a, İsâ Han Niyâzî Türbesi (1545-1547) ve Rohtasgarh'ta kale içindeki Cami Mescid (1543) sayılabilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ferishta, *History of the Rise of the Mahomedan Power in India till the Year A.D. 1612* (trc. J. Briggs), Lahore 2004, s. 308-328; Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara 1947, II, 34-38, 41, 53-57; R. Nath, *History of the Sultanate Architecture*, New Delhi 1978, s. 91-93; İktidar Husain Siddiqui, *Sher Shah Sur and his Dynasty*, Jaipur 1995; a.mlf., "Despotism of the Sürs (1540 A.D.-1555 A.D.)", *Studies in Islam*, II/3, New Delhi 1965, s. 153-187; a.mlf., "Şîr Shâh Sûr", *EP* (İng.), IX, 448; *The Architecture of the Indian Sultanates* (ed. A. N. Lambah - A. Patel), Mumbai 2006, bk. İndeks; C. Talbot - C. B. Asher, *India before Europe*, Cambridge 2006, s. 119-128, 131, 149, 169; Hameed ud-Din, "Historians of Afghan Rule in India", *JAOS*, LXXXII/1 (1962), s. 44-51; C. E. Bosworth, "Sürs", *EP* (İng.), IX, 894.



AZMÎ ÖZCAN

## SURİNAM

Amerika kıtasında  
en fazla müslüman nüfus oranına  
sahip ülke.

### I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

#### II. TARİH

#### III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Kuzeyden Atlas Okyanusu, güneyden Brezilya, batıdan Guyana ve doğudan Fransız Guyanası ile çevrili olan ülkenin resmî adı Surinam Cumhuriyeti (Republiek Suri-

name; eski adı Hollanda Guyanası), resmî dili Felemenkçe, yüzölçümü 163.270 km<sup>2</sup>, nüfusu 492.829 (2004), başşehri Paramaribo'dur (242.946); nüfusu 100.000'i aşan başka şehri yoktur.

### I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Yüzey şekillerinde dirençli billürlü kayalar geniş yer kaplar. Ülke kuzeyden güneye doğru üç farklı coğrafi bölgeye ayrılır. Atlas Okyanusu kıyılarında içinde kumullar, bataklıklar ve halicilerin bulunduğu düzlükler, onun güneyinde tedricen yükselen bir plato, orta ve güneyde ise tepelik alanlarla yükseltisi yer yer 1000 metreyi aşan dağlık kesim (Juliana tepesi 1230 m.) yer alır. İklim sıcak ve nemlidir. Yıllık ortalama yağış miktarı kuzey kıyılarında 2000 mm., güneyde 3000 milimetreyi bulur. En fazla yağış nisan-ağustos ve kasım-şubat dönemlerinde düşer. Yıllık ortalama sıcaklık 27 °C'dir. Kıyılar mangrov ormanları, plato savanlar ve kısa boylu ağaçlar, orta ve güney bölgeleri ise tropikal ormanlarla kaplıdır. Flora ve fauna zenginliği son yıllarda tahribata uğramış ve ülke yüzölçümünün yaklaşık % 12'si millî park ilân edilerek koruma altına alınmıştır. Courantyne ve Maroni'nin teşkil ettiği akarsuların debileriyle akış hızlarının yüksek olması ve üzerlerinde çok sayıda çağlayan bulunması sebebiyle ülkenin hidroelektrik potansiyeli yüksektir. Surinam ırmağı üzerine 1964'te boksit sanayiine enerji sağlamak amacıyla yapılan Blommestein Barajı'nın gölü (1560 km<sup>2</sup>) önemli bir tatlı su rezervuarıdır.

Surinam





Resmî adı	: Surinam Cumhuriyeti (Republiek Suriname)
Başşehir	: Paramaribo
Yüzölçümü	: 163.270 km <sup>2</sup>
Nüfusu	: 492.829 (2004)
Resmî dili	: Felemenkçe
Para birimi	: Surinamese dolar (SRD) 1 SRD = 100 cent

Surinam Güney Amerika'da en fazla göç veren ülkelerden biridir ve göç edilen ülkelerin ilk sırasında tarihî, kültürel ve ekonomik sebeplerden dolayı Hollanda bulunur. Azlığına rağmen nüfus çok çeşitli etnik ve dinî topluluklardan meydana gelmektedir. Başlıca etnik gruplar Hintliler (% 27), Kreoller (% 18), Cavalılar (% 15), Marunlar (% 15), Melezler (% 13), yerli Kızılderililer (% 4), Çinliler (% 2) ve beyazlardır (% 1). Siyah derli Kreoller ile kıyıda plan-tasyonlardan kaçarak ormanlara sığınan Marunlar eski Afrikalı kölelerin torunlarıdır. Marunlar'la Kızılderililer iç kesimdeki yağmur ormanlarında daha çok avcılık ve toplayıcılık yaparak geçinirler. Hintlilerle Cavalılar tarım ve diğer sektörlerde çalışır, Çinliler ticaretle uğraşır; beyazlar ise zengin sınıfı oluşturmaktadır. Nüfusun dinî yapısı Hindu (% 27,4), Protestan (% 25,2), Katolik (% 22,8), müslüman (% 19,6) ve animistlerden (% 5) oluşur. Afrika kökenli-lerin çoğunluğu hristiyandır. İslâm dini Endonezya ve Hindistan'dan gelen göçmen-ler arasında yaygındır. Surinam, Amerika kıtasının müslüman nüfus oranı en yük-sek ülkesidir ve bundan dolayı 1997'den beri İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üyedir. Felemenkçe, İngilizce ve yerel dilleri konu-şan nüfusun çoğunluğu (% 77) kıyı kesiminde ve şehirlerde toplanmıştır. Zengin doğal kaynaklara rağmen gelir dağılımı-nın dengesizliği yüzünden halkın yarıdan fazlası fakirdir.

Yüzölçümünün sadece % 1'i tarıma el-verişlidir. Ekilen sahaların tamamına yakını kıyı ovalarında ve akarsu kenarlarındadır. Başlıca tarım ürünleri piriç, muz, şeker kamışı ve tropikal meyvelerdir. Sığır yetiştiriciliği, kümes hayvancılığı, balıkçılık ve özellikle karides avcılığı ekonomik ba-kımdan kıymet taşır. Orman ürünleri ve

hidroelektrik enerji başlıca doğal kaynak-lar arasındadır. En önemli yer altı zenginlikleri büyük rezervli boksitle son yıllarda denizin sığ ve geniş şelf sahasında (kıta sahanlığı) keşfedilen petroldür; altın, ba-kır, platin, demir, kaolin ve nikel diğer zen-ginliklerdir. Ülke gelirinin büyük kısmı, ku-zeydoğudaki Paranam bölgesinde işlene-rek alüminyuma dönüştürülen veya ham madde olarak ihraç edilen boksitten sağla-nır. Ulaşım kıyı bölgesinde gelişmiştir. Baş-şehir Paramaribo en önemli liman şehri-dir. Başlıca ihraç ürünleri alüminyum, ham petrol, kereste, karides, balık, piriç ve muzdur. Surinam ve Guyana arasında deniz sınırı anlaşmazlığı vardır ve bölgede zengin petrol yataklarının bulunması so-runun çözümünü güçleştirmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Selami Gözenç, *Orta ve Güney Amerika Ülke-ler Coğrafyası*, İstanbul 1993, s. 293-294; *Geog-raphy and Development: A World Regional Ap-proach* (ed. J. S. Fisher), New Jersey 1995, s. 436; Ergin Gümüş, *Ülkeler Coğrafyası*, İstanbul 2004, s. 213-214; H. J. de Blij – P. O. Muller, *Geography: Realms, Regions, and Concepts*, New York 2006, s. 244; *Encyclopedie van Suriname* (ed. C. F. A. Bruijning – J. Voorhoeve), Amsterdam 1977, s. 73-74; "Surinam", *Gelişim Büyük Coğrafya An-siklopedisi*, İstanbul 1981, V, 1303-1306; www.statistics-suriname.org (12 Ağustos 2008).



HALİL KURT

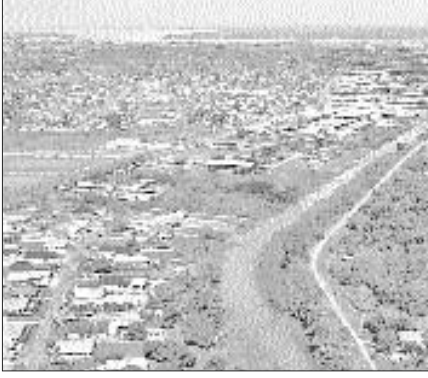
#### II. TARİH

Surinam'ın bilinen ilk sakinleri Kızılder-ililer'dir. Surinam sahilleri 1499'da İspan-yol denizcisi Alonso de Ojeda tarafından keşfedildi; ancak İspanyollar'ın burayı ele geçirmesi yaklaşık bir asır sonra gerçek-leşti (1593) ve hâkimiyetleri fazla uzun sürmedi. 1616'dan itibaren bölgede Hol-landa, 1651'den sonra da İngiltere yerleşim merkezleri kurmaya başladı. Bu iki devlet arasında bölgeyi ele geçirmek ve sömürgeleştirmek için çıkan savaş sonun-da İngiltere, Breda Antlaşması'yla (1667) New Amsterdam'a (New York) karşılık Surinam'daki haklarını Hollanda'ya bıraktı. 1680'lerde kurulan şeker kamışı ve kahve plantasyonlarında çalıştırılmak üzere Afrika'dan XIX. yüzyıla kadar sayısı 250.000'i bulan köleler, 1863'te kölelik kaldırılınca aynı iş için bu defa Hindistan ve Cava'dan çalışmak zorunda bırakılmış yerli işçiler getirildi; bu işçiler zamanla çalıştıkları top-raklara yerleştiler. 1922'de Surinam'ın sta-tüsü değiştirilerek bir sömürge iken Hol-landa Krallığı'na doğrudan bağlı bir deniz aşırı eyalet haline getirildi. 1954'te Hollan-da Guyanası denilen bu eyalete iç işlerin-de bağımsızlık, 25 Ekim 1975'te tam ba-

ğımsızlık tanındı ve parlamenter bir cum-huriyet kuruldu. Şubat 1980'de askerî bir darbeyle hükümet devrildi, anayasa askı-ya alındı. 1982 yılında askerî otoriteler ön-de gelen on beş muhalefet liderini tutuk-latıp öldürtünce Hollanda ve Amerika Bir-leşik Devletleri, sivil bir hükümet kurulun-caya kadar yapmakta oldukları yardımı kestiklerini ilân ettiler. Kasım 1987'de ya-pılan seçimlerle askerî yönetime son ve-rildi ve aynı günlerde hazırlanan yeni bir anayasa referandumla kabul edildi. 1990 yılı sonlarında ordu yeni bir darbeyle yö-netime el koyduysa da dış baskılar yüzün-den Mayıs 1991'de genel seçimlere git-mek zorunda kaldı. Hiçbir parti gerekli ço-ğunluğu sağlayamadığından bir koalisyon hükümeti kuruldu ve Birleşik Halk Meclisi, Ronald Venetiaan'ı başkanlığa seçti. Ardın-dan yapılan seçimlerle de ülke hep koalis-yon hükümetleri tarafından yönetildi. 1996 seçiminde muhalif liderlerden Jules Wij-denbosch başkanlığa seçildiyse de 2000 seçimlerinde Ronald Venetiaan tekrar baş-kanlık koltuğuna oturdu ve 2005 seçim-lerinde de seçilmeyi başardı.

#### III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Surinam'da kölelik diğer Hollanda kolo-nilerinde olduğu gibi ancak 1863 yılında kaldırıldı ve bu tarihe kadar müslüman köleler birçok defa ayaklandı. Bu ayaklan-maların en başarılı olanları Senegal doğ-umlu Arabî ve Zemzem isimli kölelerin önderliğinde gerçekleşenlerdir. Zemzem 1761'de Hollandalılar'ı kendileriyle barış imzalamaya mecbur bıraktı. Bu başarısı-yla ele geçirdiği bölge hâlâ onun soyundan gelen kişiler tarafından yönetilmektedir. Köleliğin kaldırılmasından sonra Hollanda-lılar şeker kamışı plantasyonlarında zorun-lu işçi çalıştırmaya başladılar. Bunun için Surinam'a 1873'ten 1916'ya kadar çoğu En-donezya'dan olmak üzere diğer sömür-gelerinden yaklaşık 34.000 işçi getirdiler. Bunların 6000'i müslümandı ve kendile-rine çok sert davranılıyordu. Kötü hayat şartları zorunlu çalışmanın kaldırıldığı 1922 yılından sonra artarak devam etti. Bu müs-lümanlar, 1927'den itibaren Hollanda te-baası ve 1954'ten beri özgür bir ülkenin va-tandaşı olarak rahata kavuştular. Bugün söz konusu müslümanların torunları her iş dalında temsil edilmekte ve tarım eko-nomisinde toprak sahibi ve hayvan yetiştiricisi, ticaret, endüstri ve taşımacılık sek-törlerinde iş veren, ayrıca ülkenin idarî ve siyasî yönetiminde yetkili kişi sıfatıyla en iyi pozisyonlarda görülebilmektedir. Eski köle ve işçilerden oluşan müslüman top-lumunun bu derece hızla yükselmesini ül-



Surinam'ın başşehri Paramaribo'nun kuşbakışı görünüşü

kede zorunlu iyi bir eğitim sisteminin bulunması sağladı. Evlilik hukukunda 1940 yılına kadar özellikle boşanma konusunda bir müslüman için çok zor uygulamaların yer aldığı Hollanda medenî hukuku geçerliydi. Dinî nikâhı tanımayan bu hukuk sisteminden dolayı bazı yıllarda müslüman çocuklarının % 90'ından fazlası gayri meşrû kabul edildi. Bu problemleri ortadan kaldırmak amacıyla 1940 yılından itibaren yeni kanunlar hazırlanırken Doğu gelenekleri daha çok göz önünde tutularak bir yandan Hindular ve müslümanlar için özel evlilik düzenlemeleri yapılır, nikâh akidleri yerel ya da bir Doğu dilinde (Hintçe, Urduca, Malayca, Cavaca, Arapça) kaleme alınırken bir yandan da müslümanların tabutsuz gömülmesine izin verildi.

Çoğunluğunu 1930'larda Pakistan'dan gelen göçmenlerin oluşturduğu Surinam'daki Hint asıllı müslümanlar (% 30) Hanefî, Endonezyalı müslümanlar (% 65) Şâfiî mezhebine mensuptur. Hint asıllı imam-lar vaazlarını Urduca verme geleneğini sürdürmektedir. Bu durum Endonezyalı müslümanların Hintliler'in camilerine nadiren gitmesine yol açmaktadır. Bir diğer sebep de kiblelerinin birbirine zıt yönlerde belirlenmiş olmasıdır. Geldikleri ülkedeki alışkanlıklarını sürdürerek Hintliler doğuya, Endonezyalıları batıya doğru yöneliyorlardı. Buna karşılık Hintli müslümanlar hem Endonezyalıları'la hem de Hindu Hintliler'le iyi geçindiler. 1949'da Müslüman Partisi, Hindu Partisi ve Hindistan-Cava Partisi'nin Birleşmiş Hindistan Partisi adı altında birleşmesinden de anlaşılacağı gibi Hindu ve Hint asıllı müslüman gruplar iç politikada da iyi anlaşmaktadır. Buna karşılık müslüman toplumu içinde Güneydoğu Asya kaynaklı Ahmediyye (Kâdiyânîlik)

hareketinin faaliyetleri yüzünden derin bir ihtilâl ortaya çıktı. 1937'de Kâdiyân'dan gelen Emîr Ali isminde bir davetçi, kısa sürede ülkenin en önemli İslâmî organizasyonu haline alan Surinam İslâm Birliği (Surinaamse Islamitische Vereniging) adındaki örgütü kurmayı ve dindar Surinamlılar'ın üçte birini kendi tarafına çekmeyi başardı. Ona karşı Ehl-i sünnet kesimi 1978'de Surinam İslâm Cemiyeti adı altında örgütlendi. Bugün müslümanların büyük çoğunluğu bu iki örgüt etrafında kutuplaşmış durumdadır. Ülkede 150 cami ve elli İslâmî okul bulunmaktadır. Ramazan ayında bazan iki grup beraberce ibadet eder. Bu takdirde vaazlar genelde her iki grubun da anladığı Felemenkçe'de verilir. En büyük cami başşehir Paramaribo'nun merkezinde 1980'lerin ortalarında inşa edilen Jama Mescid'dir. 30'ar metrelik dört minareyle donatılmış olan cami bir XVIII. yüzyıl Aşkenazi sinagogunun bitişiğinde yer almakta, müslüman ve yahudi liderleri birbirlerinin mâbedlerine gidip gelmektedir.

1970'ten itibaren ramazan bayramı milli bayram olarak kutlanmakta ve müslümanlar diğer gruplar gibi tam bir dinî özgürlükten faydalanmaktadır. Ülkenin en büyük resmî müslüman kuruluşu olan Surinaamse Islamitische Vereniging'in yanı sıra yedi ayrı örgüt daha Surinam'daki müslümanların işlerine nezaret eder ki bunların en önemlileri Surinaamse Moeslim Assosiatie, Stichting Islamitische Gemeenten Suriname ve Federatie Islamitische Gemeenten in Suriname'dir. Dinî dernekler ve Kur'an okulları bugün devletten küçük yardımlar almaktadır. Gösterilen bütün çabalara rağmen dinî eğitimdeki çöküş sebebiyle İslâmî hayat gittikçe yerini Batı tarzı hayata bırakmaktadır. Yakın zamanlarda Pakistan ve Endonezya'dan bazı hocalar Arapça'yı ve İslâm dininin temellerini öğretmek için ülkeye geldilerse de halen müslüman halkın % 3'ünden daha az bir kısmı Arapça konuşabilmekte veya okuyabilmektedir. Surinamlı müslümanlar Hollandaca ve İngilizce'de İslâmî bir edebiyatı oluşturamaması, iyi yetişmiş din âlimlerinin bulunmaması, nisbeten düşük sosyoekonomik seviye ve Hollanda başta olmak üzere diğer ülkelere yönelik beyin göçü gibi problemlerle karşı karşıyadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

M. Abdullah al-Ahari, "The Carribean and Latin America", *Islam Outside the Arab World* (ed. D. Westerlund - I. Svanberg), Richmond 1999, s. 453-456; G. H. Bousquet, "Les Musulmans à Surinam", *REI*, XI (1937), s. 351-356; R. Reichert, "Muslime in den Guayanas", *WI*, X (1966), s. 51-54; S. A. H. Ahsani, "Muslims in La-

tin America: A Survey-Part I", *JIMMA*, V/2 (1984), s. 458-459; L. Luxner, "Muslims in the Carribean", *Aramco World* (1987), s. 3-11; a.m.f., "Suriname", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, IV, 146-147; a.m.f., "Suriname: Community of Suriname", *Encyclopaedia of the World Muslims* (ed. N. Kr. Singh - A. M. Khan), Delhi 2001, IV, 1365-1366; M. Safiyeta, "Surinam", *el-Mevsû'atü'l-'Arabiyye*, Dimaşk 2005, XI, 231-233.



RECEP ŞENTÜRK

## SURİYE

( سوريا )

Ortadoğu'da bir Akdeniz ülkesi.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Kuzeyden Türkiye, doğu ve güneydoğudan Irak, güneyden Ürdün, güneybatıdan İsrail, batıdan Lübnan, Akdeniz ve Türkiye ile çevrilidir. Ülkenin resmî adı el-Cumhûriyyetü'l-'Arabiyyetü's-Sûriyye, yüzölçümü 185.180 km<sup>2</sup>, nüfusu 18.400.000 (2005), başşehir Şam (Dimaşk: 2.200.000), diğer önemli şehirleri Halep (2.500.000), Humus (923.000) ve Lazkiye'dir (417.000).

#### I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Batıdaki Ensâriye, Antilübnan (Cebelişarkî) ve Dürzi dağları dışında yüzey şekilleri sade bir görünümündedir. Batıdaki dağlık yapı doğuda yerini ortalama yükseltisi 400-600 m. civarında olan ve 200 metreye kadar inebilen hafif dalgalı, geniş plato düzlüklerine bırakır. Antilübnan dağları üzerindeki Hermon dağı ülkenin en yüksek yeridir (2814 m.). Ensâriye dağlarıyla Akdeniz arasındaki dar şeritte küçük kıyı ovaları yer alır. Bunların en önemlisi Tar-

Suriye







Resmî adı	: Suriye Arap Cumhuriyeti (el-Cumhürîyyetü'l-Arabîyyetü's-Sûriyye)
Başşehir	: Şam (Dimaşk)
Yüzölçümü	: 185.180 km <sup>2</sup>
Nüfusu	: 18.400.000 (2005)
Resmî dili	: Arapça
Para birimi	: Liratü's-Sûriye (Suriye paundu SYP) 1 SYP = 100 piatres

tûs'un güneyinde Nehrülkebir'in suladığı Akkâr ovasıdır. Süveydâ-Tedmür-Deyrizor hattının güneyinde kalan bölgede Bâdiyetüşşâm, Şâmiye ve Bâdiye gibi adlarla bilinen geniş çöl alanları bulunur. Genelde hafif dalgalı bir topografyaya sahip çöl alanında yer yer tuzlu bataklık ve vahalar göze çarpar. Türkiye'den gelen ve Suriye'deki uzunluğu 680 kilometreyi bulan Fırat, Lübnan'dan gelen Âsi ve Fırat'ın kolları Habur ile Belih Suriye'nin en önemli akarsularıdır. Akarsular tarımda sulama için büyük önem taşıdığından üzerlerine birçok baraj yapılmıştır.

Batı kesimlerinde hüküm süren Akdeniz iklimi doğuya doğru gidildikçe değişir ve yağış miktarı azalır, sıcaklıklar artar; merkezî bölgelerde ve güneydoğuda çöl şartları hâkimdir. Yıllık ortalama sıcaklık, 32 °C ile Deyrizor ve Ebûkemal arasında kalan alanda en yüksek değerlere ulaşır; ancak sıcaklığın yarı kurak bölgelerde ve çöllerde 40 °C'in üstüne çıktığı görülür. Ensâriye dağlık kütlelerinde yağışlar boldur ve Akdeniz'e bakan batı yamaçlarında 800-1000 mm. arasında olan yıllık ortalama yağış miktarı yüksek kesimlerde 1400 milimetreyi aşar. Bâdiyetüşşâm'da bu miktar 100 milimetrenin altına düşer. Akdeniz ikliminin görüldüğü batı kesiminde maki yaygın olduğu Akdeniz bitki örtüsü, geri kalan büyük kesimde yarı kurak iklim şartlarında gelişen step formasyonu hâkimdir. Batıda Ensâriye dağlarının yükseklerinde kızılçam, meşe ve Halep çamına rastlanır. Güneydoğudaki Süveydâ, Deyrizor hattının ötesinde kalan saha çöl bitkilerinin yayılış alanıdır. Ensâriye, Antilübnan ve Abdülaziz dağlarında görülen ormanlar ancak % 3'lük bir alan kaplar.

Nüfusun % 50'si yirmi yaşın altındadır; yaşlı nüfusun (altmış beş yaş ve üstü) oranı çok düşüktür (% 3). Halkın büyük bölümü, yaşamaya uygun iklim özellikleri ve tarım alanlarının yer aldığı ülkenin batı kesiminde toplanmıştır. Nüfus yoğunluğu ortalamasının kilometrekarede 102 kişi (2005) olduğu ülkede bu değer Şam, Halep ve Lazkiye çevrelerinde 150 iken Hama, Humus, Tartûs, İdlîb ve Dârâ çevrelerinde 50-100 kişi arasında değişir; merkezde ve güneydoğu kesimlerinde ise beş kişinin altına düşer. En önemli etnik grupları Araplar, Türkler, Dürziler, Ermeniler ve Kürtler oluşturur; ayrıca ülkede sayıları 300.000'i aşan Filistinli mülteciler bulunmaktadır. Toplam sayıları 1 milyondan fazla olan Türkler'in büyük çoğunluğu Halep, Menbic, Azâz, Lazkiye, Hama, Humus, Şam ve Kuneytır'a da oturmaktadır. Nüfusun % 85'ini müslümanlar, % 10'unu hıristiyanlar, geriye kalanını 260.000'ini Dürziler meydana getirir.

Topraklarının yaklaşık % 30'unda tarım yapılan Suriye'nin ekonomisi bu sektöre ve hayvancılığa dayanır. Nüfusun yarısının çalıştığı tarım sektörünün millî gelirdeki payı % 25 kadardır. Batıda daha çok zeytin, pamuk ve üzüm, iç kesimdeki step alanlarında buğday ve arpanın ön plana çıktığı tahıl türleri üretilir. Halkın temel geçim kaynaklarından birini teşkil eden hayvancılıkta geniş step alanlarının varlığı koyun yetiştiriciliğinin yaygınlaşmasına (% 80) yol açmıştır. Ülkede tarım ve hayvancılığa dayalı bir gıda ve tekstil sanayii ile pek gelişmemiş kimya ve çimento sa-

naayii mevcuttur; ağır sanayinin petrol rafinesiyiyle (Humus ve Bâniyâs) sınırlı kaldığı söylenebilir. Yer altı kaynakları bakımından fakir olan Suriye topraklarından petrol, fosfat, doğal gaz ve asfaltit çıkarılır. Toplam 2,5 milyar varil rezervinin bulunduğu tahmin edilen petrol, tarım-hayvancılık ürünlerinin ve fosfatın yanında önemli ihraç maddelerinden biridir. İyi bir karayolu ağına sahip olan Suriye'de Lazkiye, Tartûs ve Bâniyâs limanları ile Dimaşk, Halep, Deyrizor ve Kamışlı havaalanları deniz ve hava ulaşımının başlıca merkezleridir. Demiryolları ise hatlarının eskiliği sebebiyle fazla önem taşımamaktadır. Turizm gelirlerinin kaynağını tarihi kalıntılarla eski eserler ve dinî merkezler oluşturmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Samî Öngör, *Orta Doğu (Siyasi ve İktisadi Coğrafya)*, Ankara 1964, s. 210-216; Necdet Tunçdilek, *Güneybatı Asya Fiziki Ortam*, İstanbul 1971, s. 36, 43, 210; *Syria: A Country Study* (ed. T. Collelo), Washington 1988, s. 53-70, 129-163; Ali Yiğit, *Türk Ülkeleri ve Türklerin Yaşadıkları Bölgelerin Coğrafyası*, Elazığ 1996, s. 148-149; S. Lafleur-Zakri, *Syrie: Berceau des civilisations*, Courbevoie 1997; İbrahim Atalay, *Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası*, İzmir 2001, s. 32-33; Erdoğan Aslıyüce, *Değişen Komşumuz Suriye*, İstanbul 2003, s. 41, 70; Fatih Kirişçiöğlü, "Suriye Türkleri", *Avrasya Dosyası*, Suriye özel sayısı: II/3, Ankara 1995, s. 131-142; Mehmet Şandır, "Suriye Türklüğü", *Yesevi*, IV/43, İstanbul 1997, s. 34-38.



CEMALETİN ŞAHİN

## II. TARİH

**Başlangıçtan Osmanlı Dönemine Kadar.** İslâm fetihlerinden önce Suriye'de Bizans'ın

Suriye'nin başşehri Şam'dan bir görünüş



vasalı Gassânîler hüküm sürüyordu. Gassânî, Kelb, Tenûh, Tağlib, Selîh gibi Arap kabilelerinden oluşan halk büyük ölçüde hıristiyanlaşmıştı. Sâsânîler, 613 yılında Gassânîler'i yenerek Dimaşk'ı ele geçirip bölgeyi hâkimiyetleri altına aldılar. Ancak Herakleios uzun süren savaşların sonunda 628'de Suriye'yi geri almayı başardı. Hicaz kabileleri ve özellikle Mekke halkı Kureyşliler, İslâm öncesinde Bilâdüşşâm diye adlandırdıkları Suriye, Lübnan, Ürdün ve Filistin ile ticarî ilişkiler kurmuşlardı. Kur'an'da işaret edildiği gibi (el-Kureyş 106/1-4). Kureyş kervanları kışın güneye (Yemen), yazın kuzeye (Suriye ve Filistin şehirleri) gidiyordu. Siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in, on iki yaşında iken bu kervanlardan birinde amcası Ebû Tâlib ile birlikte Suriye'nin güneyindeki Busrâ'ya kadar gittiği bildirilmektedir.

İslâm döneminde Suriye bölgesiyle ilk münasebet Resûl-i Ekrem'in davet mektupları dolayısıyla başladı. Gassânî Emîri Şürahbîl b. Amr, Resûlullah'ın Busrâ-Filistin valisine gönderdiği elçisini yakalatarak öldürmüştü. Bunu savaş sebebi sayan Hz. Peygamber'in gönderdiği İslâm ordusuyla bölgede bulunan Bizans ordusu arasında Ürdün'ün güneyinde Mûte Savaşı meydana geldi (Cemâziyelevvel 8 / Eylül 629). Bundan bir yıl sonra, Bizans İmparatoru Herakleios'un Medine'ye karşı saldırı hazırlığı içinde olduğu yolunda gelen haberler üzerine Resûl-i Ekrem 30.000 kişilik bir orduyla Tebük Seferi'ne çıktı. Yaklaşık yirmi gün Bizans sınırlarına yakın bir mevkide beklediği halde Bizans ordusu karşısına çıkmayınca bölgedeki yerel emirliklerle cizye ödemeleri ve İslâm devletinin egemenliğini tanımaları şartıyla antlaşmalar yaptıktan sonra Medine'ye döndü. Hz. Ebû Bekir de isyan hareketlerinin bastırılmasının ardından İslâmiyet'in tebliği yanında bölgenin güvenliğini sağlamak, orada yaşayanların uğradığı zulüm ve haksız-

lığa son vermek için her biri 3000 kişiden oluşan üç ayrı birliği, ikisini Yezîd b. Ebû Süfyân ile Şürahbîl b. Hasene'nin kumandasında Tebük-Maan istikametinde Suriye ve Ürdün'e, üçüncüsünü Amr b. Âs kumandasında Eyle üzerinden sahil istikametinde Filistin'e doğru gönderdi (13/634). Amr b. Âs, Güney Filistin'de bulunan Vâdilarabe ve Dâsin'de (Gazze) Bizans kuvvetlerini yenilgiye uğratıp Gamrûlarabât'a kadar ilerledi. Buna karşılık Bizans İmparatoru Herakleios kardeşi Theodoros kumandasında büyük bir ordu gönderince halifenin emriyle Irak cephesinden Suriye cephesine intikal eden Hâlid b. Velîd, Dimaşk'ın güneyinde Mercirâhit'te Gassânî birliklerini yenilgiye uğrattı (18 Safer 13 / 23 Nisan 634). Güneye doğru ilerleyerek Amr b. Âs dışındaki kumandanlarla buluştu ve Busrâ ile bu şehrin içinde yer aldığı Havran bölgesini barış yoluyla fethetti. Ardından kuzeye yöneldi ve Ecnâdeyn'de Amr b. Âs'a yetişti. Başkumandanlığını Hâlid b. Velîd'in yürüttüğü Ecnâdeyn Savaşı'nda 80.000 kişilik Bizans ordusuna karşı kazanılan büyük zaferle Filistin ve Suriye'nin kapıları müslümanlara açılmış oldu (28 Cemâziyelevvel 13 / 30 Temmuz 634). Suriye'deki fetihler, bu zaferin müjdesi kendisine ulaştıktan sonra vefat eden Ebû Bekir'in yerine halifeliği üstlenen Hz. Ömer döneminde daha da genişledi. Fihl ve Mercüssuffer'de kazanılan zaferlerin ardından Dimaşk fethedildi (Receb 14 / Eylül 635). Bu dönemde Hama, Ba'lebek ve Humus şehirleri de müslümanların eline geçti.

Müslümanların bölgedeki başarıları üzerine Herakleios, hıristiyan Araplar'ın ve Ermeniler'in de katıldığı 50-100.000 kişilik bir orduyu Suriye'ye gönderdi. Bu gelişme karşısında Hâlid b. Velîd, Humus ve Dimaşk'taki kuvvetleri çağırıldı ve sayıları 25.000'i aşan askerleriyle Yermük vadisine geldi. Yapılan meydan savaşında Bizans ordusu ağır bir yenilgiye uğradı (12 Receb

15 / 20 Ağustos 636). Yermük zaferiyle Bizans'ın bölgedeki direnci tamamen kırıldı. Daha sonra İslâm orduları Suriye'nin kuzeyine yöneldi. Şeyzer, Kinnesrîn ve Halep gibi şehirler Ebû Ubeyde b. Cerrâh tarafından fethedildi. Çok geçmeden Antakya'ya kadar bütün Suriye İslâm hâkimiyetine girdi. Lazkiye, Tartûs (Antartus) gibi sahil şehirleri ise zaman içerisinde İslâm topraklarına katıldı. Bizans'ın içinde bulunduğu ekonomik ve sosyal çöküntü ile Hıristiyanlık'taki mezhep mücadelelerinin yanı sıra bölge halkının büyük kısmının Arap olması ve özellikle müslümanların âdil uygulama ve davranışları Suriye'nin fethini kolaylaştırdı, bu sebeple Suriye şehirlerinin çoğu barış yoluyla ele geçirildi.

Kudüs'ün fethinden hemen önce Suriye'ye gelerek Câbiye'de konaklayan Hz. Ömer, bölgedeki valilerin katıldığı toplantıda fetihler neticesinde ortaya çıkan yeni meseleleri müzakere ederek gelirlerin paylaşımı ve zimmîlerin durumuyla ilgili önemli kararlar aldı (16/637). Fetihlerden sonra Suriye'nin güneyi ve merkezî kısımları Dimaşk, kuzey bölgeleri Humus cündüne bağlandı. 18 (639) yılındaki Amvâs veba salgını esnasında Suriye fâtiplerinden Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Dimaşk Valisi Yezîd b. Ebû Süfyân başta olmak üzere pek çok sahâbî öldü. Hz. Ömer tarafından kardeşinin yerine Dimaşk valiliğine getirilen Muâviye b. Ebû Süfyân, Hz. Osman döneminde Filistin, el-Cezîre, Humus ve Kinnesrîn'in de kendisine bağlanmasıyla Suriye genel valisi oldu (24/645). Muâviye'nin Suriye valiliği Suriye tarihinde önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir.

İslâm fetihleri esnasında Suriye şehirlerinde yaşayan hıristiyan halkın bir kısmı Bizans ordusuyla Anadolu'ya giderken çoğunluk bulunduğu şehirlerde kalmıştı. Müslümanlar onlarla birlikte bu şehirlere yerleştiler. Muâviye b. Ebû Süfyân, İslâm öncesinde Suriye'ye yerleşmiş bulunan Benî Kelb'den bir kadınla evlenip bölgenin en büyük kabilesini arkasına aldı. Böylece Kelbîler'e ve Halife Hz. Osman'a dayandığı güç ve itibarını gittikçe arttırdı; kendisine çok bağlı disiplinli bir ordu kurmanın yanında başarılı yönetimiyle bölge halkının gönlünü kazandı. Ayrıca Benî Temîm, Kays, Esed gibi kabileleri Suriye'nin çeşitli bölgelerine yerleştirdi. Suriye'nin fethinde rol oynayan pek çok sahâbî de bölgede kaldı.

41 (661) yılında Ermevî Devleti'nin kurulması ve Dimaşk'ın başşehir yapılması Suriye'nin önemini daha da arttırdı. Fethe-



Bizans döneminde, Halep'in 60 km. uzağında inşa edilen Kalat Siman Kilisesi'nin doğu cephesi



Roma döneminde, Suriye'de yapılmış kilden bir heykeltik

dildiği yıllarda Dimaşk ve Humus cünderine ayrılan Suriye'de Yezîd b. Muâviye devrinde kuzey bölgelerinin bağlandığı Kinnesrîn cündü oluşturuldu. Humus ve Kinnesrîn valileri nüfuz sahibi kabilelerden seçiliyordu. II. Muâviye'nin ölümü üzerine Kinnesrîn ve Humus valileri Abdullah b. Zübeyr'e itaat etmişti. II. Muâviye tarafından, yerine bir halife seçilinceye kadar devlet işlerini yürütmekle görevlendirilen ve Dimaşk'taki Kaysîler'in lideri olan Dahhâk b. Kays da Abdullah b. Zübeyr'i destekledi ve Câbiye görüşmelerinde halife seçilen Mervân b. Hakem'e karşı isyan etti. Kinnesrîn, Humus ve Filistin ordugâhlarından temin ettiği yardımla gücünü arttırdı. İki taraf arasında Mercirâhit'te yapılan savaşı Kelb kabilesinin desteklediği Mervân kazandı; böylece Emevî saltanatının devamını ve halifelüğün ailenin Mervânî koluna geçmesini sağladı (Muharrem 65 / Ağustos-Eylül 684). Mervân ilk olarak Abdullah b. Zübeyr'i destekleyen Kaysîler'e mensup valileri görevden aldı ve Suriye'de kontrolü tamamen ele geçirdi. Kelb ve Kays kabileleri arasındaki Mercirâhit savaşı, iki kabile grubu arasında Emevîler'in yıkılışına kadar süren ve Suriye tarihinin karakteristiğini oluşturan kabile mücadelelerinin başlangıcı oldu.

Halife İbrâhim b. Velîd'e karşı isyan eden II. Mervân, Kinnesrîn Kaysîleri ve Velîd'in öldürülmesi yüzünden ayaklanan Humus halkının da katılımıyla Dimaşk üzerine yürüdü. Yemenli kabilelerden oluşan orduyu bozguna uğratarak Dimaşk'a girdi ve halife ilân edildi (127/744). II. Mervân, Yemen asıllı kabilelerin merkezi durumundaki Suriye'yi kendisi için tehlikeli buluyordu. Dimaşk'ta işleri yoluna koyduktan sonra hükümet merkezini kendisini destekleyen Kaysî kabilelerin merkezi olan Harran'a taşıdı. Ancak bu hareketi, baştan itibaren Emevî saltanatının devamını

sağlayan Suriye'deki Yemen asıllı kabilelerin isyanına yol açtı. Humus, Dimaşk ve Taberiye'deki isyanları Kelbîler'in merkezi konumundaki Tedmür'deki isyanlar takip etti. II. Mervân ancak 128 (746) yılı yazında Suriye'yi tamamen itaat altına alabildi. Emevîler döneminde Suriye'nin imarına önem verildi. Emevî halifeleri Dimaşk, Halep gibi şehirlerde pek çok cami, saray ve kasır inşa ettirdiler. İslâm sanatının temelini teşkil eden ve sanat tarihi açısından büyük önem taşıyan bu eserlerden bazıları günümüze ulaşmıştır (aş.bk.). Tarımin gelişmesine özen gösteren Emevî idarecileri Suriye'de sulama kanalları açtılar.

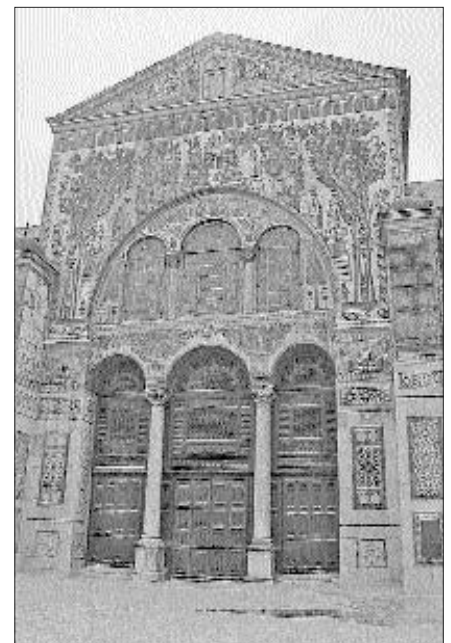
Son Emevî halifesi II. Mervân'ın Büyük Zap Suyu Savaşı'nda Abbâsî ordusu karşısında ağır bir yenilgiye uğramasının (132/750) ardından Dimaşk ve diğer Suriye şehirleri kısa süre içinde Abbâsîler'e itaat etti. Suriye'de Emevî hâkimiyetini yeniden kurma çabaları kolaylıkla bastırıldı. Bu isyanlarda Abbâsîler'in Suriye'de Emevî mensuplarına yaptıkları haksızlıkların yanı sıra Suriye halkının Emevîler döneminde sahip bulunduğu imtiyazları kaybetmelerinin de büyük payı vardır. Ayaklanmaların ilki Kinnesrîn'de Kays kabilesinin isyanıdır. Tedmür ve Humus şehirlerinin de katılımıyla genişleyen, liderliğine Ebû Muhammed es-Süfyânî'nin getirildiği isyan Suriye Valisi Abdullah b. Ali b. Abdullah tarafından bastırıldı (133/751).

Abbâsîler'in yönetim merkezi olarak Irak'ı seçmeleriyle birlikte Suriye devlet merkezi olmaktan çıkıp Abbâsîler'e bağlı bir eyalet konumuna düştü. Suriye'nin kuzeyinde Bizans sınırındaki şehirler önemini korumakla birlikte Dimaşk, Humus ve Halep gibi şehirler eski önemini yitirdi. Ticaretin Irak ve İran şehirlerine kayması bölgenin ekonomik yapısını zayıflattı. Öte yandan Kays ve Kelb kabileleri arasında Emevîler zamanında yaşanan gerilim Abbâsîler döneminde tarım toprakları üzerinde mücadeleye dönüştü. Hârûnürreşîd döneminde Suriye'nin idarî yapılanmasında değişiklikler yapıldı. Bizans saldırıları karşısında stratejik önem taşıyan Menbic, Dülük, Ra'bân, Kûrus, Antakya ve Tîzîn, Kinnesrîn cündünden ayrılıp Avâsim adıyla müstakim bir bölge haline getirildi. Onun zamanında bölgede bazı karışıklıklar yaşandı. Suriye'nin güneyinde Havran bölgesinde 176'da (792-93) Arap kabileleri arasında başlayan mücadele, ancak Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî kumandasındaki bir ordunun bölgeye sevkıyla yatıştırılabildi (180/796).

Suriye'de Abbâsî yönetimine karşı en ciddi isyanlardan biri Halife Emîn döneminde ortaya çıktı. Emîn ile kardeşi Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesi devam ederken Emevî Halifesi Muâviye'nin soyundan geldiğini iddia eden Ali b. Abdullah es-Süfyânî ayaklanarak Abbâsîler'in Dimaşk valisini şehirden çıkardı. Emîn, isyanı bastırmak için gönderdiği iki kumandanını Bağdat'taki durumun kötüleşmesi üzerine geri çekmek zorunda kaldı. Kelb kabilesinin desteğiyle Dimaşk'ta hilâfetini ilân eden Ali b. Abdullah ancak Kays kabilesinin müdahalesiyle bertaraf edilebildi (198/813). Me'mûn döneminde ise Nasr b. Şebes bölgede büyük bir isyan çıkardı. Önce Halep etrafındaki beldeleri ele geçiren Nasr, Sümeysât'a hâkim oldu ve taraftarlarının sayısını arttırdı. Suriye ve Mağrib vilâyetlerine vali tayin edilen Tâhir b. Hüseyin'i geri püskürttü. Nasr'ın isyanı Tâhir'in yerine vekil bıraktığı oğlu Abdullah tarafından bastırıldı (209/824).

Halife Me'mûn, Bizans seferleri esnasında 215-217 (830-832) yıllarında kışları geçirmek için Dimaşk'a gitti. Mu'tasım-Billâh döneminin sonlarında Filistin'de Emevî ailesinden geldiğini iddia eden Ebû Harb el-Müberka' isyan ederek çevresinde pek çok insan topladı. Dimaşklı İbn Beyhes de onun çağrısına uyup ayaklandı. İsyân Abbâsî birlikleri tarafından bastırıldı (227/842). Ha-

Sam Emeviyye Camii'nin üçgen alınlıklı, kemerli anıtsal kapısı



life Mütevekkil-Alellah, Bizans saldırılarına karşı Suriye sahillerine donanma yerleştirip sahil birlikleri kurduğu gibi Türk kumandanların nüfuzunu kırmak amacıyla devlet merkezini Arap unsurunun ağırlıklı olarak bulunduğu Dimaşk'a nakletmeye karar verdi. Safer 244'te (Mayıs 858) maiyetiyle birlikte Dimaşk'a gelen Abbâsî halifesi, Türk askerlerinin Irak'a dönmek için gösteri yapmaya başlamaları yüzünden Sâmerrâ'ya dönmek zorunda kaldı.

Suriye'nin kırsal kesiminde heteredoks Şîî hareketlerinin yaygınlaşmaya başladığı Mütevekkil-Alellah devrinde başlayan anarşi onun ölümünden sonra daha da arttı. Özellikle Kuzey Suriye'de Kilâb kabilesinin isyanları önemlidir. III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Suriye'de pek çok ayaklanma oldu. İsa b. Şeyh 256'da (870) Dimaşk'ı işgal ederek hilâfet merkezine gönderilen vergiyi kesti. Halife Mu'temid-Alellah, Türk kumandanlarından Emâcûr et-Türkî'yi Suriye valiliğine tayin edip bu isyanı bastırmakla görevlendirdi. İsyanı bastıran Emâcûr'un 878'de ölümünün ardından yerine geçen oğlu Ali, Bizans seferi için Suriye'ye gelen Ahmed b. Tolun'a tâbi olmayı ve hutbede onun adını okutmayı kabul etti (Şaban 264 / Nisan 878). Remle, Halep, Hama ve Humus valilerinin de itaat arzemesiyle Suriye'de yeni bir dönem başladı. Âzatlısı Lü'lü'ü Suriye valiliğine tayin eden Ahmed b. Tolun döneminde Suriye'ye istikrar geldi, çıkan küçük çaplı isyanlar kolaylıkla bastırıldı.

Humâreveyh devrinde Muvaffak-Billâh tarafından gönderilen Abbâsî ordusu bütün Suriye'yi ele geçirdi. Bunu öğrenen Humâreveyh bizzat sefere çıktı ve Zilkade 272'de (Nisan 886) Dimaşk'ı, ardından Muhammed b. Ebû's-Sâc vasıtasıyla bütün Suriye'yi geri aldı. Bundan sonra Abbâsî halifesine bağlılığını bildiren Humâreveyh'in Dimaşk'ta hizmetçileri tarafından uyurken öldürülmesiyle (282/895) birlikte Suriye'de Tolunoğulları yönetimi zayıflamaya başladı. Bu dönemde gulât-ı Şîa'ya mensup İsmâîlî-Karmatî hareketleri Suriye'ye nüfuz etti. Karmatîler Esed, Tay ve Temîm kabileleriyle birlikte önce Suriye (289/902), ardından Dimaşk üzerine yürüdüler (290/903). Dimaşk'ı ele geçirememekle birlikte Karmatîler'in bölgedeki lideri, Sâhibüşşâme diye bilinen ve emîrül-mü'minîn ve mehdî unvanlarını kullanan Hüseyin b. Zikreveyh Hama, Humus, Marretünnu'mân ve Ba'lebek'i ele geçirdi. Ancak ertesi yıl Hama'da Abbâsî kuvvetlerine yenilerek yakalandı ve Bağdat'a götürülüp öldürüldü (291/903). Suriye'de bir-

kaç yıl daha devam eden Karmatî isyanları, Halife Müktefi-Billâh'ın görevlendirdiği Muhammed b. Süleyman el-Hanîfî el-Kâtib ve Hüseyin b. Hamdân gibi kumandanların çabalarıyla sona erdirildi.

324 (936) yılında Suriye'nin halife tarafından Mısır genel valisi Muhammed b. Tuğç'a verilmesiyle bölgede İhşîdîler dönemi başladı. Bu yıllarda hilâfet merkezile arasında bozulması yüzünden Suriye'ye gelen eski emîrül-ümerâ Muhammed b. Râîk, Suriye'nin önemli bir kısmını ele geçirmeyi başardı. Muhammed b. Tuğç, İbn Râîk'in ölümünden sonra Dimaşk'a yürüyüp kontrolü sağladı. Ancak Seyfüddevle el-Hamdânî 334'te (945) Halep ve Humus'u, ardından Dimaşk'ı ele geçirdi. Muhammed b. Tuğç ona karşı harekete geçip savaşmaksızın Dimaşk'ı terketmeye mecbur etti. Daha sonra Humus'a, ardından Kınnesrîn'e geldi, burada yapılan savaşı da İhşîdîler kazandı (334/945-46). Ebû'l-Misk Kâfûr devrinde iki taraf arasında imzalanan antlaşmayla Suriye'nin kuzeyi Hamdânîler'e bırakıldı (Rebûlâhîr 336 / Kasım 947). İhşîdîler'in Suriye'nin güneyindeki hâkimiyetleri, 357 (968) yılında Suriye'nin büyük kısmının ve Dimaşk'ın Karmatîler tarafından ele geçirilmesine kadar devam etti. IV. (X.) yüzyıl sonlarında Hamdânîler'in zayıfladığı dönemde Suriye'nin kuzeyi Bizans saldırılarına ve uzun süreli işgallere mâruz kaldı. Aynı devirde Güney Suriye, Filistin sahil şehirlerini eline geçiren Fâtımîler'in en önemli hedefi oldu. Kelb, Kilâb ve Tay kabileleri bu hâkimiyet mücadelesinde önemli rol oynadılar.

Fâtımîler, Suriye'yi kendilerini Bağdat'a götürerek Büveyhî idaresine ve Abbâsî hilâfetine son verecek seferin hareket noktası olarak görüyorlardı. Mısır'ı ele geçiren Fâtımîler'in Suriye'yi Karmatîler'den alma yönündeki ilk teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlandı (360/971). Aziz-Billâh, 977 yılında Dimaşk'ta bağımsızlığını ilân eden Türk Emîri Aftegin'in üzerine bizzat giderek onu esir aldı. Bu zafere rağmen Aftegin'in adamlarından Kassâm bölgedeki hâkimiyetini bir müddet sürdürdü. Irak Büveyhî Sultanı Adudüddevle'nin 983'te ölümünün ardından Suriye'de kendilerini daha güçlü hisseden Fâtımîler merkezî Suriye'de hâkimiyeti tam anlamıyla ele geçirdiler. 382 (992) yılında Hamdânîler'in elindeki Humus ve Hama'yı aldıktan sonra Halep'e doğru ilerleyen Fâtımî ordusu Bizans ordusunun yardıma gelmesi yüzünden geri çekildi. Fâtımîler, bölgedeki hâkimiyetlerinin ilk yıllarında Suriye'deki yerel liderlere özerklik verdiler; Suriye'nin güneyin-

de nüfuz sahibi olan Cerrâhîler'le iş birliği yaptılar. Ancak mahallî isyanları bastırmakta güçlük çektiler. Bu dönemde Fâtımî dâilerinin bölgedeki propagandalarıyla Fâtımî / İsmâîlî daveti Suriye'de daha fazla yayılma imkânı buldu. Hâkim-Biemrillâh devrinde 404'te (1014) Halep ve civarı alındı. Suriye sahil şehirleri de Fâtımîler'in eline geçti. Kuzey Suriye'de Bizans'ın elinde Şeyzer gibi küçük birkaç şehir kaldı. Bu yıllarda henüz ortaya çıkan Dürzilik inancı Karmatî mirasının hâlâ yaygın olduğu Suriye'de hızla yayıldı.

Suriye'nin kuzeyinde Fâtımî hâkimiyetinin zayıfladığı Halife Zâhir-Lii'zâzîdînillâh döneminde Sâlih b. Mirdâs, Kelb ve Tay kabileleriyle anlaşarak önce Halep'ten Âne'ye kadar olan bölgenin kendisine bırakılmasını sağladı. 415'te (1024) Halep'i ele geçirip Mirdâsîler hânedanının temellerini attı. Suriye'nin merkezî birimleri ve Dimaşk, Fâtımî egemenliğinde kalsa da Mirdâsîler Fâtımîler'i birkaç defa yenilgiye uğrattılar, Halep ve Humus'u alıp onları Kuzey Suriye'den tamamen çıkardılar. Bununla birlikte Mirdâsî Emîri Şiblüddevle Nasr, Fâtımî tehdidine karşı Bizans hâkimiyetini tanımak ve vergi vermek zorunda kaldı.

Fâtımîler'in Dimaşk valisi Anuş Tegin, Suriye'deki Arap kabileleriyle iş birliği içerisinde Hama ve Halep'i ele geçirerek Mirdâsî hâkimiyetine son verdi. Ancak onun ölümünün ardından (433/1042) Halep'te Mirdâsî idaresi tekrar tesis edildi. Fâtımîler'in Güney Suriye'deki hâkimiyetleri, Selçuklu Emîri Atsız b. Uvak'ın 468'de (1075-76) Suriye'yi ele geçirip hutbeyi Abbâsîler adına okutmasıyla son buldu. Dimaşk'ı kuşatan Fâtımîler, yardım için gönderilen Melikşah'ın kardeşi Tâcüddevle Tutuş'un yaklaştığını öğrenince kuşatmayı kaldırarak geri çekildiler. Tutuş'un şehre girmesinin ardından Suriye ve Filistin Selçuklu Devleti kuruldu (471/1079). Daha sonra dikkatini Kuzey Suriye'ye yönelten Tutuş 479'da (1086) Halep'i de Selçuklu topraklarına kattı. Ukaylî Emîri Müslim b. Kureys ile I. Süleyman Şah'ın sahneden çekilmeleri sebebiyle Tutuş Suriye'nin yegâne hâkimi oldu. Aynı yılın sonunda Halep'e gelen Sultan Melikşah, Halep valiliğini Kasımüddevle Aksungur'a verdi. Bu dönemde Suriye'nin güneyi ve sahil şehirleri Tutuş'un, kuzeyi ise Aksungur'un elindeydi. Bu ikisinin arasındaki Şeyzer merkez olmak üzere Efâmiye ve Kefertâb'da Benî Münkız hüküm sürüyordu. Suriye'de Selçuklu yönetimi başlar-ken Batı Avrupa ve özellikle İtalya'da ticaret yeniden canlanmakta, bilhassa Akde-

niz'in doğu kıyısındaki şehirleri etkilemekteydi. Bu gelişme Halep ve Dimaşk gibi Doğu Akdeniz sahiline yakın şehirlere de yansdı. Selçuklular'ın bölgede siyasî istikrarı sağlamaları ticaretin gelişmesine katkıda bulundu. Selçuklular'ın Suriye ile birlikte İran ve Anadolu'ya da hâkim olmaları karayoluyla yapılan uluslararası ticareti geliştirdi.

Ağabeyi Melikşah'ın ölümüne kadar (485/1092) melik unvanıyla yetinen Tutuş onun vefat haberini alınca taht mücadelesine kalkışarak Rahbe, Musul, Halep, Nusaybin, Antakya, Urfa, Harran ve Rakka'yı ele geçirip adına hutbe okuttu. Ancak Melikşah'ın yerine geçen oğlu Berkjaruk'un bölgeye yaklaşması üzerine Dimaşk'a çekildi. Mayıs 1094'te Halep'i kuşatan Tutuş şehri ele geçirip Aksungur'u öldürttü ve Kuzey Suriye'yi Antakya'da hüküm süren Yağısyan'a iktâ olarak verdi. Selçuklu tahtı için Berkjaruk'la yaptığı mücadeleyi kaybeden Tutuş'un ölümünün (488/1095) ardından oğlu Rıdvan Halep'e hâkim olmayı başardı, küçük kardeşi Dukak ise Dimaşk'ı ele geçirdi. Böylece Suriye Selçukluları ikiye bölünmüş oldu. Rıdvan 507'de (1113) ölümüne kadar Kuzey Suriye hâkimiyetini sürdürdü. Rıdvan'ın ardından oğulları vasıtasıyla devam eden Selçuklu Halep melikliği, şehir halkının Haçlılar'a karşı yardım çağrısı üzerine Halep'e gelen Artuklu Emîri Necmeddin İlgazi tarafından sona erdirildi (511/1117). Dimaşk ve Güney Suriye'de Dukak'ın 497'de (1104) ölümünün ardından hâkimiyet Dimaşk Atabegliği'nin (Börler / Tuğteginliler) kurucusu Atabeg Tuğtegin'in eline geçti. Bu dönemde Cebelbahre'de Nusayriler, Cebelüssümmâk'ta Dürzîler, Batı ve Güney Suriye'de İsmâîliler gibi heterodoks unsurlar, Sünnî Selçuklular'la mücadelelerini ve buldukları bölgelerdeki hâkimiyetlerini devam ettiriyorlardı. Tuğtegin'in ölümünden (522/1128) sonra Dimaşk'a hâkim olan oğlu Böri bölgede Haçlılar'ın müttefikî Bâtınîler'le mücadele etti. Dimaşk'ı ele geçirmek isteyen Haçlılar'ı da yenmeyi başardı (523/1129).

I. Haçlı Seferi esnasında Antakya'yı işgal eden Haçlılar (492/1099) Suriye'de Marretünnu'mân'ı yağmaladıktan sonra Hısnülekrâd üzerinden Lübnan'a girdiler. Haçlılar'ın eline geçen Lazkiye 1108'de Antakya Prinkepsliği'ne bağlandı. Ancak Suriye'nin iç kısımları Halep, Hama, Humus ve Dimaşk atabeglerin elindeydi. Haçlılar, Suriye'nin sadece sahil kesiminde hâkimiyet kurabildiler. Bu arada Halep ve çevresini ele geçiren Musul Atabegi İmâdüddin Zengî,

bir yandan Haçlılar'a karşı cihad ilân ederken Suriye'nin güneyini de hâkimiyeti altına almaya çalıştı ve 524'te (1130) Hama'yı, ardından Humus'u topraklarına kattı.

İmâdüddin Zengî'nin 541'de (1146) ölümünden sonra Halep'te ve Kuzey Suriye'de hâkimiyet oğlu Nüreddin Mahmud Zengî'nin eline geçti. II. Haçlı Seferi'nin ardından Suriye'deki etkinliği daha da artan Nüreddin Zengî, 549'da (1154) Dimaşk'ı ele geçirerek Suriye'nin büyük oranda tek elde toplanmasını sağladı. Suriye şehirlerinin imarına önemli katkıda bulunduğu gibi Sünnî ulemâsını destekledi. Bölgedeki Haçlılar'a ve heterodoks zümrelere karşı onlardan yararlandı. Bu esnada Suriye'nin güneyinde Salhad ve Busrâ İsmâîliler'in elindeydi. Suriye'nin çöl olan doğu kısmında ise Tay kabilesine mensup Benî Fazl bazan Fâtımîler'le, bazan da Haçlılar'la anlaşarak hâkimiyetini devam ettiriyordu. Bu arada 552 (1157) yılında Suriye'nin kuzeyinde meydana gelen deprem pek çok şehirde büyük hasara yol açtı.

Nüreddin Zengî'nin 569'da (1174) ölümüyle başlayan taht mücadelesi, Mısır ve Suriye'yi birleştirmek isteyen Selâhaddin-i Eyyübî'ye Suriye'yi ele geçirme fırsatı verdi. Dimaşk'taki emirlerin daveti üzerine Ekim 1174'te Mısır'dan Suriye'ye hareket eden Selâhaddin Dimaşk, Ba'lebek, Humus, Hama gibi önemli merkezleri kolaylıkla ele geçirdi. 579'da (1183) Halep'i de alan Selâhaddin, Hittin Savaşı'nda Haçlılar'ı büyük bir yenilgiye uğratıp (583/1187) Kudüs'ü fethetti ve Haçlılar'ın elindeki kalelerin büyük kısmını geri aldı. 1192'de Haçlılar'la Sûr-Yafa arasındaki sahil şeridinin onlara bırakılması, iç kısımların Eyyübîler'de kalması şartıyla antlaşma yapıldı.

589'da (1193) Selâhaddin'in ölümüyle Eyyübî Devleti, Mısır ve Suriye'de birkaç kola ayrıldı. Suriye'de Selâhaddin'in oğulları arasındaki hâkimiyet mücadelesine müdahale eden kardeşi el-Melikü'l-Âdil büyük sultan olarak tanınmayı başardı. Onun döneminde Haçlılar'la çatışmadan uzak durulması Suriye'de ticaretin gelişmesini sağladı. Ancak Haçlılar zaman zaman Hama ve Humus gibi şehirlere saldırı düzenliyorlardı. el-Melikü'l-Kâmil Muhammed de Haçlılar'la anlaşma yoluna gitti. Onun ardından Suriye'deki Eyyübî melikleri bağımsız hareket etmeye başladılar. el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyüb devrinde merkezî idarenin beylikler üzerindeki otoritesi iyice zayıfladı. Halep gibi bazı beyliklerin merkezle ilişkisi kesildi. 1240-1243 yıllarında Ha-

lep, Humus ve Dimaşk daha çok Anadolu Selçuklularına tâbi kaldı.

Suriye Eyyübî melikleri Mısır'da 648'de (1250) kurulan Memlûk Devleti'ni tanımadılar ve meşrû hakları saydıkları Mısır sultanlığını onların elinden almak için harekete geçtiler. Moğol tehlikesi ortaya çıkınca aralarındaki mücadele Abbâsî halifesinin devreye girmesiyle iki taraf arasında antlaşmayla sona erdi. Suriye'ye saldıran Moğollar önce Halep'i, ardından Dimaşk'ı istilâ ederek Suriye'nin büyük kısmına hâkim oldular. Ancak Aynicâlût Savaşı'nda (658/1260) Moğollar'a ağır bir darbe vuran Memlûkler, Suriye'nin büyük kısmını ellerine geçirdiler. İtaat arzeden Hama, Humus ve Kerek Eyyübî emirlerini ise görevlerinde bıraktılar. Hama gibi bazı küçük Eyyübî beylikleri varlıklarını VIII. (XIV.) yüzyıl başlarına kadar devam ettirdiler.

Memlûk Sultanı I. Baybars döneminde Suriye'de hem Moğollar'a hem de Haçlılar'a karşı başarı kazanıldığı gibi idarî düzenlemelere de gidildi. Haçlılar'ın Suriye'deki en önemli kalelerinden Hısnülekrâd alındı, Antakya Haçlı Prinkepsliği ortadan kaldırıldı, Trablus Haçlı Kontluğu ve Bâtınîler'in elindeki pek çok kale fethedildi. Suriye'ye sığınan birçok Türkmen ve Moğol kabilesi çeşitli merkezlerle yerleştirildi. Kalavun döneminde 680 (1281) yılında Humus'ta yapılan savaşta İlhanlılar'a karşı büyük bir zafer kazanıldı. Suriye'nin Akdeniz sahilindeki stratejik kalesi Merkab (684/1285) ve ardından Lazkiye alındı. Böylece bölgede Haçlılar'ın elinde sadece Akkâ kalmıştı. el-Melikü'l-Eşref Halîl, babasının hazırlamış olduğu orduyla Akkâ'yı ele geçirerek bölgede iki yüzyıl devam eden Haçlı varlığına son verdi. Haçlılar'ın bölgeden çıkarılmasının ardından tekrar saldırılarını önlemek amacıyla Suriye'deki pek çok kale yıkıldı. el-Melikü'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun devrinde Suriye'ye hücum eden İlhanlı Sultanı Gâzân Han Humus'u ele geçirdi (699/1299). Ardından Dimaşk'a saldıran İlhanlı kuvvetleri şehri tahrip ettiler. Ancak çok geçmeden şehir tekrar Memlûkler'in hâkimiyetine geçti. Bu dönemde Haçlılar'ın elinde bulunan, Suriye'nin Akdeniz sahilindeki tek adası Ervâd da fethedildi (702/1302). Memlûk kuvvetleri, Suriye'ye tekrar saldıran İlhanlılar'ı Tedmür'de ve Mercüssuffer'de (702/1303) yenerek Suriye'den çıkardılar.

Berkuk devrinde Suriye'de önemli karışıklıklar ve isyanlar çıktı. Malatya nâibi Mıntaş ve Yelboğa en-Nâsırî isyanları yönetimi çok uğraştırdı. Dimaşk nâibi Tenem'in çıkardığı, Halep ve Hama nâiblerinin de des-

teğiyile büyüyen ayaklanma zor bastırıldı (1400). Aynı yıl Suriye büyük bir tehlikeyle yüzyüze geldi. Timur önce Halep'i, ardından Dimaşk'ı işgal ve tahrip etti. İstikrar kayboldu, Suriye şehirleri ayrıca isyanlar sebebiyle tahribata mâruz kaldı. Sultan Ferrec, Suriye seferinde bir isyan sonucu öldürüldü (815/1412). Suriye'deki bu isyanlar Şeyh el-Mahmûdî tarafından bastırılarak bölgede tekrar istikrar sağlandı.

Memlükler döneminde Suriye yüksek rütbeli memlük emirleri tarafından yönetilen nâibliklere bölünmüştü. Dimaşk, Halep ve Hama nâiblikleri içerisinde en yüksek dereceli olanı Dimaşk nâibi bölgedeki diğer nâiblerden de sorumluydu. Ancak Memlükler veraset kuralına fazla itibar etmediğinden sultan değişiminde nâibliklerde isyanlar çıkıyordu. Zengiler ve Eyyübîler devrinde yoğunluk kazanan ilmi hareket, sultanlar ve devlet adamlarının desteğiyle Memlükler zamanında daha ileri bir seviyeye ulaştı.

Memlükler'in ilk döneminde Haçlılar ve Moğollar'la yapılan uzun süreli savaşlar ve halka yüklenen ağır vergiler sebebiyle Suriye şehirlerinde ekonomik durum oldukça bozulmuştu. Haçlı ve Moğol tehlikesinin bertaraf edilmesi ve siyasî istikrarın sağlanmasının ardından ticarî hayat canlandı ve şehirler gelişti. Bu arada birkaç defa kıtlık, salgın hastalıklar, kuraklık ve depremler yaşandı. 1349 yılındaki veba salgını esnasında Suriye nüfusunun oldukça azaldığı bildirilmektedir. Burcî Memlük sultanlarının son zamanlarda bazı ürünlerin ticaretini kendi tekellerine almaları ve fiyatları istedikleri gibi belirlemeleri Suriye'nin ekonomik yapısını sıkıntıya soktu. IX. (XV.) yüzyılın ikinci yarısında askerler arasında çıkan karışıklıklar ve arttırılan vergiler yüzünden ekonomik hayat biraz daha bozulunca Suriye'de halk isyanları başladı. Sultan Kansu Gavri bu isyanları bastırmakta büyük zorluk çekti. Bu dönemde Memlük-Osmanlı ilişkilerinin gerginleşmesi sonucunda Suriye ayrıca iki büyük devlet arasında çatışma bölgesi haline geldi. 24 Ağustos 1516'da Halep'in kuzeyinde Mercidâbık'ta Memlükler'e karşı büyük bir zafer kazanan Yavuz Sultan Selim Suriye'yi Osmanlı topraklarına kattı.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Fütûh* (Fayda), s. 156-246; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), I-XI, bk. İndeks; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb* (Abdülhamîd), III, 20-270; Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîh* (nşr. L. Şeyho v.dğr.), Beyrut 1909, s. 157, 186-187, 209-216, 236, 244-248, 253-272; İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (Zekkâr), bk. İndeks; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Amrî), I-IV, tür.yer.; İbn Cübeyr, *er-Rihle* (ed. W. Wright – M. J.

de Goeje), Leiden 1907, s. 251-303; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I-XIII, bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, *Zübde-tü'l-haleb*, I-III, tür.yer.; İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hafile fi zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre* (nşr. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre), Dimaşk 1991-92; İbn Vâsîl, *Müferricü'l-kürüb*, I-V, tür.yer.; İbn Battûta, *er-Rihle*, Beyrut, ts. (Dârü Sâdır), s. 63-113; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, IV, 75-248, ayrıca bk. İndeks; Makrîzî, *es-Sülûk* (Ziyâde), I-IV, tür.yer.; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire* (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1413/1992, I-XVI, tür.yer.; Şemseddin İbn Tolun, *İ'lâmü'l-verâ* (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dimaşk 1984, tür.yer.; a.mlf., *Müfâkehete'l-hillân fi havâdişi'z-zamân* (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1998; Philip K. Hitti, *History of Syria*, London 1951, s. 409-658; a.mlf., *Syria: A Short History*, New York 1959; N. Ziadeh, *Urban Life in Syria under the Early Mamluks*, Beirut 1953; a.mlf., "The Administration of Bilâd ash-Shâm from the Byzantines to the Early Arabs", *MUSJ*, L/2 (1984), s. 787-812; I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge 1967; W. B. Stevenson, *The Crusaders in the East*, Beirut 1968, bk. İndeks; E. Honigmann, *Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı* (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 92-133; Saîd Abdülfettâh Aşûr, *Mısr ve's-Şâm fi 'asri'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlik*, Beirut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye); E. Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London 1976, tür.yer.; M. Cemâleddin Sürür, *Siyâsetü'l-Fâtîmiyyîne'l-Hâriciyye*, Kahire 1396/1976, s. 111-160; Kamal S. Salibi, *Syria under Islam*, New York 1977; R. Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, Albany 1977; Coşkun Alptekin, *The Reign of Zangi*, Erzurum 1978; a.mlf., *Dimaşk Atabegliği (Tog-teginliler)*, İstanbul 1985; Emîne Baytâr, *el-Hayâtü's-siyâsiyye ve ehemmu' mezâhiri'l-hâdîre fi Bilâdi's-Şâm*, Dimaşk 1980; F. McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981, s. 91-155, 245-250; Ahmed İsmâil Ali, *Târîhu Bilâdi's-Şâm fi'l-'asri'l-'Abbâsî*, Dimaşk 1983; Ali Sevîm, *Suriye ve Filistin Selçuklular Tarihi*, Ankara 1983; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, bk. İndeks; Afîf el-Behnesî, *eş-Şâmü'l-hâdîre*, Dimaşk 1986; H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, London 1986, tür.yer.; a.mlf., "The Towns of Bilâd al-Shâm and the Arab Conquest", *Proceedings of the Symposium on Bilâd al-Shâm during the Byzantine Period* (ed. M. Adnan Bakhit – M. Asfour), Amman 1986, II, 88-99; Hüseyin Atvân, *el-Coğrafiyyetü't-târîhiyye li-Bilâdi's-Şâm fi'l-'asri'l-'Ümevî*, Beyrut 1987; G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, Carbondale 1987, s. 37-38, 48, 54, 98-103; Abdülazîz ed-Dûrî, "el-'Arab ve'l-arz fi Bilâdi's-Şâm fi şadri'l-İslâm", *el-Mü'temerü'd-devliyyü'r-râbi' li-târîhi Bilâdi's-Şâm* (nşr. Abdülkerîm Garâyibe v.dğr.), Amman 1987, II, 25-38; Necdet Hammâş, *eş-Şâm fi şadri'l-İslâm*, Dimaşk 1987; a.mlf., "Suriyye", *el-Mevsû'atü'l-'Arabiyye*, Dimaşk 2005, XI, 263-268; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Eyyübî ve Devlet*, İstanbul 1987; a.mlf., *Salâhaddin'den Baybars'a Eyyübîler-Memluklar (1193-1260)*, İstanbul 2007; G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1991, bk. İndeks; İbrâhim Beydûn, *Târîhu Bilâdi's-Şâm: İşkâliyyetü'l-mevki' ve'd-devr fi'l-'uşûri'l-İslâmiyye*, Beyrut 1417/1997; P. M. Holt, *Haçlılar Çağı* (trc. Özden Arkan), İstanbul 1999, tür.yer.; Casim Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri*, İstanbul 2003, bk. İndeks; F. E. Peters, "Byzantium and the Arabs of Syria", *Les Annales archéolo-*

*giques arabes syriennes*, XXVII-XXVIII, Damas 1977-78, s. 97-113; H. Lammens – [Fikret Işıltan], "Suriye", *İA*, XI, 51-66; a.mlf. – [C. E. Bosworth], "al-Shâm", *EP* (İng.), IX, 262-268.



CENGİZ TOMAR

**Osmanlı Dönemi.** 24 Ağustos 1516'da Osmanlılar'ın galibiyetiyle sonuçlanan Mercidâbık Savaşı'nın en önemli sonuçlarından biri, Eylül 1516'da Şam merkezli Suriye bölgesinin Osmanlı hâkimiyeti altına alınması oldu. Önce Halep'e, ardından Şam'a giren Yavuz Sultan Selim, Suriye'de Memlük dönemindeki idarî yapıyı değiştirmede. Mısır seferinden dönüşünde yeniden Şam'a gelen Yavuz Sultan Selim, Muhyiddin İbnü'l-Arabî Camii ve Türbesi'nin yapımını tamamlattığı gibi Mısır'da direniş devam ederken itaat arzeden ve Gazze, Safed, Kudüs, Kerek, Nablus'tan oluşan sancak beyliği görevine getirilen eski Memlük nâiblerinden Canbirdi Gazâlî'yi 15 Şubat 1518'de de Şam beylerbeyliğine tayin etti. Yavuz Sultan Selim hac kervanının yola çıkmasından sonra Şam'dan ayrıldı (Safer 924 / Şubat 1518).

Canbirdi Gazâlî, iki yıllık beylerbeyliği sırasında başta Bikâa vadisi aşiret reisi İbn Haneş olmak üzere kabile isyanlarını bastırmak ve hac güzergâhının güvenliğini sağlamakla birlikte Memlük beylerini korumaya ve eşraf yapılanmasını devam ettirmeye çalıştı. Yavuz Sultan Selim'in vefatının ardından Zilkade 926'da (Ekim 1520) gönülsüzce bağlandığı Osmanlı Devleti'ne isyan etti. Özellikle kabile reislerinin ve Memlük beylerinin desteğiyle Şam'da hâkimiyeti sağladı. Daha sonra Beyrut ve Trablusşam gibi kıyı şeridindeki önemli şehirleri ele geçirdi ve Halep'i kuşattı. İsyân sırasında Safevîler'le irtibat kuran Canbirdi, Osmanlı kuvvetlerine karşı duramayarak Şam'a döndü. Burada adına hutbe okutup para bastırıldı ve Emeviyye Camii'nde "el-melikü'l-eşref" unvanıyla bağımsızlığını ilân etti. Ancak ulemânın, esnafın ve meşâyihin desteğini sağlayamadı. Ferhad Paşa kumandasında Şam'a ilerleyen Osmanlı ordusu 1521 Ocak ayının son günlerinde isyanı bastırdı. Yeni beylerbeyi Ayas Paşa Şubat sonunda Şam'a geldi ve Ferhad Paşa mart sonunda buradan ayrıldı.

Yavuz Sultan Selim'in fetihlerinden sonra Suriye, Filistin, Mısır ve Hicaz bölgeleri Arap vilâyeti adıyla teşkilâtlandırıldı. Memlük döneminde olduğu gibi Şam emirü'l-ümerâsı (beylerbeyi) Halep'i de içine alan geniş bir bölgeden sorumluydu. 1520'lerde Şam vilâyeti, Adana ve Halep dahil olmak üzere Gazze'ye kadar uzanan bölge-

yi içeren on beş sancaktan müteşekkildi. Canbirdi isyanının ardından bölge yeniden teşkilâtlandırıldı, Halep ile Şam ayrı beylerbeylik oldu. Şam eyaleti Şam'dan Gazze'ye kadar uzanan bölgede merkez sancağıyla birlikte on dört sancaktan oluşuyordu. Daha sonra Trablusşam beylerbeylik haline getirildi. Böylece günümüzdeki Suriye'nin kapsadığı topraklar kabaca Halep, Şam ve Trablusşam eyaletlerine ayrıldı. 1022'de (1613) Ma'noğlu Fahreddin'in İtalya'ya kaçışının ertesini kurulan Sayda eyaleti kısa süre sonra ilga edildi ve Abaza Hasan Paşa isyanının bastırılmasının ardından 1660'ta tekrar kuruldu.

Osmanlı Devleti, XVI. yüzyıl boyunca Suriye'yi Osmanlı idarî düzenine uygun bir yapıya kavuşturmaya çalıştı. Mülkî ve askerî açıdan merkeze bağlı hale getirdikten sonra dinî ve adlî teşkilâtlanmada Hanefî mezhebi merkezli kendi idarî anlayışını yerleştirdi. Yavuz Sultan Selim'in Şam'da yaptırdığı İbnü'l-Arabî Camii'nin ardından Kanûnî Sultan Süleyman 1554-1559 yılları arasında planları Mimar Sinan'a ait Süleymaniye Külliyesi'ni inşa ettirdi. Lala Mustafa Paşa, Murad Paşa ve Koca Sinan Paşa gibi XVI. yüzyılın güçlü Şam beylerbeyleri camiler, medreseler, hanlar ve kervansaraylar yaptırdılar. Diğer önemli merkez olan Halep de Osmanlı idaresinde büyük bir gelişme gösterdi. Hüsrev Paşa ve Behram Paşa'nın valilikleri sırasında inşa faaliyetleri sürdü. Trablusşam yeniden ticarî faaliyetin yoğunlaştığı bir liman şehrine dönüştü.

Suriye'de Osmanlı yönetiminin bu dönemde iki temel amacı vardı. Birincisi iç güvenliği sağlayarak iktisadî ve ticarî hayatın normal seyrinde sürmesini, ikincisi, bölgenin dinî ve ticarî hayatı açısından çok önemli olan hac kervanının düzenli biçimde Haremeyn'e gidiş ve dönüşünü temin etmektir. İbn Haneş örneğinde olduğu gibi bunlara tehdit oluşturan mahallî liderler bertaraf edilirken devlete bağlı olanların statülerine dokunulmadı. Ayrıca Osmanlılar, Memlük idaresinin aksine hac kervanı önceliğini Şam'a verdiler. Bu şekilde önemli artan Şam merkezli hac kervanının güvenliğini sağlamak için Şam Mekke-Medine güzergâhında kale ve burçların sayısı artırıldı.

Gazâlî isyanının ardından Suriye'de Osmanlı hâkimiyetini tehdit eden iki isyandan ilki XVII. yüzyılın hemen başında Canbolatoğlu Ali'nin Kilis'ten başlayarak Halep ve Şam'ı ele geçirmesiyle sonuçlanan isyanıdır. Canbolatoğlu Ali bölgeyi hâki-

miyeti altına aldıktan sonra adına hutbe okutup sikke kestirdi ve yabancı devletlerle bağımsız bir lider olarak temas kurdu. İsyân 1607'de Kuyucu Murad Paşa tarafından bastırıldı. İkincisi 1659'da bastırılan Abaza Hasan isyanıdır. İsyân esas itibarıyla Halep merkezli olmakla birlikte Şam Valisi Ahmed Paşa ve yeniçeriler tarafından desteklenmesinden dolayı vilâyetin merkezle ilişkilerini derinden etkiledi ve isyan neticesinde bölgedeki Osmanlı askerî yapısı yeniden şekillendirildi. Buna göre Şam'daki yeni Osmanlı ordusu, isyana karışmış unsurların Yeniçeri Ocağı'ndan çıkarılarak diğer mahallî unsurlardan oluşan ve "yerliyye" adı verilen askerî birliklerle merkezden gönderilen ve daha çok Şam Kalesi etrafına yerleştirilen kapıkulu askerlerinden meydana geldi. Bundan sonra mahallî unsurlara karşı valilerin en önemli desteği kapıkulu askerî birlikleri oldu.

XVIII. yüzyılda bölgede önemli değişiklikler meydana geldi. Bir önceki asrın sık sık beylerbeyliği tayinlerinin aksine makamını uzun süre muhafaza eden beylerbeyler dönemi başladı. Bunlardan ilki olan Nasuh Paşa zamanında (1708-1714) daha önce sancak beylerine verilen hac emriği görevi de beylerbeylerine verilmeye başlandı. Osman Paşa'nın beylerbeyliği sırasında (1723-1725) karışıklıkları önlemek için Trablusşam beylerbeyliğinden Şam beylerbeyliğine tayin edilen İsmâil Paşa el-Azm bölgenin yeni bir hânedana kavuşmasını sağladı. 1720'lerden 1800'lere kadar otuzdan fazla vezir ve beylerbeyi yetiştiren Azmzâdeler XVIII. yüzyılın önemli bir bölümünde Şam, Trablusşam ve Sayda beylerbeyliklerinin yanı sıra Lazkiye ve Hama sancak beyliklerini ellerinde bulundurdular. 1730 Patrona İsyânı'yla oluşan kargaşa döneminde görevden alınan İsmâil Paşa'dan sonra kardeşi Süleyman Paşa iki dönem (1734-1739, 1741-1743) Şam beylerbeyliği yaptı ve ölümünün ardından yerine İsmâil Paşa'nın oğlu Esad Paşa geçti. 1743-1757 yılları arasında beylerbeylik ve emîrülhacılık yapan Esad Paşa döneminde güven ve istikrarın sağlanmasıyla bölgenin ticarî ve ekonomik hayatı belirgin bir şekilde canlandı.

Esad Paşa'dan sonra kısa bir istikrarsızlık dönemi geçiren Şam, Esad Paşa'nın memlüklerinden Osman Paşa'nın 1760'ta beylerbeyliğe getirilmesiyle yeniden istikrara kavuştu. Ancak Osman Paşa 1185'te (1771), yıllardan beri Akkâ ve civarında gücünü giderek arttırmasının yanı sıra dışarıdan Ruslar'ın ve Mısır Beylerbeyi Bulutkapan Ali Bey'in desteğini alan Zâhir

el-Ömer'e yenilmesinin ardından azledildi. 1772-1773'te kısa bir dönem hariç 1197'de (1783), vuku bulan vefatına kadar görevde kalacak olan yeni beylerbeyi Azmzâde Mehmed Paşa, Zâhir el-Ömer'e karşı mücadeleyi sürdürdü. Zâhir el-Ömer'in 1775'te vefatı bölge tarihinde önemli bir dönüm noktası oldu. Aynı yıl Cezzâr Ahmed vezirlik rütbesiyle Sayda valiliğine tayin edildi. Giderek gücünü arttıran Cezzâr Ahmed Paşa 1194'te (1780) Şam valisi oldu, ancak bölgeyi Akkâ'dan yönetmeye devam etti. Suriye, Mart 1799'da mâruz kaldığı Fransız işgali tehlikesini Cezzâr Ahmed Paşa'nın başarılı savunmasıyla atlattı ve Fransızlar, Akkâ kuşatmasını mayısta sona erdirmek zorunda kaldılar. Ahmed Paşa'nın başarısı bölgedeki gücünü daha da arttıran Osmanlı hükümetinde tereddütler hâsıl oldu, fakat bölgedeki gücü ve Vehhâbî tehlikesi dikkate alınarak emîrülhacılık ve valilik görevlerine dokunulmadı. 1804'te vefat ettiğinde bölgenin en önemli meselesi Hicaz, Suriye ve Irak yönünde yayılmaya çalışan Vehhâbîlik idi.

Suriye'nin ciddi mânada Vehhâbî tehdidine mâruz kaldığı dönemde İstanbul'da meydana gelen karışıklıklar sebebiyle merkezden destek alınamayınca Vehhâbî baskısı 1805'ten bu yana Mısır'ın güçlü yeni valisi Mehmed Ali Paşa'nın 1811'de başlattığı askerî harekâtle bertaraf edilebildi. Mehmed Ali Paşa, Vehhâbîler'e karşı verdiği mücadele ile Suriye'yi bir tehditten korurken aynı zamanda buradaki gelişmeleri yönlendirmeye başladı. 1821'de Akkâ Valisi Abdullah Paşa'nın Osmanlı hükümetine karşı isyanının sona erdirilmesinde etkin rol oynadı. Lübnan'da Emîr Beşîr'i destekleyerek bölgedeki nüfuzunu arttırdı. 1831'de askerlikten kaçan Mısır köylülerine sahip çıkan Akkâ Valisi Abdullah Paşa ile olan anlaşmazlığı bahane ederek bir yıl içerisinde bütün Suriye'yi eline geçirdi.

Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa, serasker unvanıyla kendisine bağlanan Suriye bölgesindeki eyaletleri ilga ederek tek bir idarî birime dönüştürdü ve Şam merkezli bu birimin başına Mısır'dan Şerîf Paşa'yı hükümdar unvanıyla sivil yönetici olarak tayin etti. Sancak seviyesinde veya daha küçük şehirlerin başında Mısırlı bir müdür yahut yerli bir mütesellim bulunduruldu ve bütün şehirlerde bir meclis-i şurâ oluşturuldu. Bu şekilde teşkil edilen sivil idarî yapıya rağmen Suriye'deki Mısır yönetimi esas itibarıyla bir askerî yönetimdi ve İbrâhim Paşa'nın sıkı denetimindeydi. Böylece bir bakıma bugünkü

Suriye kavramını coğrafi temelde meydana getiren ilk adım atılmış oldu.

1832-1840 yılları arasında süren Mısır yönetimi döneminde gelenekselleşmiş birçok uygulamaya son verildi. Mahallî reislerin gücü kırıldı; Osmanlı Devleti'ne karşı Avrupa devletlerinin desteğini kazanmak amacıyla müslüman-gayri müslim ayırımı kaldırıldı, Kudüs'e giden hıristiyan ve yahudilerden ücret alınmamaya başlandı, misyoner faaliyetleri serbest bırakıldı; ticarî değeri olan ipek, pamuk ve sabun gibi mallara tekel sistemi uygulandı; aralıklarla ortaya çıkan mahallî isyanların doğurduğu askerî masrafları karşılamak üzere vergiler arttırıldı ve zorunlu askerlik uygulaması başlatıldı. Bütün bunlar mahallî rahatsızlıkları arttırdı ve aralıklarla isyanlar çıktı, ancak hepsi sert askerî tedbirlerle bastırıldı. Suriye'yi tekrar kendi yönetimine almak isteyen Osmanlı ordusu Nizip'te Haziran 1839'da bozguna uğratıldı. Bu durum, bölgede dengelerin yeniden tesis edilmesi ve belirsizliğin önlenmesi amacıyla gerçekleşen Avrupa devletlerinin müdahalesine yol açtı. Londra Antlaşması'yla Temmuz 1840'ta Osmanlı Devleti, on gün içinde kabul etmesi halinde Mısır yönetiminin Mehmed Ali Paşa ailesine verilmesini ve Akkâ vilâyetini de kaydıhayat şartıyla Mehmed Ali Paşa yönetimine devretmeyi kabul etti. Şartların on gün içinde kabul edilmemesi üzerine Mehmed Ali Paşa Suriye'nin tamamından çekilmek zorunda kaldı. Şubat 1841 itibarıyla Suriye ve Filistin tekrar Osmanlı yönetimine girdi.

Suriye, Tanzimat dönemine yeni idarî yapıyla girdi. Kuzeyde Halep, merkezde Şam ve güneyde Kudüs'ten başlayarak eski Trablusşam eyaletini de içine alan Sayda vilâyetleri oluşturuldu. Yeni Sayda vilâyetinin merkezi Akkâ'dan Beyrut'a geçti. Vilâyetlerde Mısır dönemi öncesi mevcut olan eyalet divanı yerine ilgi alanı ve yetkileri genişletilmiş, gayri müslim temsilcilerin de yer aldığı bir meclis kuruldu. Suriye, İstanbul'da kararlaştırılan reformların kısa sürede uygulandığı Arap vilâyetlerinin başında gelmekteydi. Buna göre 1864 Vilâyet Nizamnamesi bir yıl içerisinde tatbik edilerek Trablusşam, Sayda ve Şam vilâyetleri Suriye vilâyeti adı altında birleştirildi. Böylece tarihte ilk defa Şam merkezli vilâyetin resmî adı Suriye olarak belirlendi. 1872'de Kudüs'ün müstakil mutasarrıflık statüsüne geçmesi ve 1888'de Lazkiye, Trablusşam, Akkâ ve Nablus sancaklarından oluşan Beyrut vilâyetinin kurulmasıyla Suriye vilâyeti kısmen küçüldü ve bu

durumu Osmanlı Devleti'nin 1918'de bölgeden çekilmesine kadar sürdü.

Tanzimat döneminde Osmanlı Devleti'nin Suriye üzerindeki kontrolünün artışına paralel olarak Avrupa'nın siyasi, ekonomik, dinî ve kültürel alanlarda etkinliği de arttı. Özellikle Fransa, İngiltere ve Rusya'nın bölge üzerindeki rekabeti mahallî gruplar arasında gerginliği arttırdı. Beyrut'un giderek uluslararası ticaretin liman şehrine dönüşmesi ve bölgedeki gayri müslimlerin Avrupa ile yapılan ticarette etkin rol oynamaları ekonomik bakımdan diğer gruplardan daha zengin konuma gelmelerini sağladı. Mısır yönetimi ve ardından uygulamaya konulan Tanzimat reformlarının azınlıkların konumunu güçlendirdiğini düşünen müslüman çoğunluk tepki göstermeye başladı. 1856 İslahat Fermanı'nın müslüman-gayri müslim eşitliğine vurgu yapması ve gayri müslimlerin haklarının korunmasına özen gösterileceği şeklinde yorumlanması bölgedeki hıristiyanların daha cesur davranmalarına, müslümanların da tepkilerini arttırmalarına yol açtı. Fransızlar'ın desteğini alan Mârûnîler ile İngilizler tarafından desteklenen Dürzîler arasında 1860 Mayıs'da Lübnan'da başlayan çatışmalar Temmuz'da Şam şehrine de sıçradı ve çoğunluğu hıristiyanlardan olmak üzere yüzlerce kişi hayatını kaybetti. Çatışmaların önlenmesinde, Ceza-yir'in Fransa tarafından işgal edilmesinin ardından 1847'den itibaren Suriye'ye yerleşen çok sayıda Cezayirli'nin lideri Emîr Abdülkâdir'in önemli katkısı oldu.

Bu durum Avrupa'da büyük tepkiyle karşılandı. Fransa 6000 askerle savaş gemilerini Beyrut'a gönderdi. Avrupa devletleri fiilen müdahale etmeden Osmanlı Devleti, Hariciye Nâzırı Keçecizâde Fuad Paşa'ya fevkalâde yetkilerle donatılmış olarak bölgeye yolladı. Fuad Paşa, olaylarda sorumluluğu bulunduğu düşünülen Şam Valisi Müşir Ahmed Paşa dahil 200 civarında kişiyi yargılayıp idam ettirdi. Aralarında Abdullah Halebî, Ömer Efendi el-Gâzî ve Muhammed Said Bey'in de bulunduğu Şam ileri gelenleri de olayları önlemek için gayret göstermedikleri gerekçesiyle sürgüne gönderildi. Benzer olayların meydana gelmesi halinde hızlı iletişim ve müdahale için Suriye ile İstanbul arasında bir telgraf hattı kuruldu. Aynı zamanda Beyrut'tan vilâyet merkezi Şam'a bir şose yol yapıldı.

1870'lere gelindiğinde Suriye merkeze daha sıkı bağlı ve İstanbul'daki gelişmeleri yakından takip eden bir vilâyete dö-

nüşmüştü. Aralık 1876'da Kânûn-ı Esâsî ilân edildikten sonra yapılan seçimlerle oluşturulan bir ve ikinci mecliste Suriye dört mebusla temsil edildi. Doksanüç Harbi'nin ardından Şubat 1878'de Suriye valiliğine tayin edilen Cevdet Paşa'nın en önemli görevi, ağır yenilgiyle sarsılan devlet otoritesini tesis etmenin yanı sıra vilâyete gönderilen on binlerce göçmenin yerleştirilmesiydi. Savaşın olumsuz etkileri birkaç yıl sürdü ve 1878-1881 yıllarında Şam, Beyrut ve Trablusşam gibi önemli şehirlerde Osmanlı aleyhtarı ilânlar görüldü. Aralık 1878 – Ağustos 1880 tarihleri arasında Suriye valiliğinde bulunan Midhat Paşa'nın görevden alınmasında bu ilânların da etkisi olmuş görünmektedir.

Suriye, 1890'larda II. Abdülhamid yönetimine karşı muhalefetin önemli merkezlerinden biri oldu. Buradaki muhalefet mensupları sivil ve askerî görevlilerle Arap kültürünü canlandırmaya çalışan yeni tip ulemâ, yani Selefler olarak adlandırılan Tâhir el-Cezâirî, Cemâleddin el-Kâsimî ve Abdülhamîd ez-Zehrâvî gibi isimlerdi. Muhalif Araplar, Jön Türkler'le irtibat kuruyorlar ve meşrutiyet yönetimi içerisinde Araplar'ın ilerlemesinin sağlanacağı ve güçlü Arap kültür mirasının canlandırılacağı ümidini taşıyorlardı. Ayrıca Kâdirî tarikatı mensuplarıyla mahallî eşraftan Azmâdeler ve Geylânîzâdeler Meşrutiyetçiler'e destek vermekteydi. Suriye'de mülkiye, askeriye ve sivil kesimden Meşrutiyet taraftarlığı ve Jön Türk hareketiyle bağlantısı tesbit edilebilenler 1897'de çeşitli şekillerde cezalandırıldı.

23 Temmuz 1908'de Meşrutiyet'in yeniden yürürlüğe konmasının ardından Suriye'de bulunan siyasi sürgünler serbest bırakıldı. Orduda ve mülkiyedeki Jön Türk taraftarlarının baskısıyla Şam'da yaklaşık iki ay kutlama toplantıları ve gösteriler yapıldı. Ancak kısa süre sonra İttihatçılar'ın yönetiminden şikâyetler başladı ve Şam erken Arap milliyetçiliğinin en önemli merkezlerinden biri oldu. Bu dönemde Meclis-i Meb'ûsan'da görev yapan Suriye temsilcilerinin çoğu muhalefet içinde yer aldı. Meclis dışında Suriye'de etkin kişilerden Reşîd Rızâ ve Refik Bey el-Azm gibi önemli isimler İttihatçılar'a muhalefete başladılar. Bu iki ismin öncülüğünde Kahire'de Hizbül'lâmerkeziyyeti'l-idâreti'l-Osmâniyye adlı bir parti kuruldu ve Refik Bey başkanlığını üstlendi. Parti, I. Dünya Savaşı'na kadar Suriye bölgesinde gizlice şubeler kurmayı başardı. Osmanlı Devleti'ne iletilecek reform taleplerini belirlemek üzere Haziran 1913'te Paris'te toplanan Arap



Kongresi'nin başkanı Abdülhamîd ez-Zeh-râvî'nin yanı sıra katılımcılarının çoğunlu-ğu Suriyeli idi. Kongrede dile getirilen isteklerle ilgili bir sonuç alınmadan I. Dünya Savaşı başladı ve Suriye, Osmanlı Devleti'nin önemli cephelerinden birini oluşturdu.

I. Dünya Savaşı sırasında Bahriye nâzırlığına ilâve olarak Dördüncü Ordu kumandanlığına tayin edilen Cemal Paşa, İngilizler'i Mısır'dan çıkarmak için sonuçta başarısız olacak olan 1915 ve 1916'da I. ve II. Kanal Harekâtı'nı düzenledi. Aynı dönemde erken Arap milliyetçiliği hareketine katılmış olanlara karşı sert tedbirler aldı. Savaş sırasında Fransa'nın Beyrut ve Şam konsolosluklarında ele geçirilen belgelere dayanılarak Ağustos 1915'te on bir ve Mayıs 1916'da yirmi bir kişi ayrılıkçı Arap milliyetçisi olduğu ithamıyla askerî mahkemede yargılandı ve idam edildi. Suriye halkının Osmanlı hükûmetine yabancılaşmasında Cemal Paşa'nın sert politikalarının ve idamların büyük etkisi oldu. İkinci grup idamların yapıldığı ay, İngiliz ve Fransızlar arasında akdedilen ve Sykes-Picot Antlaşması diye bilinen antlaşmayla bugünkü Suriye'nin tamamı Fransa'ya terkediliyordu. Bu sırada İngiltere'nin Mısır fevkalâde komiseri Henry McMahon ile Mekke Emîri Şerîf Hüseyin arasında Osmanlı idaresine karşı ayaklanma düzenlenmesi müzakereleri devam ediyordu. Müzakereler sonunda isyan karşılığında Şerîf Hüseyin'e Suriye'yi de içeren büyük bir Arap krallığı vaad edilmişti. İngilizler'in sağladığı para ve silâhla donatılan ve çoğunluğu bedevîlerden oluşan birliklerle Haziran 1916'da Şerîf Hüseyin isyanı başladı. Osmanlı ordusu 1917 sonunda Kudüs'ten ve 1918 Eylül sonunda Şam'dan çekildi. Halkın tepkisini çekmemek için Ekim 1918'de Şam'a Faysal kumandasındaki Arap birliklerinin girmesi planlanmışken İngiliz askerleri daha önce girince halk galeyana geldi. Ancak kısa süre sonra Faysal'ın gelişyle sükûnet sağlandı. Şam, İngiliz-Arap kuvvetleri tarafından Ekim 1918 başında işgal edildi. Aynı ay içinde kurulan Ahmed İzzet Paşa kabinesinin Suriye dahil olmak üzere Arap vilâyetlerine iç işlerinde özerklik vererek Osmanlı Devleti yönetiminde tutma fikri Arap mebuslar tarafından sevinçle karşılandı; Emîr Şekîb Arslan gibi bazı Arap ileri gelenleri Avrupa'da bu konuda yoğun çaba sarfetti, ancak netice değişmedi. Ekim 1918 sonunda Osmanlı Devleti'nin Mondros Antlaşması'nı imzalamasıyla Suriye'deki Osmanlı yönetimi resmen sona erdi.

**1918'den Günümüze Kadar.** Faysal, Ekim 1918'de eski Osmanlı subaylarından Ali Rızâ Paşa başkanlığında bir hükümet kurarak Şam merkezli yönetimini şekillendirmeye başladığında bölgenin tamamının babası Şerîf Hüseyin liderliğine verileceğini bekliyordu. Zaman ilerledikçe Faysal ardarda hayal kırıklıkları yaşadı. Önce Beyrut, Fransızlar tarafından işgal edildi. Ardından 23 Ekim'de İngilizler işgal altındaki toprakları Filistin'in Ürdün nehrinin batısında kalan kısmı, Lübnan ve Filistin'in kuzeyindeki sahil kesimi ve Suriye'nin iç kesimiyle Ürdün olmak üzere üç bölgeye ayırdı. Birincisini İngilizler, ikincisini Fransızlar yöneteceklerdi, sonuncusu da Şerîf Hüseyin ailesine verilecekti. Aralık 1918'de İngiliz ve Fransız başbakanları Londra'da bir araya gelerek Suriye'nin Fransızlar'a terkedileceğini teyit ettiler. Ocak 1919'da başlayan Paris Barış Konferansı'nda Suriye ile ilgili bir değişiklik olmadı. İngiltere'nin Kasım 1919'da Suriye'den askerlerini çekeceğini açıklaması Faysal'ın endişelerini arttırdı ve Avrupa seyahatine çıkarak Suriye üzerindeki hâkimiyet iddiasını kabul ettirmeye çalıştı, fakat başaramadı. Mart 1920'de Arap ileri gelenlerinin gerçekleştirdiği Şam Kongresi'nde Faysal, Filistin dahil Suriye kralı ilân edildi. İtilâf devletlerinin Nisan 1920 San Remo Konferansı'nda Suriye'yi Fransız manda yönetimine vermesiyle bölgede Arap-Fransız çatışmaları arttı. Temmuz 1920'de Beyrut-Şam arasında Han Meyselûn'da Fransızlar'ın Suriyeliler'i ağır bir yenilgiye uğratmasının ardından Suriye'de Faysal dönemi sona erdi ve kendisi sürgüne gönderildi.

Fransız işgali, iki yıl sonra Milletler Cemiyeti'nin onayıyla resmen manda yönetimine dönüştü. Manda yönetimi devrinde (1920-1946) Fransa ilk iş olarak Trab-lusşam, Beyrut ve Sayda gibi önemli şehirleri Lübnan'a dahil ederek Osmanlı dönemindeki mutasarrıflık sınırlarını Suriye aleyhine genişletti. İkinci olarak Şam ve Halep yönetimleri ayrı birer muhtar bölge diye belirlendi. 1922'de Lazkiye merkez olmak üzere Nusayrîler'in (Alevîler) yoğun olduğu kuzey bölgesiyle Dürzîler'in yoğun olduğu Havran bölgesini birer muhtar bölgeye dönüştürüp bugünkü Suriye'yi oluşturan toprakları dört idarî birime ayırdı. Parçalamanın doğurduğu mahallî tepkiyi azaltmak için 1924'te yeni bir düzenleme yapan Fransızlar Şam, Halep, Hama ve Humus'u birleştirip tek bir idare altında topladı. Böylece Sünnîler'in yoğun olduğu yerlerle Alevîler'in ve Dürzîler'in çoğunlu-

ğu oluşturduğu yerler ayrı idarî birimler haline getirildi.

Fransız manda yönetimi başından itibaren mahallî direnişle karşılaştı. 1925'e kadar meydana gelen karşı hareketler kısa sürede bastırıldı ve diğer bölgeleri etkilemesine izin verilmedi. Ancak Sultan Atrâş liderliğinde Temmuz 1925'te Cebelidürûz'da başlayan isyan sonunda Fransızlar mağ-lûp oldu. Şam ve Humus'ta da isyanlar başladı. İlk zamanlar kontrolü kaybeden Fransızlar, Ekim 1925'te Şam'ı havadan ve karadan bombalamalarına rağmen isyan 1927 baharına kadar sürdü. 1927'de büyük askerî takviyelerle isyan bastırıldı-ğında binlerce kişi hayatını kaybetmiş, binlercesi evsiz kalmış ve Şam'ın önemli bir kısmı harabeye dönmüştü.

İsyanın bastırılmasının ardından Fransızlar, Suriye politikalarında yumuşama-ya giderken el-Kütletü'l-vataniyye adıyla meydana gelen yeni oluşum, millî kimlik ortaya koyma sürecinde Fransızlar'la çalışmak zorunda olduğunu kabul ederek diyalog kapısını araladı. el-Kütletü'l-vataniyye üyeleri bir taraftan Fransızlar'ın bölgeden çekilerek Suriye'nin bağımsızlığını kazanmasını savunurken bir taraftan da mahallî güçlerini kaybetmemek ve Fransa çekildikten sonra yönetimi ele geçirmek için birlikte çalışma modelini uyguluyorlardı. Ancak Fransızlar'la uyumlu ilişki kurmak kolay olmadı. 1929'da oluşturulan kurucu meclisin hazırladığı anayasa Fransızlar'ca reddedildi. Bir yıl sonra Fransa kendisinin hazırladığı, manda yönetimini zayıflatıcı unsurlara karşı tedbirleri içeren anayasayı uygulamaya koydu.

1936'da Léon Blum liderliğindeki koalisyonun Fransa'da hükûmeti kurmasıyla Suriye-Fransa ilişkilerinde yeni bir dönem başlatma ümidi doğdu. Aynı yılın sonunda her iki taraf heyetlerinin çalışmaları neticesinde taslak bir antlaşma imzalandı. Buna göre Fransa, Suriye'nin savunmasını üstlenmesine, hava ve kara askerî üslerini elinde tutmasına karşılık Suriye bağımsızlık için hazırlıklar yapacak ve Milletler Cemiyeti'ne üye olacaktı. 1936'da Suriye meclisince onaylanan antlaşma Fransa tarafından tasdik edilmeyince Suriye'nin bağımsızlık yolunda ilerlemesi sağlanamadı. 1939'da Suriye fevkalâde komiserinin anayasayı askıya alması ve meclisi feshetmesinin yanı sıra Fransa ve Türkiye Cumhuriyeti arasında yapılan bir antlaşma ile Hatay Türkiye sınırlarına dahil edildi.

II. Dünya Savaşı sırasında Suriye, sıkı kontrol altında tutulmanın ötesinde sava-

şın olumsuz etkilerinden dolayı toplumsal ayaklanmalara sahne oldu. 1941'de açlık gösterileri siyasî bağımsızlık taleplerini beraberinde getirdi. Gerginliklerin artmasının yanı sıra İngilizler'in desteğiyle 1943'te Fransa, anayasayı tekrar yürürlüğe koymak ve seçimlerin yapılmasına rıza göstermek zorunda kaldı; ancak bütün yetkilerini devretmeye yanaşmıyordu. Bir taraftan ülkedeki etkinliğini devam ettirecek antlaşmaları imzalatmaya çalışıyor, diğer taraftan Mayıs 1945'te savaşın sona ermesinin hemen ardından bölgedeki askerî varlığını arttırıyordu. Bu baskı yeni isyanların ve çatışmaların çıkmasıyla gerginliğe dönüştü. Fransa, Şam'ı havadan ve karadan bombaladı. Çatışmaların yoğunlaşması üzerine İngiltere'nin müdahalesiyle ateşkes sağlandı, Fransa antlaşma taleplerinden vazgeçti ve 1946 baharında Suriye'yi terketmek zorunda kaldı.

Şükrî el-Kuvvetî liderliğindeki bağımsız Suriye 1945'te oluşturulan Arap Birliği Teşkilâtı'nın kurucu üyeleri arasında yer aldı. Ancak kendi bağımsız askerî ve sivil teşkilâtlanmasını tamamlamadan Mayıs 1948'de kurulan İsrail ile savaşa girdi. Yenilginin sorumlusu olarak görülen yönetim, Mart 1949'da Hüsnî Zaîm liderliğinde gerçekleştirilen askerî darbe ile görevden uzaklaştırıldı. Böylece şehir eşrafının Suriye siyasetindeki hâkimiyeti kırılırken Fransızlar tarafından 1920'de kurulan Suriye Askerî Akademisi'nde yetişen taşra kökenli subayların etkili olduğu dönem başladı. Bu aynı zamanda siyasî istikrarsızlığın da habercisiydi. 1949 Ağustos ve Aralık'ta birincisi Muhammed Sâmî Hinnâvî, ikincisi Edîb Çiçeklî yönetiminde iki askerî darbe gerçekleşti. Çiçeklî 1954'te başka bir askerî darbe ile görevden uzaklaştırıldı.

1950'li yıllarda başta Mısır ve Irak olmak üzere diğer Arap ülkelerinde olduğu gibi Suriye'de de Arap milliyetçiliği ve panarabizm ideolojileri etkili oluyordu. Siyasî partilerden Hâlid Bektaş'ın liderliğindeki Komünist Partisi ile Mişel Eflâk ve Selâhaddin el-Bitâr tarafından kurulan sosyalist Baas Partisi giderek güçlenmekteydi. Özellikle Baas Partisi'nin panarabist söylemleri etkili olmaktadır. 1955'te İngiltere'nin öncülüğünde kurulan, Türkiye'nin de üyesi bulunduğu Bağdat Pakti, Suriye üzerinde baskı yaparken ülkedeki Batı karşıtlığını ve panarabist tavrı kuvvetlendirdi. Şubat 1956'da Sovyetler Birliği Suriye'ye silâh satışını başlattı. Haziran 1956'da Mısır cumhurbaşkanı olan Cemal Abdünnâsır'ın sosyalist eğilimli politikalar izlemesi ve Batı yanlısı Irak'ı Arap dünyasında et-

kisiz bırakma çabası giderek iki ülkeyi birbirine yakınlaştırdı. Bu yakınlaşma Şubat 1958'de Mısır ve Suriye'nin Birleşik Arap Cumhuriyeti adı altında birleşmesiyle sonuçlandı. Yeni birleşik devletin başkanı Abdünnâsır oldu. Baas ideolojisiyle Abdünnâsır liderliğinin birlikte panarabizmi başaraacağı ve diğer Arap ülkelerinin de birliğe katılacağı umulurken Baas Partisi'nin kapatılmasıyla kendilerini siyaseten boşlukta hisseden Suriyeli politikacılar giderek ülke yönetiminden dışlandıklarını düşündüler. Eylül 1961'de Suriye'de gerçekleştirilen askerî ihtilâl Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni sona erdirdi.

İhtilâlin ardından yapılan seçimlerde Baas Partisi büyük bir güç kaybına uğrarken bağımsızlar yönetimi ele geçirdiler ve Nâzım el-Kudsî'yi cumhurbaşkanı yaptılar. Baas Partisi'nin öncülük ettiği panarabistler ve bunların etkisinde kalan subaylar arasında huzursuzluklar başladı ve 1962'de üç küçük askerî ihtilâl teşebbüsü oldu. Mart 1963'te gerçekleştirilen askerî darbeye bağımsızların yönetimine son verildi ve Baas Partisi iktidara getirildi. Bu dönemde ordunun siyasetteki etkisi giderek arttı. Aynı zamanda bazı Sünnî subaylar önemli görevlerde bulunmakla birlikte orduda kritik görevlere giderek Baas eğilimli, başta Alevî (Nusayrî) ve Dürzî olmak üzere gayri Sünnî subaylar getirildi. Öte yandan Baasçı subaylar arasında etnik ve dinî kökenlere göre gruplaşmalar oluyordu. Yönetimde ve orduda meydana gelen gruplaşmaların doğurduğu gerginlik Şubat 1966 ihtilâli ile Salâh Cedîd ve Hâfız Esed grubunu iktidara getirdi. 1967 Arap-İsrail savaşında İsrail, Suriye'nin önemli su kaynaklarının bulunduğu Golan tepelerini işgal etti. Savaş sonrasında Cedîd'in liderliğindeki Baasçılar'ın sivil kanadı ile Esed liderliğindeki askerî kanat arasında gerginlik başladı. Sonuçta Lazkiye'nin Kardaşa köyünde bir Alevî ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelen, 1954'te Humus Askerî Akademisi'nden mezun olarak savaş pilotu olan, 1964'te Hava Kuvvetleri kumandanı ve 1966'dan beri Savunma bakanlığı görevlerini sürdüren General Hâfız Esed, Kasım 1970'te gerçekleştirilen bir askerî ihtilâle iktidarı ele geçirdi. Mart 1971'de yapılan seçimde yedi yıl süreyle ilk cumhurbaşkanlığı görevini üstlendi.

1971'den 10 Haziran 2000 tarihinde ölümüne kadar yedişer yıl arayla yapılan her seçimde geçerli oyların neredeyse tamamını alarak cumhurbaşkanı seçilen Hâfız Esed döneminde Suriye'de, Baas Partisi'nin sosyalist fikirlerine dayalı devletçi eko-

nomi anlayışında esneklik sağlanarak özel sektöre daha fazla imkân tanınmak suretiyle siyasî istikrar ve ekonomik büyüme temin edilmeye çalışıldı. Esed döneminde şehirli Sünnî müslüman çoğunluğun yönetimdeki etkisi sınırlandırıldı, taşra kökenli ve gayri Sünnî unsurlara dayanan bir yönetim kadrosu oluşturuldu. Bu politikaya karşı özellikle Şam, Halep, Hama ve Humus gibi şehirlerde gelişen muhalefet Müslüman Kardeşler hareketinin de etkisiyle zaman zaman isyana dönüştü (Hama isyanı 1982). Aynı dönemde Suriye, İsrail'e karşı verdiği mücadelede mevcut durumu değiştiremezken Lübnan üzerinde etkili olmayı başardı. İsrail'e karşı elde edilebilecek başarıda ordunun gücü önem kazandığından asker sayısı yükseltildi (1980'lerde 400.000). Sovyetler Birliği'nden temin edilen askerî teknolojiyle silâh gücü de arttırıldı. Mısır ile ortaklaşa gerçekleştirilen Ekim 1973 İsrail savaşında kısmî başarılar elde edildiyse de Golan tepelerindeki İsrail işgali devam ettiği gibi bölgenin önemli şehri olan Kuneytira, İsrail ordusu tarafından yaşanamaz hale getirildi. Aralık 1981'de İsrail Golan'ı ilhak ettiğini açıkladı. Golan tepelerinin iadesi için 2008'de Türkiye aracılığı ile yapılan Suriye-İsrail doaylı görüşmeleri henüz somut bir sonuç vermedi.

Suriye'nin askerî gücü iç savaş içindeki Lübnan üzerinde nüfuzunu kuvvetlendirdi. Ancak özellikle Suriye'nin desteğiyle gerçekleşen Ekim 1989 Taîf Antlaşması'yla Lübnan'da iç savaşın sona ermesinden itibaren Lübnan'daki Suriye askerî varlığı tartışma konusu oldu. Lübnan Başbakanı Refik el-Harîrî'nin Şubat 2005'te bir suikast neticesinde öldürülmesinin ardından yoğunlaşan uluslararası baskıya direnemeyen Suriye aynı yıl Lübnan'daki askerlerini geri çekti. Lübnan siyaseti üzerinde etkinliği ise hâlâ sürmektedir.

Hâfız Esed'in ölümüyle oğlu Beşşâr Esed 2001'de yapılan referandumla Suriye cumhurbaşkanı seçildi. Yeni dönemde Suriye, 2003'te Irak'ı işgal eden Amerika Birleşik Devletleri ile gergin ilişkilere sahip iken uzun yıllar çeşitli seviyelerde anlaşmazlıklar yaşadığı Türkiye ile iyi ilişkiler kurdu. Suriye 2008 yılı itibariyle siyasî istikrar, demokratikleşme ve ekonomik büyümesini sürdürme çabalarının yanı sıra giderek dışarıya daha açık olma, İsrail ve Amerikan baskısına karşı başta Türkiye ve İran olmak üzere Avrupa ülkeleri, Rusya ve Çin ile ilişkilerini geliştirme çabalarını devam ettirmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA :

Ayn Ali, *Kavânin-i Âli Osmân*, s. 24-25; *Suriye Vilâyeti Salnâmesi* (1286 ve 1318), tür.yer.; Cevdet, *Tarih*, I, 307-338; II, 32-40, 43-44; III, 103-107; VII, 11-28, 137-141, 270-275; IX, 201-204, 302-307; XI, 18; XII, 74; Selâhaddin el-Müneccid, *Vülâtü Dimaşk fi 'ahdi'l-'Osmâni*, Dimaşk 1949; U. Heyd, *Ottoman Documents on Palestine (1552-1615): A Study of the Firman According to the Mühimme Defteri*, Oxford 1960; P. M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent: 1516-1922*, London 1966; Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus: 1723-1783*, Beirut 1966; Halûk Ülman, *1860-1861 Suriye Buhranı*, Ankara 1966; Moshe Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine: 1840-1861*, Oxford 1968; Abdülazîz M. Avad, *el-İdâretü'l-'Osmâniyye fi vilâyeti Sürîyye*, Kahire 1969; Zeine N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, New York 1973; A. Birken, *Die Provinzen des Osmanischen Reiches*, Wiesbaden 1976, s. 242-247; İ. Metin Kunt, *Sancaktan Eyaletle*, İstanbul 1978, s. 129, 141-142, 158-159, 189; Yûsuf el-Hakîm, *Sürîyye ve'l-'ahdü'l-'Osmâni*, Beyrut 1980; a.mlf., *Sürîyye ve Lübnân fi 'ahdi Âli-'Osmân*, Beyrut 1980; a.mlf., *Sürîyye ve'l-'ahdi'l-'Osmâni*, Beyrut 1980; K. K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus: 1708-1758*, Princeton 1980; M. Adnan Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century*, Beirut 1982; P. Seale, *The Struggle for Syria*, London 1986; a.mlf., *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East*, London 1988; P. S. Khoury, *Syria and the French Mandate*, Princeton 1987; Ali Sultân, *Târîhu Sürîyye: 1908-1920*, Dimaşk 1987, I-II; N. N. Lewis, *Nomads and Settlers in Syria and Jordan: 1800-1980*, Cambridge 1987; D. Hopwood, *Syria 1945-1986*, London 1988; D. D. Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Oxford 1990; B. Abu-Manneh, "The Establishment and Dismantling of the Province of Syria, 1865-1888", *Problems of the Modern Middle East in Historical Perspective: Essays in Honour of Albert Hourani* (ed. J. P. Spagnolo), Reading 1992, s. 7-26, 110-156; Sebahattin Samur, *İbrahim Paşa Yönetimi Altında Suriye*, Kayseri 1995; Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, İstanbul 1998; Ekmeleddin İhsanoğlu, *Suriye'de Modern Osmanlı Sağlık Müesseseleri, Hastahaneler ve Şam Tıp Fakültesi*, Ankara 1999; *Modern Syria: From Ottoman Rule to Pivotal Role in the Middle East* (ed. Moshe Ma'oz v.dğr.), Brighton 1999; Ali Fu-

ad Erden, *Birinci Dünya Harbi'nde Suriye Hatıraları* (haz. Alpay Kabacalı), İstanbul 2003; M. Kürd Ali, *Bir Osmanlı-Arap Gazetecinin Anıları* (trc. İbrahim Tüfekçi), İstanbul 2006; B. Lewis, "Ottoman Land Tenure and Taxation in Syria", *St.I, L* (1979), s. 109-124; J. McCarthy, "The Population of Ottoman Syria and Iraq, 1878-1914", *AAS, XV* (1981), s. 3-44; A. Groiss, "Minorities in a Modernizing Society: Secular vs. Religious Identities in Ottoman Syria, 1840-1914", *Princeton Papers*, III, New Jersey 1994, s. 39-70; Ş. Tufan Buzpınar, "Suriye'ye Yerleşen Cezayirlilerin Tâbiyeti Meselesi (1847-1900)", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, İstanbul 1997, s. 91-106; a.mlf., "Osmanlı Suriyesi'nde Türk Aleyhtarı İllânlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881", a.e., sy. 2 (1998), s. 73-89; a.mlf., "Ahmet Cevdet Paşa'nın Suriye Valiliği", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, sy. 9, İstanbul 2003, s. 37-52; H. Lammens - [Fikret İşıltan], "Suriye", *İA*, XI, 60-64; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "al-Shâm", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 269-273; a.mlf., "al-Shâm", a.e., IX, 273-275; V. Perthes, "al-Shâm", a.e., IX, 275-277; Feridun Emecen, "Canbirdi Gazâli", *DİA*, VII, 141-143.



ŞİT TUFAN BUZPINAR

## III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

**1. Eğitim ve Öğretim. Fetihden Osmanlılar'a Kadar.** Eski bir kültür ve medeniyet merkezi olan Suriye, İslâm'ın doğuşundan önceki asırlarda bu önemini kaybetmişti. Bölgede Bizans'ın vasalı olarak hüküm süren ve ana dilleri Arapça'nın yanında Ârâmice'yi de öğrenen Gassânîler, Bizans kültürünün etkisi altında kalarak Hıristiyanlığı kabul etmişlerdi. Kalıntıları günümüze ulaşan önemli mimari eserler yapmış olmalarına rağmen Gassânîler'in ilim ve düşünce hayatına dair kayda değer bir şey bilinmemektedir. Bu dönemde Suriye'de Hicaz bölgesinde olduğu gibi sadece şiirde önemli bir gelişme yaşanmış ve şairler saray tarafından desteklenmiştir. Nitekim kendisi de iyi bir şair olan son Gassânî hükümdarı Cebele b. Eyhem şairleri etrafına toplamıştı.

Fetih orduları içinde Suriye'ye gelen ve fethedilen merkezlere yerleşen sahâbiler bölgede İslâm'ın öğretilmesinde ve yayılmasında önemli rol üstlenmiştir. Dimaşk Valisi Yezid b. Ebû Süfyân'ın bölgede İslâm'ı öğretecek muallimler istemesi üzerine Hz. Ömer ashabin ileri gelenlerinden Muâz b. Cebel, Ebû'd-Derdâ ve Ubâde b. Sâmit'i Suriye'ye göndermişti. Başta bu üç sahâbî olmak üzere Suriye'ye yerleşen veya bir süre orada yaşayan sahâbiler bölgede İslâm'ın öğretilmesinde büyük rol oynamış, Suriye'de ilk ilim halkaları bu sahâbilerin etrafında kurulmuştur. Bu alanda en etkili olan sahâbî Dimaşk kadılığı görevini de yürüten Ebû'd-Derdâ'dır. Ebû Zer el-Gifârî, Suriye ve Filistin fakihî diye tanınan Abdurrahman b. Ganm, Fedâle b. Ubeyd öne çıkan diğer isimlerdir. Hz. Osman tarafından istinsah ettirildikten sonra Dimaşk'a gönderilen Kur'an nüshasını okutmak için Mugire b. Ebû Şihâb görevlendirilmiştir. Bu dönemde Suriye'deki camilerde kurulan ilim halkalarının ilk basamağını küttâb adı verilen, okuma yazmanın öğretildiği mektepler oluşturmaktaydı. İslâm'ın ilk yıllarında ilmî hayat dinî pratiklerle ilgili zaruretlerin giderilmesiyle İslâm'ın öğretilmesi ve anlaşılmasına yönelik olarak daha ziyade Kur'an, fıkıh, hadis ve siyer sahasına hasredilmişti. Bunun yanında Arap olmayanların İslâm'ı kabul etmesiyle birlikte Kur'an'ın doğru okunmasına ve Arapça'ya dair çalışmalar başlamış ve giderek artmıştır.

Emevîler döneminde büyük gelişme gösteren kıraat ilminde Suriyeli âlimler önemli yer tutar. Yedi kıraat imamından biri olan İbn Âmir el-Yahsûbî ve Şam kârii diye tanınan Ebû'd-Derdâ'nın talebesi Atıyye b. Kays ed-Dimaşkî Suriye'de yetişmiştir. Bölgede bazı aralıklarla uzun süre kaldığı için Hicaz ve Suriye bölgesi âlimi olarak tanınan İbn Şihâb ez-Zührî hadislerin tedvininde, siyer ve megâzî çalışmalarında önemli rol oynamıştır. Dimaşk Kadısı Ebû İdrîs el-Havlânî de meşhur bir muhaddisti. Emevîler devrinde Suriye, tahsilini Medine'de tamamlayan Halife Ömer b. Abdülazîz ve Mekhûl b. Ebû Müslim gibi büyük fakihlerle meşhur olmuştur. Öte yandan Suriye bölgesi, siyer ve megâzî çalışmalarını bakımından Medine'den sonra ikinci sırada gösterilmiş, bunun Hz. Peygamber'in gazvelerinden bazılarını Suriye civarına gerçekleştirmesiyle ilgili olduğu söylenmiştir. Tarih alanındaki ilk çalışmalarda fetihler konusuna büyük önem verilmiştir. Zührî, Evzâî ve Ubâde b. Nüsey eş-Şâmî, Emevîler devrinde bölgede megâzî ve tarih çalışma-



Sam'da  
Nüreddin  
Zengi  
Dârülhadîsî  
ve Türbesi

larının öncüleri olmuştur. Ömer b. Abdülazîz, Dımaşk'a davet ettiği Âsım b. Ömer b. Katâde'yi Ümeyye Camii'nde siyer ve megâzî anlatmakla görevlendirmiştir. Bu alandaki ilk telifler megâzî ile ilgilidir. Kelâm ilminin doğuşunu hazırlayan Kaderiye ve Cebriyye gruplarının oluşmasında da Suriyeli âlimlerin rol oynadığı görülmektedir. Bu iki grubun öncülerinden kabul edilen Gaylân ed-Dımaşkî ile Ca'd b. Dirhem Suriye'de yaşamışlar ve görüşlerini sınırlı da olsa yayma imkânı bulmuşlardır.

Suriye'de özellikle tıp, kimya, felsefe ve astronomi gibi alanlarda kadîm medeniyetlerden yapılan ilk tercümeleme, Emevî hânedanına mensup Humus Valisi Hâlid b. Yezîd b. Muâviye tarafından desteklenmiştir. İskenderiyeli bir rahip olan Maryânos'u (Marianos Romenus) Suriye'ye getirterek özellikle kimya, tıp ve astronomiyle ilgili kitapların tercümesini yaptıran ve zengin bir kütüphaneye sahip olan Hâlid b. Yezîd'in kimya ile alakalı risâleler telif ettiği söylenmektedir. Bu dönemde Dımaşk'ta bir rasathânenin varlığı bilindiği gibi Halife I. Velîd'in cüzzamlılar için bir hastahane yaptırdığı kaydedilmektedir. Medih ve hiciv türünün geliştiği, şiirin aynı zamanda siyasî bir propaganda aracına dönüştüğü Emevîler devrinde Suriye'de saray çevresinde önemli şairler yetişmiştir. Emevî hânedanı mensuplarından destek gören ve halifelerin sarayında yaşayan hristiyan Arap şairi Ahtal ile genellikle yönetimi savunan şiirler söyleyen Adî b. Rikâ' ed-Dımaşkî bunlardandır.

Abbâsîler zamanında Suriye, İslâm'ın siyasî ve idarî merkezi olma niteliğini kaybetmekle birlikte hâlâ ilim seyahatlerinin yapıldığı bir bölge konumundaydı. Emevîler'in son dönemiyle Abbâsîler'in ilk döneminde Suriye'de yetişen ve bölgenin otoritesi sayılan en önemli âlim Evzâiyye mezhebinin kurucusu fakih ve muhaddis Evzâî'dir. Selef itikadının temsilcisi olan Evzâî bölgedeki Kaderiyye ve Cebriyye akımlarına şiddetle karşı çıkmıştır. Mezheplerin teşekkül ettiği Abbâsîler devrinde Suriye'de en fazla Şâfiî ve Hanefî mezhepleri yayılmıştır. Aynı dönemde Suriye'de Şia inancının yaygınlaştığı şehirler arasında Selemiye öne çıkmaktadır. Evzâî'nin ardından bölgede yetişen ünlü hadis âlimleri arasında İsmâil b. Ayyaş ve Saîd b. Abdülazîz dikkat çekmektedir. II. (VIII.) yüzyılda Suriye'de öne çıkan fakihlerin başında Yahyâ b. Hamza el-Kâdî, İsmâil b. Ebû'l-Muhâcir, Süleyman b. Mûsâ el-Ümevî, Muhalled b. Hasan, Abbas b. Yezîd, Şuayb b.

İshak, Yezîd b. Abdurrahman ve Yahyâ b. Yahyâ el-Gassânî gelmektedir.

Öte yandan aslen Suriyeli pek çok âlim ilim yolculukları için gittikleri Bağdat gibi ilim ve kültür merkezlerine yerleşmiştir. Buna karşılık Irak, Mısır ve Endülüs'ten birçok âlim hadis almak üzere daha ziyade hadis âlimleriyle meşhur olan Suriye'ye gelmiştir. Bölgenin bu şöhreti kazanmasında etkili olan Suriyeli hadis âlimleri arasında Muhammed b. Velîd ez-Zübeydî ile Dımaşk'ta uzun süre kalmış olan Ebû İshak el-Fezârî sayılabilir. Abbâsî Devleti'nin ilk döneminde meşhur olan şairlerin başında Abdülmelik b. Abdürrahîm el-Hârisî, Mansûr en-Nemerî, Ebû Ali et-Tenûhî geliyordu. Abbâsîler devrinde Suriye'de önemli tarihçiler yetişmiştir. Tarih alanında risâleler yazdığı bilinen Dımaşk'lı tarihçi Velîd b. Müslim, Yahyâ b. Saîd b. Ebân el-Ümevî, İbn Âiz, Mahmûd b. Semî ve Ebû Müshir öne çıkan isimlerdendir. Ebû'l-Haccâc Şemseddin Yûsuf ed-Dımaşkî IV. (X.) yüzyılda yaşayan tarihçiler arasında önemli bir yer tutar. Özellikle Hamdânî Hükümdarı Seyfûddeve döneminde Kuzey Suriye'de edebî hayat önemli gelişme kaydetmiştir. Bağdat'taki anarşi sebebiyle 330'da (941) Suriye'ye göç eden Türk filozofu Fârâbî de ömrünün son yıllarını Hamdânîler'in hâkimiyeti altındaki Suriye'de geçirmiştir. Halep hatibi İbn Nübâte el-Hatîb, 318'de (930) bölgeye gelen şair Mütenebbî, Ebû Firâs el-Hamdânî, ünlü Arap filozofu ve şairi Ebû'l-Alâ el-Maarrî, Hamdânîler devri Suriye'sinin en önemli simalarındadır.

Fâtımîler, Kahire'de kurmuş oldukları dârüilmin küçük örneklerini Dımaşk, Halep gibi şehirlerde tesis etmekle birlikte bunlar Şia propagandasının yapıldığı müesseseler olmaktan öteye gidememiş ve zaman içerisinde önemlerini kaybederek kapanmıştır. Aynı dönemde İslâm dünyasının doğusunda yaygınlaşan medreseler Ehl-i sünnet kültürünü güçlendirme misyonu üstlenmiştir. Suriye Selçukluları zamanında Şücâddeve Sâdir'in Dımaşk'ta inşa ettirdiği ilk Hanefî medresesi olarak bilinen Sâdiriyye Medresesi'yle başlayan bu süreç Böriler tarafından devam ettirilmiş ve Dımaşk'ta beşi Hanefîler'e, biri Şâfiîler'e ait olmak üzere medreseler yaptırılmıştır. Halep'te Selçuklular tarafından 510 (1116) yılında ilk medresenin inşasına başlanmış ve 517'de (1123) Artuklular zamanında tamamlanmıştır. Sünnî mezheplere ait bu medreseler sayesinde ilim ve fikir hayatı canlanmıştır. Öte yandan Halep Selçuklu Meliki Rıdvân b. Tutuş'un şehir-

de Bâtınîler için bir dârüdda'ye yapılmasına izin verdiği belirtilmektedir. Daha sonra Nüreddin Mahmud Zengî medrese geleneğini hızlandırarak devam ettirmiş, Fâtımî hâkimiyeti altında kalan Suriye'de Ehl-i sünnet ilkelerini canlandırmak amacıyla çok sayıda medrese yaptırmıştır. Dımaşk'ta Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir için ilk dârülhadisi (Nûriyye Dârülhadisi), aynı zamanda tıp eğitiminin de verildiği ilk hastahaneyi (Bîmâristânü'n-Nûrî) kuran hükümdar olan Nüreddin Zengî Halep, Humus, Hama ve Ba'lebek'te medreseler inşa ettirmiştir. Ayrıca Benî Ümeyye Camii, dârülhadis, Bîmâristânü'n-Nûrî ve Halep Ulu-camii'nde zengin kütüphaneler oluşturulmuştur. Böylece Haçlı seferleri ve bölgedeki istikrarsızlık yüzünden Suriye'de zayıflamış olan ilim ve düşünce hayatı özellikle Nüreddin Zengî'nin katkılarıyla önemli bir gelişme sürecine girmiştir. Açılan medreseler ve bunlara tahsis edilen vakıflar dolayısıyla pek çok âlim ilim öğrenmek ve ders vermek üzere Suriye'ye yönelmiş, Kâsânî gibi birçok âlim bu dönemde Suriye'ye yerleşmiştir. Bu devirde Suriye'de yetişen tarihçiler arasında en önemlileri İbnü'l-Kalânîsi ve Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir'dir. Âlimlerin geliştiği Selâhaddin-i Eyyübî döneminde daha da hızlanmış, Selâhaddin'in âlim devlet adamları Kâdî el-Fâzıl ve İmâdüddin el-İsfahânî bunlar arasında yer almıştır. Zengîler devrinde Suriye'de yetişen veya buraya yerleşen âlimler arasında tefsirde Alemüddin es-Sehâvî, hadis ve tarihte İbn Asâkir, fıkıhta Şam Kâdilkudâtî Kemâleddin b. Muhammed eş-Şehrezûrî ile oğlu Ebû Hâmid Muhyiddin eş-Şehrezûrî ve yeğeni Ziyâeddin Kâsım b. Yahyâ eş-Şehrezûrî, Kutbüddin en-Nisâbü'rî, İbn Ebû Asrûn, Bahâeddin İbn Şeddâd, Muvaffaküddin İbn Kudâme ve İbnü'l-Müneccâ sayılabilir.

Selâhaddin-i Eyyübî, Zengîler'in bölgede Sünnîliği güçlendirme politikasını devam ettirmiştir. Fâtımîler döneminde yaygınlaşan Bâtınî mezheplerle mücadele etmek için dört Sünnî mezhebe dayalı eğitimin yapıldığı pek çok medrese daha kurulmuştur. Ayrıca dârülhadis ve dârülkur'an adını taşıyan ihtisas medreseleri yaptırılmıştır. Bölgedeki hankah, ribât ve zâviyelerin sayısı artmıştır. Buralarda tasavvufî eğitimin yanı sıra diğer dinî ilimler de okutuluyordu. Suriye'de Eyyübîler zamanında Selâhaddin-i Eyyübî'den sonra da pek çok medrese açılmıştır. Bunlar arasında Dımaşk'ta Aziziyye, Âdiliyye, Eşrefiyye dârülhadisleriyle Mühezzebüddin ed-Dahvâr'in tıp medresesi sayılabilir. Bu devir-

de sadece Dimaşk'ta doksan, Halep'te on beşten fazla fıkıh medresesinin bulunduğu kaydedilmektedir. Şehirde kütüphaneler gelişmeye devam etmiştir. Eyyübîler döneminde Suriye'de yaşayan âlimler arasında fıkıhta Abdülmuttalib b. Fazl el-İf-tihâr el-Hâşimî, fıkıha dair pek çok eserin müellifi Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî, Ahmed b. Hafîl b. Saâde el-Hûyî, vahdet-i vücûd felsefesinin en büyük mümessili Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Hanbelî, İbn Ebû'd-Dem, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Hüsrevşâhî, fakih ve tarihçi Sıbt İbnü'l-Cevzî, İzzeddin b. Abdüsselâm, *Kitâbü'r-Ravzateyn* müellifi Ebû Şâme önemlidir. Bu devirde bölgede Cezayir'den gelerek Dimaşk'a yerleşen İbn Mu'tî ile Ebû Bekir Nüreddin el-İs'irdî ve Reşidüddin el-Fâriki gibi dilci, şair ve edipler de yetişmiştir. Eyyübîler zamanında Suriye'de en çok gelişme tarihçilik alanında görülmüştür. Eyyübî sultan ve meliklerinin tarihçilere verdikleri destek sebebiyle hem mahallî hem umumi tarih ve tabakat alanlarında pek çok eser telif edilmiştir. Dönemin tarihçilerinin başında İmâdüddin el-İsfahânî'nin *el-Berku's-Şâmî* adlı eserine bir zeyil yazan Bündârî, *et-Târîhu'l-Mansûrî*'nin yazarı İbn Nazîf el-Hamevî, *Buğyetü't-ṭaleb* ile *Zübdetü'l-Haleb* müellifi İbnü'l-Adîm, İzzeddin İbn Şeddâd ve İbn Vâsil gelir. Felsefe, matematik, astronomi ve tıp alanlarında ise İbn Ebû Usaybia'nın amcazâdesi Reşidüddin Ali b. Hasan b. Ebû Usaybia, İbn Fellûs, botanikçi ve hekim Reşidüddin İbnü's-Sûrî, botanikçi ve eczacı İbnü'l-Baytâr, *'Uyûnü'l-enbâ' fî ṭabaḳâti'l-eṭṭibâ'* adlı eseriyle meşhur göz hekimi ve biyografi yazarı İbn Ebû Usaybia sayılabilir.

İlmî çalışmalara büyük destek veren Memlûk sultanları, diğer bölgelerde olduğu gibi başta Dimaşk olmak üzere Suriye şehirlerinde çok sayıda cami, medrese, hankah ve ribât inşa ettirerek buralara zengin vakıflar tahsis etmiş, devlet adamlarının onları örnek almasıyla dört mezhebe ait fıkıh medreselerinin sayısı büyük rakamlara ulaşmıştır. Memlûkler devrinde özellikle hadis alanında ilmî hareketin en yoğun merkezi haline gelen Dimaşk'taki medreselerin sayısının 150'nin üzerine çıkması bu gelişmenin kuvvetli bir delili sayılır. Buna eğitim ve öğretim faaliyetlerinin devam ettiği cami ve türbelerle hankah, ribât ve zâviyeleri de eklemek gerekir. Bu medreseler arasında dinî ilimlerin yanı sıra özellikle tıbbâ tahsis edilmiş olanlar da bulunmaktaydı. Halep şehri de önem-

li bir ilim merkezi haline gelmişti. Moğol istilâsı sonucu Anadolu, Irak ve İran'dan, yine sıkıntılı bir dönem yaşayan Endülüs ve Kuzey Afrika'dan gelen İslâm ulemâsının Suriye şehirlerine yerleşmesi bölgede ilmî hareketin canlanmasında etkili olmuştur. Memlûkler döneminde Suriye'de medreselerin yaygınlaşmasına paralel olarak ilmî hareketin çok ileri bir seviyeye ulaştığı görülmektedir. Özellikle dinî ilimler, Arap dili ve edebiyatı, tarih ve terâcim alanlarında İslâm dünyasında o güne kadar görülmemiş derecede eser telif edilmiş, bu ilmî harekete en çok katkıda bulunan şehir Dimaşk olmuş, hatta bazı ilim dallarında başşehir Kahire'yi geride bırakmıştır. Bu devirde Suriye'de özellikle dinî ilimlerde çok sayıda âlim yetişmiştir. Kıraat alanında ünlü âlimlerden Dimaşkî İbnü'l-Cezerî, tefsirde Hama Kadısı İbnü'l-Bârîzî, tarihçi ve müfessir Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, terâcimle ilgili eserleriyle meşhur Dimaşkî müfessir Bikâî temayüz etmiştir. Altın devrini yaşadığı kabul edilen hadis alanında yetişen Suriyeli en önemli sima Nevevî'dir. *Tezhibü'l-kemâl*'in müellifi şeyhülmuḥaddisîn Mizzî, İbn Receb, hadis ilminin yanı sıra tarih ve terâcime dair çok sayıda eser telif eden Zehebî diğer meşhur muḥaddislerdir. Memlûkler döneminde yaşayan Suriyeli ünlü fakihler arasında İzzeddin b. Abdüsselâm, İbnü'l-Vekîl, İbnü'z-Zemlekânî, Bedreddin İbn Cemâa, Tâceddin es-Sübki, Takıyyüddin İbn Teymiyye, Şemseddin İbn Abdülhâdî, İbn Kayyim el-Cevziyye öne çıkmaktadır. Bu devirde Suriye'de önemli dilciler de yetişmiştir. Arap dili alanında en önemli âlimlerden sayılan İbn Mâlik et-Tâî, Dimaşk ve Halep medreselerinde müderrislik yapmış ve Dimaşk'ta vefat etmiştir. Memlûkler'in Şam nâibi Tengiz, Suriye'de ilim ve imar faaliyetlerine önemli katkılarda bulunduğu gibi Dimaşk'ta Nüreddin Zengî'ni yaptırdığı hastahanelere ilâve olarak yeni hastahaneler inşa ettirmiştir. Tıp eğitiminin de yapıldığı bu hastahanelerde Reşidüddin Ebû Huleyka, Ali b. Yûsuf b. Haydara er-Rehâbî, ömrünün önemli bir kısmını Eyyübîler zamanında geçiren göz hekimi ve biyografi yazarı İbn Ebû Usaybia, İbnü'l-Lebbûdî, Muhammed b. Abbas ed-Düneysirî, İbnü'n-Nefis gibi tıp âlimleri yetişmiştir. Kozmografya ve coğrafya alanında Şeyhür-rabve ed-Dimaşkî, matematik, astronomi gibi dallarda Muhammed b. Ahmed el-Huveyyî, Muhammed b. Ahmed el-Mizzî, mantıkçı Kutbüddin er-Râzî, İbnü's-Şâtîr gibi âlimler sayılabilir. Memlûk dönemi Su-

riye'si Mısır'la birlikte İslâm tarihçiliğinin zirvesini teşkil eder. Bu devirde Suriye'de yetişen tarihçiler arasında aynı zamanda Suriye kâdilkudâtı olan İbn Hallikân, Ebû'l-Fidâ, Birzâlî, Zeynüddin İbnü'l-Verdî, Safedî, İbn Şâkir el-Kütübî, İbn Habîb el-Halebî, İbnü's-Şihne, Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe, Şemseddin İbn Tolun, Şehâbeddin İbn Arabşah ve Nuaymî dikkati çeken müelliflerdendir. Bu devirde ansiklopedist veya derlemeci olarak nitelendirilen âlimler tarafından da geniş hacimli pek çok eser telif edilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I-IX, tür.yer.; Mes'ûdî, *Mürüccü'z-zeheb* (Abdülhamid), III, 20-270; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, tür.yer.; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Amrî), I-XL, bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb* (Zekkâr), I-XII, bk. İndeks; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, tür.yer.; İbn Hallikân, *Ve-feyât*, I-VIII, bk. İndeks; Safedî, *el-Vâfi*, I-XXVIII, tür.yer.; Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, Beyrut 1990, I-II; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, I-IV, tür.yer.; N. Elisséef, *Nûr ad-Din*, Damas 1967, I-III, tür.yer.; Şevki Dayf, *Târîhu'l-edeb*, VI, tür.yer.; I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge 1967, tür.yer.; M. Cemâleddin Sürûr, *Târîhu'l-ḥadâreti'l-İslâmiyye fî's-Şark*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 223-244; Emîne Baytâr, *el-Ḥayâtü's-siyâsiyye ve ehemmu mezhâiri'l-ḥadâre fî Bilâdi's-Şâm*, Dimaşk 1980, s. 374-397; Hasan Şümeysânî, *Medârisü Dimaşk fî'l-'aşri'l-Eyyübî*, Beyrut 1403/1983; M. Kürd Ali, *Ḥitaṭü's-Şâm*, Dimaşk 1403/1983, IV, 3-89; İsmail Yiğit, *Emevîler Devrinde (41-132/661-750) İlmî Hareket* (doktora tezi, 1983), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 41-42, 153, 197, 207, 210-215; a.m.f., *Siyâsi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, İstanbul 1991, VII, 243-366; Ahmed İsmâil Ali, *Târîhu Bilâdi's-Şâm*, Kahire 1984, s. 335-355; Coşkun Alptekin, *Dimaşk Atabegliği (Togteginliler)*, İstanbul 1985, s. 176-184; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Eyyübî ve Devlet*, İstanbul 1987, s. 337-437; a.m.f., *Salâhaddin'den Baybars'a Eyyübîler-Memlûklar (1193-1260)*, İstanbul 2007, s. 335-403; Ömer Mûsâ Başâ, *el-Edeb fî Bilâdi's-Şâm: 'Uşûrû'z-Zengiyîyin ve'l-Eyyûbiyyîyin ve'l-Memâlik*, Beyrut 1989; Mehmet Akbaş, *Sahâbenin İslâm'ı Tebliği (Suriye Örneği)*, (doktora tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 9-77, 204-218.



CENGİZ TOMAR

**Osmanlılar'dan Günümüze.** Osmanlılar döneminde Suriye'de ilmî ve fikrî hayat Memlûk döneminin tabii bir devamı niteliği taşır. Henüz yeterince araştırılmayan bu dönemi Arap edebiyatı tarihçileri genellikle bir çöküş devri olarak adlandırırlar. Arap bölgelerinin Osmanlı hâkimiyetine geçmesiyle birlikte ilim ve kültür hayatının ekseninin başşehir İstanbul'a kaydığı anlaşılabilir. Bu dönemde Ömer Ferruh ve Ömer Mûsâ Paşa'nın yaptığı çalışmalar (bk. bibl.) bu devirde Suriye'de

canlı bir ilmî ve kültürel hayatın varlığını ortaya koymaktadır. Suriye'deki Memlûk medreselerinin pek çoğu eğitim faaliyetini sürdürdüğü gibi Osmanlı sultanları ve beylerbeyleri tarafından yeni medreseler açılmış ve Osmanlılar medreselerin işleyişine pek müdahale etmemiştir. Bazı durumlarda medreselere Türk yöneticiler tayin etmekle birlikte, müderrisler genellikle mahallî ulemâdan seçilmekteydi. Bazı Suriyeli âlimler müderris olarak görev almak veya daha üst bir görev elde etmek amacıyla İstanbul'a gidiyorlardı. Ayrıca Suriye'ye tayin edilen Türk idarecilerin de genellikle mahallî ulemâ ile dost oldukları ve derslerine katıldıkları bilinmektedir. Yine Osmanlılar döneminde Dimaşk, Halep gibi Suriye'nin büyük şehirleri merkez olma özelliklerini korumuştur. Ahmed b. Muhammed el-Makkarî Dimaşk'a geldiğinde büyük ilgiyle karşılanmış ve Emeviyye Camii'nde Dimaşk ulemâsının katıldığı dersler vermişti. Özellikle İstanbul'dan Dimaşk'a yönelik ilmî hareketlilik mevcuttu. Suriyeli talebeler ve âlimler İstanbul, Kahire, Bağdat, Mekke ve Medine gibi şehirlere ilim amacıyla gidiyorlardı.

XIX. yüzyılda modern eğitim kurumları açılmadan önce eğitim ve öğretim faaliyeti medreselerin yanı sıra cami, tekke, hankah ve türbelerle âlimlerin evlerinde yapılıyordu. Camilerdeki dersler halka açıktı. Suriye'nin en saygın ilmî kurumu Dimaşk'taki Emeviyye Camii ile Kanûnî Sultan Süleyman'ın Mimar Sinan'a inşa ettirdiği Süleymaniye Külliyesi olmuştur. Medreselerde İslâmî ilimlerin yanı sıra astronomi, tıp, felsefe ve matematik okutuluyordu. Osmanlı döneminde faal olan ve kaynaklarda sıkça adı geçen medreseler arasında Âdiliyye, Berrâniyye, Fârisiyye, Takviyye, Cevvâniyye, Mukaddemiyye, Kaymeriyye, İzziyye, Eşrefiyye, Çakmakıyye ve Emîniyye medreseleri sayılabilir. Bu devirde özellikle Suriyeli bazı ulemâ ailelerinin öne çıktığı görülmektedir. Bunların içinde Gazzî, Nablusî, Kudâme, Ferfûr, Muhibbî, İmâdî aileleri en önde gelenleridir. Hemen hemen bütün âlimler fıkıh, hadis, tefsir gibi İslâmî ilimlerin yanı sıra tabii bilimler alanında da bilgi sahibiydi. Şam'da Gazzî ailesi arasında en çok dikkat çeken şahsiyet tefsir, kıraat ve fıkıh âlimi Bedreddin el-Gazzî'dir. Çivizâde Mehmed Efendi, Bostanzâde Mehmed Efendi, Muîdzâde el-Amâsî ve Fevzi Efendi, Şam'a gidip ondan ders almışlardı. Bu durum İstanbul-Şam arasındaki ilmî bağın önemli bir göstergesidir. Bedreddin el-Gazzî'nin oğlu el-

*Kevâkibü's-sâ'ire* ve *Lutfü's-gemer* müellifi Necmeddin el-Gazzî hem Berrâniyye Medresesi müderrisi hem de Emeviyye Camii imamıydı. Gazzî ailesi onlardan sonra da pek çok âlim çıkarmıştır. Nablusî ailesine mensup Hanefî âlimi İsmâil b. Abdülganî en-Nablusî ile oğlu fakih, edip ve şair Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Şam ulemâsı arasında zikredilmeye değer isimlerdendir.

Osmanlılar döneminde Suriye'de özellikle tarih ve terâcim sahasında pek çok âlim yetişmiştir. Bunlar arasında Memlûk dönemini idrak etmiş olan tarihçi Şemseddin İbn Tolun, *Dürrü'l-Habebe fi târihi a'yânî Haleb*'in yanı sıra yetmiş civarında eserin müellifi Halepli tarihçi, edip ve fakih Radiyyüddin İbnü'l-Hanbelî, *Terâcimü'l-a'yân min ebnâ'i'z-zamân*'ın yazarı Dimaşkî tarihçi ve fakih Bedreddin el-Bûrînî, *Ahâbârü'd-düvel ve âşârü'l-üvel* müellifi Ahmed b. Yûsuf el-Karamânî, *Şezerâtü'z-zehab* müellifi İbnü'l-İmâd, *Silkü'd-dürrer* müellifi Muhammed Hafîl el-Murâdî, *Hulâsatü'l-eşer* müellifi Muhammed Emîn el-Muhibbî ile Abdurrahman b. Ferfûr en dikkati çekenleridir. Arap dili ve edebiyatının Osmanlı döneminde gerilediğine dair genel görüşler, Suriye'de pek çoğu divan sahibi şair ve edibin varlığına dair bilgilerle anlamsız kalmaktadır. Bu edip ve şairler içinde Muhammed b. Necmeddin es-Sâlihî el-Hilâlî, Ebü'l-Meâlî Dervîş Muhammed et-Tâlevî, Abdülkerîm b. Mahmûd et-Târânî, Muhammed b. Nûreddin İbnü'd-Derâ ed-Dimaşkî, Muhammed el-Urdî el-Halebî, Eyyûb b. Ahmed el-Kureşî, Şemseddin Muhammed b. Tâceddin el-Mehâsinî ve Halepli şair Mustafa b. Abdülmelik el-Bâbî el-Halebî sayılabilir.

İslâmî ilimler alanında yetişen değerli simaların bir kısmı padişahlar tarafından İstanbul'a davet edilerek iltifat görmüş ve çeşitli görevlere tayin edilmiştir. Bedreddin el-Gazzî'nin yanı sıra Hanefî fakihî Haskefî, yirminin üzerinde eseri bulunan İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, Ahmed b. Muhammed ed-Dimaşkî, Abdülvehhâb el-Ferfûrî, Şemseddin b. Atıyye el-Hamevî, aynı zamanda tefsir, dil ve matematik âlimi olan Zeynüddin Mansûr b. Abdurrahman el-Harîrî ed-Dimaşkî (Hatîbü's-Sukayne), Alâeddin b. İmâdüddin, Muhibbüddin b. Takıyyüddin el-Hamevî ile Muhammed b. Hasan el-Kevâkibî; hadiste Muhammed b. Yûsuf ed-Dimaşkî es-Sâlihî, Ahmed b. Ali es-Saffûrî, Ahmed İbnü's-Semmân ed-Dimaşkî; tasavvufta Muhammed b. Mu-

ammed b. Bilâl el-Halebî ve Muhammed b. Yahyâ et-Tazefî el-Halebî Suriye ulemâsının önde gelenlerindedir. Tıp ve astronominin yanı sıra matematik ve felsefe alanlarında derin bilgisi olan İbnü'n-Nakib el-Halebî'nin Emeviyye Camii'nde tıp dersleri verdiği bilinmektedir. İsmâil b. Abdülhak el-Hımsî de bu dönemde yetişen önemli tıp âlimlerindedir.

Bugünkü Suriye'yi içine alan bölgede XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren özellikle Avrupalılar'ın desteğiyle açılan misyoner okulları ve cemaat mektepleri hıristiyan halk tarafından kabul görmeye başlamıştır. Bunların ilki Dimaşk'ta hıristiyanlar tarafından 1775'te açılan Lazarist misyoner okuludur. Daha sonra Beyrut Amerikan Üniversitesi'ne dönüşecek olan Suriye Protestan Koleji'nden mezun olan Fâris Nimr, İbrâhim el-Yâzicî gibi düşünce adamları bölgede Osmanlı karşıtı muhalefet hareketine destek vermiştir. 1833-1840 yılları arasında İbrâhim Paşa'nın hâkimiyeti altındaki Suriye'de pek çok misyoner okulu açılmıştır.

1879'da Midhat Paşa'nın el-Cem'iyyetü'l-hayriyye'yi kurmasıyla on okul açılmış, bu okullar daha sonra devlet okuluna dönüştürülmüştür. XIX. yüzyılın son döneminde Suriye'de devlet okullarının sayısı daha da artmıştır. Bu okullarda dinî eğitimin yanı sıra tabii bilimler de okutuluyordu. Böylece medreselerin yanında modern eğitim veren mekteplerle misyoner okulları aynı anda eğitim vermeye başlamıştır. II. Abdülhamid döneminde Suriye, Selefî hareketin önemli merkezlerinden biri olmuştur. Abdülkâdir el-Cezâirî'nin liderliğinde Tâhir el-Cezâirî, Cemâleddin el-Kâsımî, Abdürrezzâk Bîtâr, Selîm el-Buhârî ve Abdülhamîd ez-Zehrâvî gibi Selefî âlimleri Suriye'de Osmanlılar'a karşı muhalefet hareketinin mihveri konumundaydı. Bunların etrafında Refik Bey el-Azm, *Hıtaî'ü's-Şâm* müellifi Muhammed Kürd Ali, Şükri el-Aselî, Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibî, Muhibbüddin el-Hatîb gibi ilim ve fikir adamları bulunmaktaydı. Bu dönemde Suriye'deki en önemli tasavvufî hareket Hânî ailesinden şeyhlerin liderliğindeki Nakşibendîliğin Hâliidiyye koludur.

Suriye'de ilk matbaa Halepli hıristiyanlar tarafından XVIII. yüzyılın hemen başlarında kurulmuş ve Arapça dinî kitaplar yayımlanmıştır. Daha sonra Mısırlılar'ın hâkimiyeti döneminde Suriye'de matbaalar açılmıştır. 1864 yılında Osmanlılar Suriye'de ilk matbaayı kurmuştur. Ardından

ilk gazeteler Arapça ve Türkçe olarak yayımlanmaya başlanmış, kurulan özel matbaalarda pek çok eser basılmıştır. Arap dünyasında süreli yayınlar Mısır'dan sonra ilk defa Suriye'de çıkmaya başlamış, özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısında yoğunluk kazanmıştır. İlk gazeteler misyonerler tarafından çıkarılmıştır. Osmanlı vilâyet gazetelerinin yanı sıra Suriyeli düşünürlerin ve misyonerlerin çıkardığı gazeteler de çoğunlukla Lübnan'da yayımlanmaktaydı. Suriye'de ilk resmî vilâyet gazetesi 1865'te neşir hayatına başlayan *Sûriyye*'dir. Bunu Halep'te neşredilen *el-Furât* gazetesi takip etmiştir. Halep'te 1867'de yayımlanan diğer bir gazete *Ğadîrû'l-Furât*'tir. Aynı yıl Dimaşk'ta *eş-Şâm* adlı ilk özel gazete çıkmış, bunu 1878'de çıkan *ed-Dimaşk* takip etmiştir. Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibî'nin Hâşim Attâr ile birlikte 1877'de neşrettiği *eş-Şehbâ* Halep'te yayımlanan Arapça ilk gazetedir. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Suriye'de basın yayın faaliyeti daha da genişlemiştir. Bu yayınlar arasında en meşhurlarından biri Muhammed Kürd Ali'nin 1906'da Mısır'da çıkarıp iki yıl sonra Şam'da neşretmeye başladığı *el-Muktebes* adlı edebiyat dergisidir. Muhammed Kürd Ali aynı adla siyasî bir gazete de çıkarmıştır. Bunun dışında *el-Müşkile* ile Şükrî el-Aselî'nin neşrettiği *el-Kabes* gibi gazeteler önemlidir. Arap milliyetçilerinin yayınlarına karşılık İttihat ve Terakkî, Mahmud Zeki'nin yönetiminde Suriye'de *el-Müşkât* adında bir gazete çıkarmaktaydı. Bu gazetelere Cemal Paşa'nın 1916'da yayımladığı *eş-Şark* da eklenmiştir. Halep'te çıkan gazeteler arasında *en-Nehda*, *Şada's-şehbâ*, *et-Teğaddüm* önde gelenleridir. Fransız mandası döneminde, *er-Râbîatü'l-edebîyye* ile *el-Mizân* dergileri dikkati çeker.

1903'te Osmanlılar, Şam Tıp Fakültesi'ni açmış, bunu 1919'da Dimaşk Üniversitesi'nin temelini oluşturacak olan Dimaşk Hukuk Fakültesi izlemiştir. Bu okul Tıp Fakültesi'yle birlikte 1923'te Suriye Üniversitesi'ni oluşturmuş, Suriye Üniversitesi 1958'de Dimaşk Üniversitesi'ne dönüşmüştür. Fransız mandası döneminde devlet okullarının yanı sıra özel yabancı okullar varlıklarını sürdürmüştür 1946'da Suriye'nin bağımsızlığını kazanmasının ardından millî eğitime önem verilmiştir. Halep Üniversitesi 1958'de açılmış, 1971'de Lazkiye'de Tışrîn, 1979'da Humus'ta Ba's Üniversitesi kurulmuştur. Özellikle 2000 yılından itibaren nisbeten daha liberal bir politikanın izlendiği Suriye'de yeni devlet üniversitelerinin yanı sıra pek çok özel üniversitenin açılmasına izin verilmiş, ayrıca özel gazete ve televizyonlara müsaade edilmiştir.

Tâhir el-Cezâirî tarafından Suriye'nin ilk halk kütüphanesi olarak 1881'de kurulan Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye bulundurduğu el yazmaları oldukça önemlidir. Zâhiriyye'de bulunan el yazmaları 1984'te Dimaşk'ta kurulan Suriye Millî Kütüphanesi'ne (Mektebetü'l-Esedi'l-vataniyye) nakledilmiştir. Şam'da Muhammed Kürd Ali başkanlığında 1919'da el-Mecmau'l-ilmîyyü'l-Arabî adıyla oluşturulan ve daha sonra Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye adını alan ilmî müessesesi Suriye'de Arap dili ve edebiyatının canlanmasında önemli rol oynamıştır. Bu kurumun çıkardığı *Mecelletü Mecma'i'l-lugati'l-Arabiyye* Suriye'nin yayın hayatı devam eden en saygın dergilerindedir. Fransız hâkimiyet döneminde 1922 yılında Institut Français des Etudes Arabes kurulmuştur. Suriye XIX. yüzyıl sonları ile XX. yüzyıl başlarında pek çok şair ve edip yetiştirmiştir. Suriye'de son yıllarda ro-

man ve hikâye dalında başta Hanâ Mîne, Zekerîyyâ Tâmir ve Gâde es-Semmân olmak üzere Edîb Nahvî, Fâris Zerkûr Abdüsselâm el-Üceylî ve Halîm Berekât zikredilmelidir. Son dönemin en önemli şairleri ise Adonis olarak meşhur Ali Ahmed Said ile Nizâr el-Kabbânî'dir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Radiyyüddin İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habeb fi târîhi a'yânî Haleb* (nşr. Mahmûd Hamed el-Fâhûrî – Yahyâ Zekerîyyâ Abbâre), Dimaşk 1972-73, I-II, tür.yer.; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, I-III, tür.yer.; *Suriye Vilâyeti Salnâmesi* (1286 ve 1318); Sâmî el-Keyâlî, *el-Edebü'l-Arabiyyü'l-mu'âşır fi Sûriyye*, Kahire 1959; Âişe Abdülkâdir ed-Debbâğ, *el-Hareketü'l-fikriyye fi Haleb*, Beyrut 1392/1972; Halîl Merdem Bek, *A'yânü'l-karnî's-sâlis 'aşer fi'l-fikr ve's-siyâse ve'l-ictimâ'*, Beyrut 1977; M. Adnan Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century*, Beirut 1982, s. 138-139; M. Kürd Ali, *Hiçatü's-Şâm*, Dimaşk 1403/1983, IV, 3-89; Ömer Ferruh, *Me'âlimü'l-edebî'l-Arabî fi'l-Şarî'l-hadîs*, Beyrut 1985, I-II, tür.yer.; Abdülkâdir Ayyâş, *Mu'cemü'l-mü'ellifîne's-Sûriyyin fi'l-karnî'l-işrîn*, Dimaşk 1405/1985; Yûsuf Cemîl Nuaysâ, *Müctema' medîneti Dimaşk*, Dimaşk 1986, I, 159-169; II, 383-466; Abdullah Hannâ, *Mine'l-itticâhâti'l-fikriyye fi Sûriyye ve Lübnân*, Dimaşk 1987; Abdulazîz Duri, *The Historical Formation of the Arab Nation* (trc. L. I. Conrad), London 1987, s. 186-213; *Syria: A Country Study* (ed. T. Collelo), Washington 1988, s. 101-104; M. Râğîb et-Tabbân, *l'âmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebi's-şehbâ'*, Halep 1988, I-VII, tür.yer.; Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî: el-'Aşrû'l-Osmâni*, Beyrut-Dimaşk 1409/1989; D. D. Commins, *Islamic Reform Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, New York 1990, tür.yer.; a.mlf., *Historical Dictionary of Syria*, Lanham 1996; Abdülganî İmâd, *es-Sulṭa fi Bilâdi's-Şâm fi'l-karnî's-şâmin 'aşer*, Beyrut 1414/1993, s. 171-241; E. Tauber, *The Emergence of the Arab Movements*, London 1993, s. 10-69; M. Cemîl eş-Şattî, *A'yânü Dimaşk*, Dimaşk 1414/1994; tür.yer.; M. Mutî el-Hâfîz – Nizâr Abâza, *'Ulemâ'ü Dimaşk ve a'yânühâ fi'l-karnî'l-hâdî 'aşer el-hicrî*, Dimaşk 1421, I-II, tür.yer.; M. Halîl el-Murâdî, *Silkü'd-dürer* (nşr. Ekrem Hasan el-Ulebbî), Beyrut 2001; Yakup Civelek, *Osmanlı Döneminde Arapça Süreli Yayınlar*, Van 2005, s. 172-192.



CENGİZ TOMAR



Nüreddin Zengî  
Bimâristanı –  
Hama /  
Suriye

**2. Mimari.** Suriye'de iklim ve malzemenin uygunluğu dolayısıyla Eskiçağ'lardan beri yoğun bir yapılaşma görülür. Ugarit (m.ö. 1400), Pers (m.ö. 538-333), Büyük İskender (m.ö. 356-323), Sâsânî (226-651), Roma ve Bizans (333-636) kültürlerinden kalan anıtsal yapılar İslâm dönemi yapılarına bir ölçüde örnek olmuştur. Emevîler öncesinde müslümanların ihtiyacı karşılamaya yönelik, Mescid-i Nebevî'nin plan tipini tekrarlayan mimari anlayışı Dimaşk'ın fethi ve başşehir oluşuyla değişik bir boyut kazanmış, sanat yönü ağır basan bir bayın-

dırlık faaliyetine girilmiştir. Büyük meblağda paralar sarfedilen bu faaliyet yalnız dinî mimaride değil şehircilik ve özel mülkiyette de kendini göstermiştir. Dimaşk'taki Emeviyye Camii ile Tedmür (Palmyra) yakınındaki halifelere ait çöl kasırları (bk. KASRÜ'İ-HAYR) bu döneme ait ilk anıtsal örneklerdir.

Suriye'deki antik şehirler büyük ölçüde İslâmî dönemde de kullanılmıştır. Emevîler Dimaşk ve çevresinde yoğunlaşırken Abbâsîler, Bağdat ve Irak'a yönelidiklerinden Suriye'de yalnızca Rakka'da varlıklarını sürdürmüşlerdir. Selçuklu ve Atabekler'in yanı sıra Eyyübî, Memlük ve Osmanlı idaresinde Dimaşk, Halep, Hama, Humus, Busrâ, Müzeyrib, Kutayfe, İdlîb, Lazkiye gibi yerleşim merkezlerinde sivil yapılarla vakıf eserleri tesis edilmiştir. Ayrıca stratejik önemi haiz noktalarda hisar türü kaleler yaptırılmıştır. Ebû Ca'fer el-Mansûr'un 155 (772) yılında kurduğu Râfika şehri daha sonra yakınındaki Eskiçağ'dan kalan Rakka ile birleşmiş ve bu adla anılmıştır. Yarım daire planlı şehrin etrafı tuğla ve kerpiçten 6,50 m. genişliğinde, 14 m. yüksekliğinde surlarla çevrilmiş, ayrıca dıştan hendekle desteklenmiştir. Görkemli kale kapılarından Bağdat Kapısı kısmen günümüze ulaşmış, diğer kapılarla sur, kule ve burçların büyük bölümü yıkılmıştır. Şehir dokusunun Selçuklu çağında yeniden şekillendiği günümüze gelebilen örneklerden anlaşılmaktadır. 770'li yıllarda yapılan Rakka Ulucamii (el-Câmiu'l-atîk) kulelerle desteklenmiş tuğladan surların çevirdiği avlu ve harim bölümünden oluşmaktadır. Üst örtü ve revaklar yıkılmış olup beden duvarlarıyla harime geçilen kapı kemerleri sağlam durumdadır. Silindirik tuğla minaresi avlu içinde inşa edilmiştir. Hârûnürreşid'in Kasrû'l-benât'ında kazı ça-

lışmaları tamamlanmış, dört eyvanlı avlulu geleneksel planda tasarlanmış Selçuklu Sarayı kısmen restore edilmiştir. Rakka yapılarına ait bazı mimari elemanlarla süsleme örnekleri müzede sergilenmektedir. Suriye'nin başşehri Dimaşk'ın (Şam) İslâm ve Türk mimarisinde önemli bir yeri vardır (bk. ŞAM [Mimarî]).

Mimarî eserlerin yoğun olduğu şehirlerden biri de Halep'tir. Sur içinde ve çevresindeki tarihî doku, benzer mimari malzeme ile şekillendirilmiş yeni yapılar arasında kısmen gizlenmiş durumdadır. Ancak şehrin panoramik görünüşü klasik Osmanlı şehirciliğinin tipik bir örneğini sergilemektedir. Sur içindeki büyük programlı camilerle yakınlarındaki kapalı çarşılar, saray ve konaklar, hamamlar, sokak boyunca sıralanan çeşme ve sebiller, mimari ve cephe süslemeleriyle birer etnografya müzesi durumundadırlar. Şehrin anıtsal boyuttaki en eski kültür varlığı Ulucami'dir (bk. HALEP ULUCAMİİ). Halep Kalesi İslâm döneminde inşa edilmiştir. Arazisi düz olduğundan şehrin etrafı üçlü savunma sistemiyle (hendek, dış ve iç sur) donatılmıştır. Surlar her dönemde elden geçirilerek sağlamlaştırılmış, yıkılan kısımları defalarca onarılmıştır. Surların bir bölümüyle bazı burçları ve Bâbülhâdîd, Bâbünnasr, Bâbüantâkiye ve Bâbükinnesr'in günümüze kadar gelebilmiştir. Kaynaklarda kalenin on beş kapısı olduğu belirtilmektedir. Eskiçağ'dan kalma bir höyüğün üzerine kurulan iç kale Hamdânî Seyfûddeve tarafından yaptırılmış, Nûreddin Mahmud Zengî ve Eyyübîler'den el-Melikü'z-Zâhir Gâzî de surları takviye ederek bazı burç ve kuleler ekletmiştir. Son şeklini Memlük Sultanı Kansu Gavri zamanında alan iç kalede saray ve diğer hizmet binaları bulunmaktadır. İç kalenin en dikkat çekici bölümü

güneybatıdaki büyük burçlarla birleşen ana giriş kitlesidir. Zengî döneminin eseri olan bu bölüm, iki burç arasına yerleştirilen giriş kapısıyla buraya ulaşan rampalı bir köprüden oluşmaktadır. Kale içindeki yapılar arasında saray, iki cami, iki hamam, Osmanlı kışlası, yöneticilerin ve muhafız askerlerin kaldığı değişik plan ve boyutta çok sayıda oda yer almaktadır.

Halep'teki Nûreddin Zengî Bîmâristanını, Nûreddin Mahmud Zengî tarafından 545-549 (1150-1154) yılları arasında tıp mektebi ve araştırma uygulama hastahanesi olarak tesis edilmiştir. Büyük programlı avlulu eyvanlı plan şemasıyla Selçuklu üslûbunda tasarlanmış olup çok sayıda oda ve değişik mekânlarıyla anıtsal bir mimariye sahiptir. Düzgün kesme taşla örülmüş duvarları, kitâbe kuşakları, taçkapı ve pencerelerle donatılmış görkemli cepheleriyle dikkati çeken yapı bugün terk edilmiş olup kapalı durumdadır. Ulucami'nin kuzeyinde bulunan Selçuklu Sarayı XIII. yüzyılda yapılmış, onarım ve eklemelerle daha sonraki dönemlerde kullanılmıştır. Osmanlılar zamanında Adalet Sarayı olarak hizmet veren yapıya günümüzde el-Matbahu'l-Acemî denilmektedir. Ortası havuzlu, dört eyvanla çevrilmiş, üzeri kubbe ile örtülü büyük bir taht salonu, ana eyvana açılan iki mekân ve diğer eyvanlara bitişen farklı büyüklükte oda ve salonlarıyla klasik Türk saray geleneğinde tasarlanmıştır. Ana eyvanın batısındaki geniş mekân mescid olarak düzenlenmiş, hamam, mutfak, kiler, depo gibi hizmet birimleri sarayın kuzeyine alınmıştır. Harem bölümü büyük ölçüde yıkılmış durumdadır. Duvarlar ve örtü sistemi mukarnas, çok renkli mermer, çini ve kalem işi süsleme örnekleriyle bezenmiştir. Saray günümüzde müze olarak kullanılmaktadır.



Halep'te Medresetü'l-Firdevs'in avlusundan bir görünüş

Halep'in anıtsal yapılarından biri de 633 (1235) tarihli Medresetü'l-Firdevs'tir. Eyyübîler döneminde dikdörtgen bir planla iki bölüm halinde tasarlanmıştır. Avlunun ortasında bir havuz, kible yönünde üç kubbeli bir mescitle iki kapalı oda, doğu ve batı kanatlarında üçer kubbeli mekânlar mevcuttur. Eyvanların birleştiği batı köşesine küçük bir minare yerleştirilmiştir. Düzgün taş malzemedden oluşturulmuş sağlam mimarisi yanında renkli mermer süslemeleriyle dikkat çeken medrese, planı, kemer kurgusu, örtü sistemi ve mekân tasarımı açısından Selçuklu sanatının güzel bir örneğini oluşturmaktadır. Zâhi-



riyye medreseleri Halep'te Selâhaddin-i Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'z-Zâhir Gâzî adına yaptırılmıştır. Bunlardan Firdevs mahallesinde sur içindeki medrese Berrâniyye (616/1219), sur dışında inşa edilen medrese Cevvâniyye (620/1223) adlarıyla anılmaktadır. Cevvâniyye Medresesi eyvanlı, revaklı avlulu plan şeması ile Selçuklu medrese geleneğinde tasarlanmıştır. Güney kanadı mescid olarak düzenlenen yapı türbesi, mukarnas kavsaralı anıtsal taçkapısı ve eyvanı ile dikkati çekmektedir. Hayır Bey Türbesi günümüzde Şeyh Ali Türbesi diye anılmaktadır. Memlûkler'den Halep nâibi Hayır Bey tarafından 920 (1514) yılında yaptırılmıştır. Ortada bir eyvanla yanlarda kapalı iki mekândan oluşmaktadır. Düzgün kesme taşla örülen üçlü yapı grubu küçük ölçekte ve kare planlı olarak tasarlanmıştır. Her birinin kible duvarına birer mihrap nişi açılmış, üstleri kubbeyle örtülmüştür. Batı cephesinde iki renkli taş çerçeveli pencerelerle cephe boyunca uzanan yazı kuşağı ve Memlûk ustalarına özgü monogramlar yer almaktadır. Bâbüknnesrîn mahallesinde bulunan Hammâmü'l-Cevherî, Memlûkler'in Halep nâibi Emîr Alâeddin Akboğa el-Cevherî tarafından 786'da (1384) inşa ettirilmiştir. Klasik hamam şemasında tasarlanan yapının en gösterişli bölümü soyunmalık kısmıdır. Memlûk sanatının bütün unsurlarını üzerinde taşımakta, cephe düzeni, yapım kitabesi ve renkli mermer süslemeleriyle dikkat çekmektedir. Mimar Sinan'ın tasarladığı Hüsrev Paşa Külliyesi 951-953 (1544-1546) yılları arasında Vali Hüsrev Paşa tarafından yaptırılmıştır ve iç kalenin güneyinde yer almaktadır (bk. HÜSREVİYE CAMİİ). Ahmediyye Medresesi mescid, türbe ve medreseden oluşan küçük ölçekli zarif bir eserdir (1165/1752). Bir ara kütüphane olarak kullanılan yapı günümüzde terk edilmiş durumdadır. Avlusunun bir bölümü hazîre haline getirilmiştir. Hazîrede İstanbul üslûbunda işlenmiş mezar taşları mevcuttur. Kapalı çarşı içindeki Gümrük Hanı Vali Mehmed Paşa tarafından 982 (1574) yılında inşa ettirilmiştir. Geniş bir avlu ile eyvan ve iki katlı odalardan oluşmaktadır. Avlu üzerine mukarnaslı pandantiflerle geçilen bir kubbe kasağı oturulmuş, ancak kubbe örülmemiştir. Ortasında bir mescid bulunmaktadır. Mukarnaslı taçkapısı ile cephelerdeki renkli taş süslemeleri Memlûk geleneğini sürdürmektedir. Beytü'l-Gazâle XVII. yüzyılda vali konağı olarak yapılmıştır. Geniş bir avlu etrafında yer alan iki ve üç katlı mekânlarla terastan meydana gelmektedir. Yapı

boyunca yükselen ana eyvan mimari kurucusu kadar ahşap ve kalem işi süslemeleriyle dikkat çekmektedir. Suriye'deki konak türü konut mimarisinin tipik bir örneğini oluşturan yapı selâmlık, harem, dinlenme ve çalışma odaları, hamam, mutfak, depo ve hizmetli odalarıyla devleti temsil edebilecek bir donanıma sahiptir.

Anılan yapılardan başka Halep'te çok sayıda kültür varlığı bulunmaktadır. Kale Mescidi, Şeyh Ma'rûf Camii, Haleviyye ve Şerefiyye medreseleri Selçuklu (Zengî) döneminin görkemli eserleri arasında yer alır. Debbâğa Camii, Tarantâiyye ve Kâmiliyye medreseleri, Hüseyin ve Muhassin meşhedleriyle Dervişîyye Türbesi, Nâsîrî Ribâtı, Ferâfire Hankahı Eyyûbî eserleridir. Altınboğa, Fıstık, Karluk, Tavâşî, Hacı Süleyman, Atrûş, Mihmandar, Saffâhiyye ve Tövbe camileri, Argunî Bîmâristanı, Oğul Bey Türbesi, Kadı, Hayır Bey, Kasaplar, Sabun hanları, Sûkulgazel, Beyyâza hamamları, Ali Bey, Berd Bey, Bâbımakam sebilleri ise Memlûk mimarisini temsil etmektedir. Behram Paşa, Osman Paşa, Âdiliyye külliyesi, Şâbâniyye Medresesi, Mevlî Tekkesi, kapalı çarşılar, Burgul (Bulgur), Tütûn, Vezir, Bakırcılar, Oyuncakçılar, İstanbul ve Ömer Şâhin hanları, Bakırcılar Hamamı, Şâmî, Canbolat, Receb Paşa ve Açıkbaş evleri Osmanlı sanatının bütün özelliklerini taşıyan mimari örneklerdir. Yeniçeri Kışlası, devlet hastahanesi, lise ve sanat mektebi binaları, Ziraat Bankası ile belediye binaları da Batılılaşma dönemi Osmanlı sanatının Ortadoğu'ya açılan pencereleri durumundadır.

Eyyûbî ve Memlûk camileri, revaklı bir avlu ile enine dikdörtgen planlı, mihrap önü kubbe ile, diğer kısımları tonozla örtülü bir harimden oluşmaktadır. Osmanlı yapılarında, revaklı avlu ile birlikte özellikle vurgulanmış son cemaat yeri ve mekânın tamamını kapatan tek kubbe veya merkezî örtü sistemi dikkati çekmektedir.

Özellikle Memlûkler'in kare kaideli, sekizgen gövdeli minarelerine karşılık Osmanlılar'ın silindirik ve çokgen gövdeli zarif minareleri şehrin panoramik görüntüsüne Osmanlı şehri imajını vermektedir. Halep'teki medreselerin çoğu avlulu eyvanlı plan şemalarıyla Selçuklu üslûbunda bağımsız olarak şekillendirilmiştir. Osmanlı medreseleri külliye içinde genellikle başka yapılarla ortak bir avlunun etrafında yer almıştır. Şehir hanları ile saray, konak gibi sivil yapılara her dönemde dinî yapılar kadar önem verilmiştir. Anıtsal mimari boyutları ve zengin süslemeleriyle bu yapılar da Halep şehir dokusunu zenginleştiren öğeler arasında yer almaktadır. Halep mimarisinde genellikle yörede bulunan kaliteli kalker taşı kullanılmıştır. Anıtsal yapılarda cephe düzeni, taçkapı formu, avlu-eyvan ilişkisi ve örtü sistemleri açısından Selçuklu geleneğinin kesintisiz devam ettiği gözlenmektedir. Sivri kemer formlarıyla mukarnas dolgulu süslemeler ve özellikle Memlûk döneminde her yapıda yer alan kabartmalı yazı kuşakları Halep mimarisini canlı tutan ana özelliklerdir. Süslemede mermer ve kalker taşı doğrudan işlendiği gibi mozaik tekniğinde kakma ve kaplama olarak da kullanılmıştır. Bilhassa avlu zeminleriyle mihrapların yer aldığı kible duvarları ve eyvan içlerinde çok renkli mermer süslemeciliği Dımaşk yapıları kadar Halep'te de yoğunluk kazanmıştır. Kale kapıları ile surlardaki ejder ve aslan kabartmaları çağdaşı bütün Türk şehir girişlerinde görülen ana motifler arasında yer almıştır. Avlusu veya avlu niteliğinde girişi bulunan bütün yapıların hemen hepsinde havuz-şadırvan gibi bir su mimarisi mevcuttur (ayrıca bk. HALEP).

Özellikle Selçuklu, Eyyûbî, Memlûk ve Osmanlı dönemlerinde imar edilen Hama, depremle ve diğer yıkımlara rağmen panoramik görünüşü ve ana dokusu ile Türk dönemi karakterini yitirmemiştir. Yığma bir tepe üzerine kurulan şehrin iç kalesin-



Halep İckalesi'nin giriş kısmı



Halep'in İckale mevkiinden bir görünüşü

den günümüze hiçbir mimari örnek ulaşmamıştır. Surların kalan kısımlarıyla sur içindeki bazı yapılar son yıllarda ortadan kaldırılarak yerleri park ve mesire haline getirilmiştir. Ulucami gibi (bk. HAMA ULUCAMII) Nüreddin Mahmud Zengî Külliyesi de şehrin önemli yapıları arasında yer alır. Cami, medrese, bîmâristan ve hamamdan oluşan külliye, 552-568 (1157-1172) yılları arasında Nüreddin Mahmud Zengî tarafından yaptırılmıştır. Âsi nehri kenarında kurulan külliye yapılarından yalnız cami kullanılır durumdadır. Ebü'l-Fidâ Camii ve Türbesi ünlü tarih bilgini ve devlet adamı Ebü'l-Fidâ'ya aittir ve kitâbesine göre 727'de (1327) yapılmıştır. Birkaç defa elden geçirilip onarılan ve son yıllarda batı kanadı ile avlusu yeniden düzenlenen cami günümüzde sağlam ve kullanılabilir durumdadır. Dikdörtgen planlı bir iç avlu ile önündeki harim bölümünden oluşmakta, kuzeybatı köşedeki minarenin önünde türbe yer almaktadır. Âsi nehri kıyısında bulunan Ubey'sî Camii'nin kitâbesinde 1046 (1636) yılında Mehmed Bey b. Mustafa Ubey'sî tarafından inşa edildiği yazılıysa da yapının planı ve mimari özellikleri Memlük dönemlerine işaret etmektedir. Etrafı başka yapılarla sarılmış, iç kısım da büyük ölçüde yenilenmiştir. Mermer mihrabı ve çinili süslemeleriyle meşhur Şeyh İbrâhim Geylânî Camii (1078/1667), Uzunçarşı'daki Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî Mescidi (1112/1700) ve Gümrük Hanı bunlar arasında sayılabilir. Ayakta kalan eserlerin bir bölümü de (Hükümet Konağı, Kına Hanı, Derviş Hamamı gibi) neredeyse yıkılmaya terk edilmiş durumdadır. Haseneyn Camii, Bahsâ Camii, Huzzî Mescidi, Şevvâf Evi, Kendirciler Çarşısı, Uzunçarşı tanınmış Türk kültür varlıkları arasında yer almaktadır. Hama'nın en büyük şehir içi hanı olan Gümrük Hanı sağlam biçimde günümü-

me ulaşmamıştır. Giriş cephesi dışında kalan kısımları yıkılarak yerine yeni bir okul yapılmıştır. Girişi Uzun (Kapalı) Çarşı içinde kalan Esad Paşa Hamamı zengin süslemeleriyle ünlüdür. Şam Valisi Esad Paşa, Hama'da 1165 (1752) yılında Kasrû'l-azm adıyla anılan muhteşem bir hükümet konağı yaptırmıştır. Yapı, bazı bölümlerindeki tahribata rağmen mimari ve süslemeleriyle özgün şeklini korumaktadır. Bina restore edilerek müze haline getirilmiştir. Osmanlı Hicaz Demiryolu şebekesinin (1901-1905) bir halkasını oluşturan Hama Tren İstasyonu da kısmen zamana kadar gelebilmiştir. Hama mimarisinde görülen iki renkli taş işçiliği fazla abartılı olduğundan süslemeden çok yapıların arazi içinde gizlendiği hissini uyandırmaktadır. Öte yandan avlu döşemeleri, fiskyeli havuz sistemleri, mihrap ve duvar kaplamalarında sıkça rastlanan renkli mermer süslemeleri Selçuklular'dan Osmanlı dönemi sonuna kadar kullanılmıştır. Dinî mimaride cami ve mescidlerin Osmanlı öncesinde genellikle enine dikdörtgen planlı, tek veya iki sahanlı bir harimden oluştuğu görülür. Bu yapılarda tonoz-

lar geniş kemerlerle desteklenmiş, kubbelere tromplarla geçiş sağlanmıştır. Ulucami ise ortada sekiz ayaklı örtü sistemiyle daha sonraki dönemlerde çok kubbeli camiler plan şeması grubunda hatırlanacaktır. Hama, Halep-Dimaşk kervan yolu üzerinde bulunduğu için birçok han inşa edilerek şehir bir ticaret merkezi haline getirilmiştir. Kale tipinde sağlam bir mimariyle şekillendirilen ticaret hanları bölgedeki diğer yapılar gibi şadırvanlı bir avlu etrafında sıralanan iki katlı, önleri revaklı odalardan oluşmaktadır. Bazılarında avlunun ortasında bir mescid yer almaktadır. Ayrıca bu hanların birleştiği kapalı çarşılar da özellikle Osmanlı döneminde şehrin sosyoekonomik yapısını diri tutan birer atar damar pozisyonunda olmuştur. Birçoğu Memlük döneminden günümüze kadar varlığını ve işlevini sürdüren su dolaplarıyla su kemerleri, özgün yapıları kadar şehir mimarisine ve panoramik görüntüsüne yansıyan şekilleriyle Hama'nın sembolü durumundadırlar. Hama yakınındaki Selemiye kasabası sınırları içinde Şümeymis Kalesi ile kasaba merkezinde birkaç Osmanlı yapısı bulunmaktadır. Bir tepede üzerinde toprak yığılarak yükseltilmiş kale uzaklardan bir kartal yuvasına benzemektedir. Hisar niteliğindeki yapının yalnızca surlarından bazı bölümler günümüze ulaşmıştır. Selemiye'deki İsmâiliyye Camii ve Türbesi sağlam ve kullanılabilir, hamam ise metruk durumdadır. Konum ve mimarisıyla Suriye'deki en görkemli savunma tesislerinden biri olan Hama'daki Kal'atü'l-Hisn, Sultan Baybars'ın eseridir. Ancak Haçlı işgali ve Osmanlı dönemlerinde birtakım eklemeler yapılmıştır. İç kalesi, müstahkem burç ve kuleleri, sarayı, camisi, kilise, depo, dehliz ve koridorlarıyla pek çok kitâbe, arma ve damgayı üzerinde taşıyan muhteşem bir mimarlık âbidesidir. Aynı adla anılan aşağıdaki şehirde yine Bay-



Hama'da Şam Valisi Esad Paşa'nın yaptırdığı hükümet konağının içinden bir görünüşü

bars tarafından yaptırılan külliyyede cami, bîmârîstan, türbe ve zâviye yer almaktadır. Yapıların çoğu yıkılmış durumdadır.

Humus'ta Memlûk Sultanı Baybars'ın yaptırdığı Hâlid b. Velîd Camii, II. Abdülhamid tarafından 1898 yılında yenilenmiş, 1973'te Suriye Vakıflar Bakanlığı'nca restore edilmiştir. Kemerleri iki renkli taşlarla çatılmış revaklı iç avluya açılan cami halen Batılılaşma dönemi Osmanlı mimari üslûbunu yansıtmaktadır. Dört ayak üzerine oturtulmuş merkezî örtü sistemine sahiptir. Kademeli yüksek sivri kemerlerle aydınlatma yöntemi gotik katedralleri hatırlatmaktadır. Zengin süslemeli mihrap ve minberi gibi harimdeki Hâlid b. Velîd Türbesi dikkati çeken unsurlardır. Ahşap türbe kapısı Memlûk döneminden kalmadır. Fezâil Camii (472/1079), Abdullah b. Mes'ûd Camii, Sirâc Camii ve Hamamı, Ebû Lübâde Mescidi, Kasrû'z-Zehrâvî ve Beytû's-Şâmî Memlûk; İnâbe Mescidi, Pazarbaşı Camii (1153/1740), Delâtî Camii, Osmânî Hamamı, Paşa Hamamı, Tren İstasyonu Humus'ta ilk göze çarpan diğer Osmanlı eserleridir. Eyyûbî eseri ulucami daha sonraki dönemlerde büyük oranda yenilenmiştir. Humus'un kapalı çarşısı ve sokakları ile evleri tarihî doku içinde son şeklini Osmanlı zamanında almıştır.

Efâmiye Lazkiye yol kavşağında Âsi nehri kenarında yükselen kayalık üzerine kurulmuş hisar niteliğindeki Şeyzer Kalesi harabe haline gelmiştir. Hama-Cisrişugûr yolundaki Kal'atü'l-Madîk ise nisbeten sağlam durumdadır. Aynı yol güzergâhında Nebke'de Sinan Paşa Camii ve Hanı ile (988/1580) Osmanlı Sarayı, Madîk Kalesi Camii, Kızlarağası Mehmed Hanı, Lazkiye-Halep yolu üzerinde Eriha'da Kara Mehmed Mescidi, İdlîb'de Beşir Ağa Camii ve Mektebi ile Hama-Halep yolu üzerinde Hân-ı Şüyûh'taki Tekkiye Camii ve Zâviyesi Osmanlı mimarisinin temsilcileridir. Madîk'teki Osmanlı Camii enine dikdörtgen planlı, mihrap önü kubbeli, girişinde üç gözlü son cemaat yeri olan sağlam bir yapıya sahiptir. Kızlarağası Mehmed Ağa'nın 971'de (1563) yaptırdığı Osmanlı Hanı büyük ölçekli, tek katlı hol ve büyük odalardan oluşan bir plan şeması gösterir.

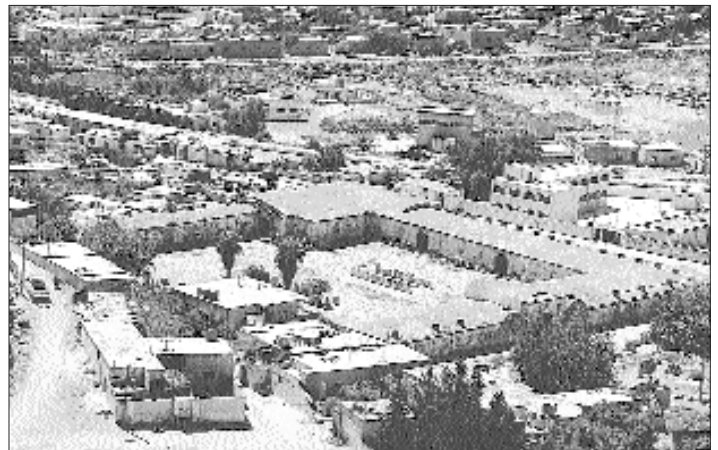
Akdeniz sahilinde bir liman şehri olan Lazkiye, Osmanlı döneminde gelişmiştir. Çarşı ve hanlarıyla diğer mimari eserlerde geç dönem Osmanlı üslûbu hâkimdir. Mağribî Camii (1244/1828) Lazkiye'nin cumma camilerinden biridir. Geniş bir avlunun önündeki cami düzgün kesme taşla örülmüş, güney cephesi geometrik süsleme

ve kuşatma kemerleriyle hareketlendirilmiştir. Kuzeyinde revaklı abdest mahalli ile hücreler, bitişiğinde türbe (1243/1827) yer almaktadır. Çok kubbeli yapılar grubunda büyük ölçekli bir plan şemasına sahip Cedîd Camii (1139/1727) Süleyman Paşa'nın eseridir. Ortada dört sütun ve kemerlere yaslanan altı kubbe ve iki tonozlu örtü sistemiyle Osmanlı merkezî plan şemasının Suriye'deki temsilcisi durumdadır. Avluda sekizgen bir şadırvan, caminin kuzey cephesinde bir mükebbire mevcuttur. Pazar Camii (1240/1825) ve Şeyh Zâhir Camii (1301/1884) daha mütevazî kalmaktadır. Lazkiye'deki cami minareleri çokgen veya silindirik gövdeleriyle Osmanlı tarzında yapılmıştır. Cebele ve Lazkiye'deki yapıların iç mekânlarında süslemeye yer verilmemiş, taş yapılar sıvanarak kireçle badana edilmiştir. Lazkiye'deki sivil mimari örnekleri Suriye'nin diğer şehirlerinden farklı bir görünüme sahiptir. Sahil şehri oluşu yanında Fransızlar'ın işgal yıllarında mimari dokuya müdahale etmeleri konutlarla ticaret merkezlerinin görünüşünü değiştirmiştir.

Tartus'ta İbrâhim Adî Türbesi kare planlı, üzeri dilimli kubbe örtülü, küçük ölçekte bir Osmanlı makam türbesidir. Osmanlı Hamamı büyük oranda yenilenmiştir. Lazkiye'ye 35 km. uzaklıkta Behlûliye'deki Selâhaddin Kalesi, Suriye'deki en büyük ve görkemli Eyyûbî eseri olup, bölgeye hâkim yüksek dağ silsilesi üzerine kurulmuştur. Hama-Lazkiye yolu üzerinde Masyâf Kalesi, Kadmûs Kalesi, sahilde Bâniyâs'taki Merkab Kalesi hisar türünde askerî amaçla yapılmış müstahkem savunma tesisleridir. Cebele'de Sultan İbrâhim (İbrâhim Edhem) Külliyesi (1345-1350) Memlûk eseridir; ancak Osmanlılar ve Suriye Devleti tarafından yenilenmiştir. Cami zâviye, imaret, türbe ve idare binalarından oluşan

büyük programlı, komplike bir yapıdır. Caminin orta bölümü kubbe ile, mihraba paralel öndeki sahan tonozla örtülüdür. Güneydoğu köşesi İbrâhim b. Edhem için türbe olarak düzenlenmiştir. Cebele'deki Hamevî ve Mansûrî camileri de Memlûk eseridir.

Güney Suriye'de Antikçağ'ın ünlü şehirlerinden Busrâ'da İslâm dönemi eserlerinin buradaki kalıntılarının üzerine kurulduğu ve mimari elemanların büyük oranda devşirilip kullanıldığı dikkati çeker. Yapıların duvar örgüsünde bazalt cinsi taş tercih edilmiş, mekânlar kemer ve konsollara yaslanan düz levha şeklindeki taş dizilerinden oluşan bir tür çatı ile örtülmüştür. Fâtîma (Fâtîmî) Camii X. yüzyıl sonunda yapılmış, minaresindeki kitâbeye göre 605 (1208) tarihinde Eyyûbîler tarafından genişletilmiştir. Dört köşe minaresi ve bazalt taşıyla örülmüş sağlam mimarisine günümüze kadar gelmiştir. Busrâ'nın en büyük camisi olan Ömerî Camii (Câmiu'l-Arûs) antik eserler üzerine devşirme malzemelerle Ermevî döneminde (102/720-21) yapılmıştır. Kare gövdeli yüksek bir minarenin bitiştigi revaklı iç avlu ile önde kibleye paralel iki sahanlı bir harimden oluşmaktadır. Cami 506'da (1112) büyük ölçüde yenilenmiştir. Busrâ'da Hz. Muhammed'in konakladığı yerde ona hürmeten yapılan ve Mebrekunnâka denilen, birbirine bitişik iki küçük mescidle Gümüştegin Medresesi'nin (531/1136) kültür ve mimarlık tarihi açısından önemli bir yeri vardır. Dört eyvanlı avlulu Selçuklu medreselerinin ilk örneklerinden olan yapıda devşirme antik malzemelerle yöresel bazalt taşı kullanılmış, üst örtüde yine konsol ve kemerlere yaslanan, düz levhalardan oluşan bindirme taş sistemi uygulanmıştır. Mescidlerdeki istiridye yivli mihraplarla medresenin kapı ve ikiz pencereleri Bus-



Madîk'te Kızlarağası Mehmed Ağa'nın yaptırdığı Osmanlı Hanı

râ yapılarının tamamında etkili olan antik mimari geleneğin izlerini taşımaktadır. Aynı mimari üslûpla tasarlanan 528 (1134) tarihli Hızır Camii Gümüştegin'in eseridir. Yâkût Camii, Ebü'l-Fidâ Medresesi ve Mencek Hamamı Eyyûbî, Osmanlı (Ebü'l-Gurra) Mescidi ise (1321/1903) Osmanlı döneminden kalmadır. Busrâ yapılarındaki bütün minareler kare planlı, dört köşe kalın gövdeleri, içte spiral merdivenleri, üstte ikiz pencere şeklinde dört yöne açılan müezzinlikleriyle aynı özelliği taşır. Romalılar'ın yaptığı Birketü'l-hâc denilen büyük ölçekli su sarnıcı daha sonra birkaç defa onarılmış ve günümüze kadar kullanılmıştır.

el-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın (1260-1277) tamir ettirdiği Erîhâ Ulucamii dar bir avlu önünde enine dikdörtgen planlı iki sahanlı şeması, mihrap önü kubbe, diğer kısımları çapraz tonoz örtülü taş mimarisi ve kare gövdeli minaresiyle tipik bir Türk eseridir. Erîhâ'daki Kara Mehmed Mescidi ise daha küçük ölçekte ele alınmıştır. İdlib Ulucamii (Câmi-i Kebîr) çok kubbeli Osmanlı camileri grubunda tasarlanmış bir mimariye sahiptir. Beşir Bey (Ağa) Camii, Suriye'deki geleneksel Osmanlı cami plan şeması ve mimarisini yansıtır. İkisinin de minaresi sekizgen gövdelidir. Halep yakınlarında Bâb'daki el-Câmiu'l-Kebîr büyük programlı bir Selçuklu (XII. yüzyıl) eseridir ve Memlûkler döneminde (744/1343) esaslı bir şekilde yenilenmiştir. Harim kible duvarına paralel iki sahin halinde üzerleri onar kubbe ile örtülüdür. Revaklı avlunun ortasındaki şadırvan Osmanlı döneminde eklenmiştir. Aynı plan şemasına sahip, ancak mimarisi daha arkaik duran Buzâa Ulucamii'ni (494/1101) örten kubbeler elips biçimindedir.

Menbic yakınındaki Necm Kalesi IX. yüzyılda kurulmuş, üzerindeki yapıların çoğu el-Melikü'z-Zâhir Gâzî zamanında (1186-1216) ilâve edilmiştir. Hisar türünde, yolları kontrol etmek amacıyla yapılan askerî tesislerden biridir. Şam-Der'â yolu üzerindeki Müzeyrib Kalesi, Yavuz Sultan Selim tarafından inşa ettirilmiştir. Kale meskûn mahal arasında kalmış olup harabe halindedir. II. Abdülhamid'in 1901-1905 yıllarında yaptırdığı Hicaz Demiryolu hattının büyük bir bölümü Suriye topraklarından geçmektedir. Tren istasyonları bulunduğu mahallerin ihtiyacına göre birçok yapı ile birlikte tasarlanmıştır. Tip proje çerçevesinde inşa edilen istasyonlarda idare binası, yolcu bekleme salonları ve misafirhaneler, lojmanlar, tuvalet ve su depoları, hangar ve eşya depoları yer almaktadır. Hicaz Demiryolu hattı terkedilince mima-



Gümüştegin  
Medresesi –  
Busrâ /  
Suriye

ri eserlerin çoğu harabe haline gelmiştir. Der'â, Hırbetü'l-Gazâle, İzra' ve Mehacquetren istasyonları Der'â-Şam arasındaki Hicaz Demiryolu hattına ait önemli örneklerdir. Der'â'daki Sûku'l-atîk de tren istasyonu ile birlikte yapılmış bir ticaret merkezidir.

Suriye'deki hanlar menzil hanları ve şehir içi hanları olmak üzere iki grupta toplanabilir. Menzil hanları büyük ölçekte tutulmuş mimari yapılarıdır. Yol güzergâhlarında olduklarından kale tipinde inşa edilmiş, mekân çözümlenmesinin yanında yolcuların güvenliği ön planda tutulmuştur. Köşe kuleleriyle anıtsal taçkapılar cephe-lerden taşan mimari öğelerdir. Günümüzde çoğu askerî amaçla kullanılan hanların iç mekânı avluya açılan eyvanlarla oda ve hollerden oluşmaktadır. Avluların ortasında iklim ve coğrafî konuma göre birer havuz veya kuyu yer almaktadır. Sivri kemerlere oturan tonoz örtülü mekânların üzeri parapet duvarlarıyla çevrilerek teras katı oluşturulmuştur. İklim sıcak olduğundan yolcular bu teraslarda misafir edilmekteydi. Şam-Hama yolu üzerindeki Arus Hanı ile Dennûn Hanı yeni restore edilen menzil hanlarıdır. Şam-Humus yolunun Bağdat'a ayrılan kavşağında yer alan Ayaş Hanı (690/1291) yanı başındaki kubbeli su hazinesiyle bir menzil hanıdır (bk. **AYAŞ HANI**). Yine Şam-Humus yolu üzerinde Kutayfe'deki Sinan Paşa Külliyesi han, hamam, mescid, imaret ve zâviyeden oluşan bir menzil külliyesidir. Küçük ölçekteki kare planlı mescidin harimi kubbe ile örtülmüştür. Girişinde Osmanlı mimarisine özgü beş gözlü son cemaat yeri mevcuttur. Mihrap ve minberi taştan yapılmış, iç mekân kirçe sıvanmıştır. Sekizgen gövdeli minarenin şerefesi ahşap siperlikle kapatılmıştır. Klasik şemada tasarlanan hamam terkedilmiş olup külliyenin asıl yapısı olan han ise askerî tesis olarak kullanılmaktadır.

Şam-Palmira (Tadmür) yolu üzerindeki Türâb Hanı, Menküre Hanı ve Nâsiriye yakınındaki Utne Hanı harabe halinde günümüze ulaşabilmiştir. Hama-Halep karayolu üzerinde Hân-ı Şüyûh denilen büyük bir menzil külliyesi bulunmaktadır. Zamanla çevresinde bir kasaba oluşan külliyenin bir avlu etrafına dizilmiş cami, tekke, zâviye, hamam, köşk, konak ve bedesten mevcuttur. II. Abdülhamid zamanında 1907'de bazı eklerle tamiratı yapılan külliyenin çoğu kısımları yıkılmış vaziyettedir. Yine Hama-Halep yolu üzerinde bulunan Maarretünnu'mân'daki Murad Paşa Hanı (XVII. yüzyıl) büyük ölçekte tasarlanmıştır. Farklı boyutlarda eyvan, oda ve hollerden oluşan hanın revaklı avlusunun ortasına mescid-tekke yerleştirilmiştir. Hana bitişik olan ikinci bölümde imaret, fırın, hamam gibi yapılar yer almaktadır. Günümüzde çevreden derlenen döşeme mozaikleriyle mimari elemanların sergilendiği müze durumundadır. Maarretünnu'mân'da ayrıca Selçuklu dönemi eseri ulucami (XII. yüzyıl), Nebî Yûşâ Mescidi ve Makam Türbesi (604/1207), Şâfiî (Ebü'l-Fevâris) Medresesi, Esad Paşa Hanı (1166/1753), Maarre Kalesi gibi anıtsal özellikte yapılar bulunmaktadır. Sebîl Hanı ve Camii aynı yol güzergâhındaki diğer önemli Türk mimari eserleridir.

Ca'ber Kalesi kısmen Tabya Barajı suları altında kalmış, yakınındaki Süleyman Şah Türbesi 1974'te kuzeybatıdaki daha yüksek bir alana taşınmıştır. Kalenin konumu ile Müstahkem surları ve savunma tesisleri, Fırat nehri kıyısındaki ulaşım ağını koruyacak nitelikte askerî bir mimarlık âbidesidir. İçindeki yapıların çoğu yıkılmış, yalnızca Kale Camii'nin minaresi ayakta kalmıştır. Mezarların taşınması ile üzerine yapılan yeni Süleyman Şah Türbesi modern bir mimari tasarımla şekillendirilmiştir. İçinde üç sanduka bulunan türbe bir

bölük Türk askeri tarafından beklenmek-  
tedir (bk. CA'BER KALESİ).

#### BİBLİYOGRAFYA :

J. L. Burckhard, *Travels in Syria and the Holy Land*, London 1822, I-II; G. Charnes, *Voyage en Syrie*, Paris 1891; *Hicaz Demiryolu Lâyhâsı*, İstanbul 1324, s. 20-21; M. van Berchem, *Matériaux pour un corpus inscriptionum Araicarum II: Syrie du sud*, Kahire 1922; J. Sauvaget, *Les monuments historiques de Damas*, Beyrouth 1932; a.m.f., "Citadelle de Damas", *Syria*, XI, Paris 1930, s. 60-90, 216-241; a.m.f., "Inventaire des monuments musulmans de la ville d'Alep", *REI*, V (1931), s. 59-114; a.m.f. – M. Ecochard, *Les monuments ayyubides de Damas*, Paris 1938-50, I-III; M. Ecochard – C. Coeur, *Les bains de Damas*, Beyrouth 1943; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, *Haleb'in En Eski Tarihi*, Gaziantep 1937; H. Laoust, *Les gouverneurs de Damas sous les mamelouks et les premiers ottomans*, Damas 1952; E. Herzfeld, *Inscriptions et monuments d'Alep*, Le Caire 1954-55, I-II; a.m.f., "Damascus: Studies in Architecture", *AI*, IX (1942), s. 1-53; X (1943), s. 13-70; XI-XII (1946), s. 1-71; XIII-XIV (1948), s. 118-138; Müeyyed el-Kilânî, *Muḥâfaẓatü Ḥamâ*, Dımaşk 1964; S. A. Mougdad, *Bosra*, Damas 1974; Khaled Moaz – S. Ory, *Inscriptions arabes de Damas*, Damas 1977; S. Ory – D. Sourdel, "Une inscription 'abbaside de Syrie du nord", *BEO*, XVIII (1964), s. 221-240; M. Meinecke, "Die Osmanische Architektur des 16<sup>th</sup> Jahrhunderts in Damascus", *Fifth International Congress of Turkish Art* (ed. G. Fehér), Budapest 1978, s. 575-597; a.m.f., *Die Mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien*, Glückstadt 1992, I-II; J. P. Pascual, *Damas à la fin du XVI siècle: d'après trois actes de waqf ottomans*, Damas 1983, I; Th. Grandin, *La savonnerie traditionnelle à Alep*, Damas 1986; Muhammed el-Mekkî, *Târîḥu Ḥıms*, Dımaşk 1987; M. Râgıb et-Tabbâh, *I'lamü'n-nübela' bi-târîḥi Ḥalebi's-ṣehbâ?*, Halep 1988, I-VIII; Necvâ Osman, *el-Hendesetü'l-inşâ'iyye fi mecâsidi Haleb*, Halep 1413/1992; R. Burns, *Monuments of Syria*, London 1992; Bahaeddin Kók, *Nureddin Mahmud Bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri*, İstanbul 1992; Abdullah Manaz, *Suriye'nin Başkentli Şam'da Türk Dönemi Eserleri*, Ankara 1992; Münzir el-Hâyik – Faysal Şeyhânî, *Ḥıms: Dürretü müdüni's-Şâm*, Humus 1995; Abdülkâdir er-Reyhâvî, *el-İmâretü'l-'Arabiyyetü'l-İslâmiyye ḥaşa'ışühâ ve âşâruhâ fi Sûriyye*, Dımaşk 1999; Abdüsselâm Uluçam, "Halep'te Türk Kültür Varlığı", *Anadolu'da Doğdu: 60. Yaşında Fahri Işık'a Armağan* (haz. Taner Korkut), İstanbul 2004, s. 777-790; a.m.f., "Suriye'de Türk Kültür Varlığı Araştırmaları II- Hama", *VIII. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Sakarya 2005, s. 443-458; E. von Mulinen, "Das Grob Abu'l-Fidâ's in Hama", *ZDMG*, LXII (1908), s. 657-660; N. Elis-séeff, "Les monuments de Nûr ad-Din", *BEO*, XIII (1951), s. 5-43; J. Sourdel-Thomine, "Deux décrets mamelouks de Marqâb", *a.e.*, XIV (1954), s. 61-64; Semavi Eyice, "İstanbul-Şam-Bağdat Yolu Üzerindeki Mimarî Eserler", *TD*, IX/13 (1958), s. 81-110; Selim Âdil Abdülhak, "Medînetü Ḥıms ve âşâruhâ", *el-Ḥavliyyâtü'l-eseriyyetü'l-'Arabiyyetü's-Sûriyye*, X, Damas 1960, s. 5-37; F. Mausion, "Note sur les bains de Damas", *BEO*, XVII (1962), s. 121-132; K. Touier, "Céramiques mameloukes à Damas", *a.e.*, XXVI (1973), s. 209-218; Âdil Necm Abbû, "el-Medrese fi'l-'imâretü'l-

Eyyûbiyye fi Sûriyâ", *el-Ḥavliyyâtü'l-eseriyyetü'l-'Arabiyyetü's-Sûriyye*, XXIV (1974), s. 75-101; Kâmil Şahâde, "et-Türâb ve maḥâmâtü'z-ziyâre fi Ḥamâ", *a.e.*, XXV (1975), s. 159-195; J.-C. David, "Alep, dégradation et tentatives actuelles de readaptation des structures urbaines traditionnelles", *BEO*, XXVIII (1975), s. 19-48; Y. Sauvân, "Une liste de fondations pieuses (waqfiyya) au temps de Selim II", *a.e.*, XXVIII (1975), s. 231-258; A. Raymond, "Les grands waqfs et l'organisation de l'espace urbain à l'époque ottomane (XVI-XVII. siècles)", *a.e.*, XXXI (1979), s. 113-128; T. Allen, "Some Pre-Mamluk Portions of the Courtyard Façades of the Great Mosque Aleppo", *a.e.*, XXXV (1983), s. 7-12; Mehmet İpşirli, "A Preliminary Study of the Public Waqfs of Hama and Homs in the XVI. Century", *Studies on Turkish-Arab Relations*, I, İstanbul 1986, s. 119-147; T. Miura, "The Sâlihiyya Quarter in the Suburbs of Damascus: Its Formation, Structure and Transformation in the Ayyubid and Mamluk Arab", *BEO*, XLVII (1995), s. 129-182; B. Marino, "Les territoires des villes dans la Syrie ottomane (XVI.-XVIII. siècle)", *a.e.*, LII (2000), s. 263-278.



ABDÜSSELÂM ULUÇAM

### SURİYE SELÇUKLULARI

(bk. SELÇUKLULAR [Suriye]).

### SURNÂME

(سورنامه)

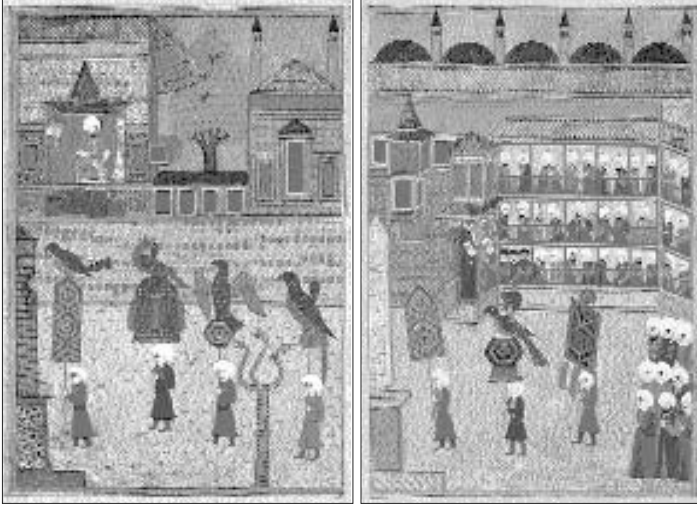
Divan edebiyatında  
padişah çocuklarının  
doğum, sünnet ve düğün törenlerini  
anlatan eserlerin genel adı.

Sözlükte "düğün, ziyafet, şenlik" anlamına gelen Farsça sūr kelimesiyle "mek-tup, yazılı belge" mânasındaki nâmenin birleşmesinden oluşmuştur. Osmanlı döneminde padişah çocuklarının doğum ve sünnet törenleriyle padişah kızlarının düğün törenlerini anlatan manzum, mensur ya da manzum-mensur karışık yazılan eserler genel olarak bu adı taşır. Surnâmelerin bilinen ilk örnekleri, III. Murad'ın oğlu III. Mehmed'in 990'da (1582) yapılan sünnet töreni için Âlî Mustafa Efendi'nin ve İntizâmî'nin yazdığı eserlerdir. Son surnâme ise Nâfi'in Sultan Abdülmecid'in kızları Cemile Sultan ile Münire Sultan'ın 1858'deki düğünlerini anlatan *Surnâme-i Selâtin*'dir. Bu törenler vesilesiyle sūriyye adıyla kaside şeklinde yazılan şiirlerle tarih manzumeleri de bu tür içinde değerlendirilmektedir. Surnâmeler sadece sarayın düzenlediği törenleri konu edinirken sūriyyelerle bu merasimlerin yılını belirleyen tarih manzumelerinde hem sarayın hem bu çevrenin dışında kalan kişilerin düzenlediği törenler anlatılmaktadır. Sû-

riyyelerin en tanınmışları arasında Hayâlî Bey'in ve Cevrî'nin düğün, Yahyâ Bey'in, Figânî'nin, Nevî'nin ve Râzî'nin sünnet törenlerini anlattığı şiirleri sayılabilir. Surnâmeler genellikle bu adı taşımakla birlikte Âlî Mustafa Efendi'nin *Câmiu'l-buhûr der Mecâlis-i Sûr'u* ile Rif'at'ın *Gülşen-i Hurremî'si* gibi farklı adlarla anılan eserler de yazılmıştır. Surnâmelerin konusunu şehzadelerin sünnet törenleri için yapılan sūr-ı hitân, padişah kızlarının nişan ve evlenmeleri vesilesiyle düzenlenen sūr-ı ci-haz ile padişah çocuklarının doğumu dolayısıyla tertiplenen velâdet-i hümâyün şenlikleri oluşturur.

Manzum surnâmelerde söz sanatlarına riayet yanında vezin ve kafiyenin getirdiği sınırlamalar dolayısıyla olaylara daha az yer verilmekte, mensur surnâmelerde ise törenler esnasında cereyan eden hadiseler günü gününe anlatılmaktadır. Mensur surnâmeler bu özelliklerinden ötürü tarih metinleriyle benzerlik gösterse de anlatımda tekdüzelikten kurtulmak için zaman zaman araya şiir serpiştirilmesi, yargılayıcı bir amaç taşımaması, durumun olduğu gibi aktarılıp yoruma gidilmemesi, okuyucudinceleyici kitlesine ve türün gerektirdiği çerçeveye uyulması gibi özellikleriyle tarih metinlerinden ayrılmaktadır. Mensur surnâmeler kaleme alındıkları dönemin anlatım özelliklerine uygun biçimde süslü ya da sade bir dille yazılabilmektedir. Surnâme yazarları eserlerini göze girme, mevkî ve makam elde etme arzusunun yanı sıra padişahın veya sur emininin emriyle de kaleme alabilmektedir. Hatta bazı eserlerden yazarın düğüne bizzat katılmadığı anlaşılmaktadır.

Anlatım biçimleri ve önem verilen noktalar farklılık gösterse de surnâmelere düğün öncesi yapılan hazırlıklarla başlanır. Ferman çıkarılması, sur emini tayini, sūr-ı hümâyünün başlama gününün ve yerinin belirlenmesi, davetli listesinin hazırlanması, davetiyelerin gönderilmesi, törene katılanları adları ve kimlikleri, evliliklerde nikâh kıyılması, yemek hazırlıkları, nahil (nakıl, nağıl) ve gösteri hazırlıkları, hediyeler ve bunların kimler tarafından verildiği, ziyafet düzeni, yiyecekler ve içecekler, kulanılan eşya ve elbiselerin listesi, düğün için yapılan harcamalar, nişan, çeyiz, gelin ve sünnet alayının anlatımı, törenlerin önemli unsuru olan esnaf alayının geçişi, mesleklerine uygun hünerler sergilemeleri, cambazların, zorbazların, hokkabazların gösterileri, at yarışları, cirit oyunları, mûsiki fasılları, rakkas ve çengilerin gös-



Seyyid Lokmân'ın *Surnâme'sinde*, Şehzade Mehmed'in sünnet şenliğinin tasvir edildiği iki sayfa (TSMK, Hazine, nr. 1344, vr. 338<sup>b</sup>-339<sup>a</sup>)

terileri, gece şenlikleri, havai fişek atılması, kandillerin, mahyaların, mumların, meşalelerin yakılması, fener alayları düzenlenmesi bu tür metinlerin ortak konularıdır. Surnâme yazarı bu hususlardan birini veya birkaçını ön plana çıkarabildiği gibi bazan hepsinden kısaca söz etmektedir. Surnâmeler Osmanlı sarayının ve toplumun belirli günlerdeki hayatını, zevk ve eğlence anlayışını, kıyafetlerini, törenlerini, müziklerini, oyun ve eğlence şekillerini, dönemin geleneklerini anlatması bakımından kültür tarihi, sosyoloji ve halk bilimi açısından kaynak değeri taşımaktadır. Yazıldığı devrin kelime, deyim ve terim varlığını, kullanım özelliklerini göstermesi surnâmeleri dil ve edebiyat bakımından da önemli kılmaktadır.

Divan edebiyatında sûriyye kasideleri ve tarih manzumeleri dışında bu türe giren on dokuz eser tesbit edilmiştir. On bir ayrı töreni konu alan bu eserlerin dokuzu evlilik, altısı sünnet, ikisi hem sünnet hem evlilik törenlerini, ikisi de padişah kızlarının doğumunu anlatmaktadır. 1582 yılında III. Murad'ın oğlu III. Mehmed için yapılan ve elli beş gün elli beş gece süren sünnet töreni Âlî Mustafa Efendi'nin *Câmiu'l-buhûr der Mecâlis-i Sûr* adlı eseriyle (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1916; Kahire Teymûriyye Ktp., nr. 222; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4318; TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 203; Ali Öztekin tarafından yayımlanmıştır, bk. bibl.) İntizâmî'nin *Surnâme-i Hümâyûn*'unda anlatılmaktadır. İntizâmî'nin eseri, arada manzum parçalar bulunmakla birlikte mensur surnâmelerin ilki olması açısından önem taşımaktadır. Mehmet Arslan'ın çalışmasına kadar eserin yazarı bilinmemekte veya yanlış yazar ismiyle anılmaktaydı. Birçok kütüphanede nüshası bulunan eserin Viyana

Millî Kütüphanesi'ndeki yazması (nr. 1019) Gisela Procházka-Eisl (İstanbul 1995), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Hazine, nr. 1344), içinde Nakkaş Osman'ın 427 minyatürü bulunan, başı ve sonu eksik nüshası Nurhan Atasoy (İstanbul 1997) tarafından yayımlanmıştır. İntizâmî'ye ait oluşundan şüpheyle bahsedilen Leiden Kütüphanesi'ndeki nüsha ile (Cod., Or., nr. 309) Jan Schmidth'in katalogunda (s. 66) yazarının tesbit edilemediği belirtilen nüshanın da İntizâmî'nin *Surnâme'sine* ait olduğu anlaşılmaktadır.

1675'te IV. Mehmed'in şehzadeleri Mustafa (II.) ile Ahmed (III.) için yapılan ve on beş gün süren sünnet merasimiyle kızı Hatice Sultan'ın vezir Sarıççı Mustafa Paşa ile evlenmesi dolayısıyla yapılan ve on sekiz gün süren düğün törenini anlatan eserlerin başında *Surnâme-i Abdî* adlı mensur eser gelmektedir. Birçok nüshası bilinen (Beyazıt Devlet Ktp., Genel, nr. 10391; Bibliothèque Nationale, Ancient Fonds, Suppl., nr. 501, 880, 1045; Edirne Selimiye Ktp., nr. 2315; Millet Ktp., Tarih, nr. 343; TSMK, Hazine, nr. 1573, Revan Köşkü, nr. 823; Viyana Millî Ktp., HO, nr. 1072) eser üzerinde Aslı Göksele yüksek lisans tezi hazırlamıştır (*Abdî'nin Surnâme-si ve Nevi Açısından Değerlendirilmesi*, 1983, Boğaziçi Üniversitesi). Nâbî'nin *Vakâyi-i Hitân-ı Şehzâdegân-ı Hazret-i Sultan Mehmed Gazi* adlı manzum surnâmesi (İÜ Ktp., TY, nr. 1774) Ağâh Sırrı Levend (İstanbul 1944) ve Mehmet Arslan (*Türk Edebiyatında Manzum Surnâmeler*, s. 625-684) tarafından neşredilmiştir.

1710'da II. Mustafa'nın kızı Safiye Sultan'ın Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın oğlu Ali Paşa ile evlenmesini anlatan iki mensur surnâme Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hazine,

nr. 1573/2, nr. D 10591). 1720'de III. Ahmed'in oğulları Süleyman, Mustafa, Mehmed ve Bayezid'in on beş gün süren sünnet töreniyle Sultan II. Mustafa'nın kızı Ayşe Sultan ile Eğriboz muhafızı İbrâhim Paşa ve Emetullah Sultan ile Sirke Osman Paşa'nın 1719'da yapılan düğün törenlerini anlatan surnâmelerin en önemlisi Seyyid Vehbî tarafından mensur-manzum karışık olarak yazılan *Surnâme-i Vehbî*'dir. Yirminin üzerinde nüshası tesbit edilen eserin Levnî'nin minyatürlerini içeren nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (III. Ahmed, nr. 3593). Esin Atlı minyatürlerini ve daha sonra Mertol Tulum minyatürleriyle beraber metnini yayımlamıştır (bk. bibl.). Aynı düğüne ait Mehmed Hazin'in mensur eseri *Surnâme-i Hazin* (Beyazıt Devlet Ktp., Genel, nr. 10267) Mübaccel Kızıltan tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). 1724'te III. Ahmed'in kızlarından Ümmü Gülsüm'ün Ali Paşa, Hatice Sultan'ın Ahmed Paşa, Atıka Sultan'ın Mehmed Paşa ile evlenme törenlerini anlatan müellifi meçhul mensur bir surnâme vardır (Viyana Millî Ktp., HO, nr. 95). 1759 yılında III. Mustafa'nın kızı Hibetullah Sultan'ın doğumu üzerine yapılan ve yedi gün yedi gece devam eden şenliği anlatan surnâme Haşmet tarafından *Vilâdetnâme-i Hibetullah Sultan* adıyla kaleme alınmış (İÜ Ktp., TY, nr. 1940; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 626; Millî Ktp., nr. 1925/1; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2511/2, Reşid Efendi, nr. 992; TSMK, Hazine, nr. 1603), önce eski harflerle (İstanbul, ts.), daha sonra Reşad Ekrem Koçu tarafından sadeleştirilerek (İstanbul 1940) neşredilmiş, ayrıca Mehmet Arslan ve İ. Hakkı Aksoyok tarafından Haşmet'in diğer üç eseriyle birlikte yayımlanmıştır (Haşmet Külliyyatı, Sivas 1994, s. 427-454). 1776'da I. Abdülhamid'in kızı Hatice Sultan'ın doğumu münasebetiyle yapılan şenliği tasvir eden Melek İbrâhim'in *Vilâdetnâme-i Hadice Sultan* adlı mensur eserini (TSMK, Hazine, nr. 1631) Mehmet Arslan neşretmiştir (bk. bibl.).

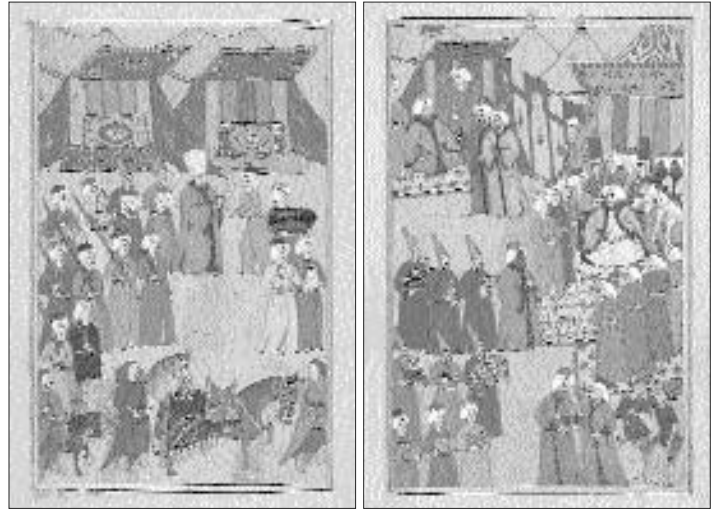
1834 yılında II. Mahmud'un kızı Sâliha Sultan ile Halil Rifat Paşa'nın düğünüyle ilgili olarak Mir Alemzâde Rifat *Surnâme-i Rif'at'ı* (İÜ Ktp., TY, nr. 5555), Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi *Surnâme-i Es'ad'ı* (İÜ Ktp., TY, nr. 3022) kaleme almıştır. Her ikisi de manzum olan bu eserler Hatice Aynur tarafında bir yüksek lisans çalışmasına konu edilmiş (*Sultan II. Mahmud'un Kızı Saliha Sultan ile Topkane Müşiri Halil Rifat Paşa'nın Düğün Törenini Anlatan Surnâmeler*, İstanbul 1998),

ayrıca Mehmet Arslan tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Aynı düşünüyü anlatan müellifi meçhul mensur surnâmeyi (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2808) de Hatice Aynur neşretmiştir. 1836'da Şehzade Abdülme-cid ve Abdülaziz için yapılan sünnet me-rasimiyle Mihrimah Sultan'ın Bahr-i Sefid muhafızı Mehmed Said Paşa ile olan dü-ğünlerini anlatan surnâmelerden *Surnâ-me-i Lebîb* mensur-manzum karışık ya-zılmıştır (İÜ Ktp., TY, nr. 6097). *Surnâ-me-i Hızır* ise (İÜ Ktp., TY, nr. 6122; Millî Ktp., nr. C5/2) manzum olup Mehmet Arslan tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Tek nüshası Nedret İşli özel koleksiyonun-dan Sadberk Hanım Müzesi Kütüphanesi'ne geçmiş olan (nr. 626) diğer bir men-sur surnâmenin müellifi bilinmemektedir. 1847'de Abdülmecid'in oğulları Şehzade Mehmed Murad ile Abdülhamid'in sünnet düşünüyü anlatan manzum *Surnâme-i Tahsîn*'i (İÜ Ktp., TY, nr. 6123) Mehmet Arslan neşretmiştir. 1858'de Abdülme-cid'in kızları Cemile Sultan'ın Mahmud Pa-şa ile, Münire Sultan'ın Mısır Valisi Abbas Paşa'nın oğlu İlhâmî Paşa ile evlenmeleri dolayısıyla yapılan ve on beş gün süren dü-ğün töreniyle ilgili mensur surnâme Nâfi' tarafından kaleme alınmış olup *Surnâ-me-i Selâtin: Peyâm-ı Sûr* adını taşımak-tadır (İÜ Ktp., TY, nr. 2998). Bu eseri de Mehmet Arslan yayımlamıştır (bk. bibl.). Divan edebiyatında manzum surnâmeler üzerine Mehmet Arslan tarafından Gazi Üniversitesi'nde 1990'da hazırlanan dok-tora tezi daha sonra basılmıştır (Ankara 1999).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Mustafa Âlî, *Câmiu'l-buhûr der Mecâlis-i Sûr: Edisyon Kiriik ve Tahlil* (haz. Ali Öztekin), Anka-ra 1996; Nâbî, *Nâbî'nin Surnâmesi: Vekâyi-i Hi-tân-ı Şehzâdeğân-ı Hazret-i Sultan Muhammed-i Gâzi li-Nâbî Efendi* (haz. Ağâh Sırrı Levend), İst-anbul 1944; Seyyid Vehbî, *Surname-i Vehbi: A Miniature Illustrated Manuscript of an 18<sup>th</sup> Cen-tury Festival in Ottoman İstanbul* (nşr. A. Mer-tol Tulum, trc. R. Bragner), Bern 2001; *Salîha Sul-tan'ın Düğününü Anlatan Surnâmeler: 1834* (haz. Hatice Aynur), Cambridge 1995-97, I-II; R. E. Stout, *The Sur-ı Hümayun of Murad III: A Study of Ottoman Pageantry and Entertainment* (doktora tezi, 1966), Ohio State University; G. Proc-házka-Eisl, *Das Surname-i Hümayun: Die Wie-ner Handschrift in Transkription, mit Kommen-tar und Indices Versehen*, İstanbul 1995; Esin Atıl, *Levni ve Surname*, İstanbul 1999; Mehmet Arslan, *Türk Edebiyatında Manzum Surnâmeler: Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri*, Anka-ra 1999; a.mlf., "Mensur Surnâmelerin Son Örneği, Nâfi Surnâmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 15, Sivas 1992, s. 117-145 (aynı yazı için bk. *Osmanlı: Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri*, İstanbul 2000, s. 463-490); a.mlf., "Osmanlı Döneminde Padişah Çocukları-nın Doğumları Münasebetiyle Yapılan Şenlikler

Surnâme-i  
Vehbî'den  
iki sayfa  
(TSMK,  
III. Ahmed  
nr. 3593,  
vr. 26<sup>b</sup>-27<sup>a</sup>)



ve Vilâdet-nâme-i Hadîce Sultan", *Türklük Bili-mi Araştırmaları*, sy. 4, Sivas 1997, s. 21-56 (aynı yazı için bk. *Osmanlı: Edebiyat-Tarih-Kül-tür Makaleleri*, s. 491-527); J. Schmidt, *Catologue of Turkish Manuscripts in the Library of Lei-den University and other Collections in the Net-herlands*, Leiden 2000, I, 64-67; Mübeccel Kızıl-tan, "Mehmet Hazîn ve Surnamesi", *MÛTAD*, sy. 4 (1989), s. 61-98; Şeref Boyraz, "İlk Mensûr Surnâme Müellifi: İntizâmî", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, sy. 1 (1995), s. 227-231; Pakalın, III, 279-280; "Surnâme", *TDEA*, VIII, 56-58.



HATİCE AYNUR

## SURRE

(السورة)

Hac zamanı dağıtılmak üzere  
Haremeyn'e gönderilen  
eşya ve hediyeleri  
ifade eden bir terim.

Sözlükte "içine altın ve para gibi kıy-metli eşyaların konulduğu kese" anlamı-na gelen **surre** kelimesi terim olarak her yıl hac döneminden önce genellikle Mekke ve Medine halkına dağıtılmak için yolla-nan para, altın ve diğer eşyaları ifade eder. Haremeyn'e surre gönderilmeye ne zaman başladığı tam olarak belli olmamakla bir-likte bu âdetin Abbâsî Halifesi Mehdî-Bil-lâh zamanında (775-785) ortaya çıktığı gö-rüşü hâkimdir. Aynı dönemde hac yolları-nın güvenliği, hac güzergâhı üzerinde bu-lunan su kuyularının bakımı, haclıların ko-naklama vb. ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla bazı tedbirlerin alındığı da bilin-mektedir. Haremeyn'e her yıl düzenli bi-çimde surre gönderilmesine Abbâsî Hali-fesi Muktedir-Billâh döneminde (908-932) başlandı. Surrenin konulduğu, develere yüklenen bir çeşit vasıta olan mahmil de ilk defa Abbâsîler devrinde kullanıldı. Hi-

caz'da nüfuz ve hâkimiyet kurulması baki-mından Abbâsîler'e karşı mücadele eden Fâtımîler ve Fâtımî Devleti'ne son veren Eyyübîler de Haremeyn'e surre yolladılar.

656'da (1258) Abbâsî Devleti'nin sona er-mesinden sonra Memlûk Sultanı el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars'ın 1261'de Kahire'de Abbâsî hilâfetini yeniden ihya etmesiyle Memlûkler, Abbâsîler'in Haremeyn'e surre ve mahmil yollama geleneğini sürdürdüler. Aynı yıllarda Abbâsîler'in halefi olarak Hicaz'ın yönetimine tâlip olan Yemen'in Resûlî emîri el-Melikü'l-Muzaffer Yûsuf b. el-Melikü'l-Mansûr, Haremeyn'de hutbeyi kendi adına okuttu, surre ve Kâbe örtüsü göndererek hâkimiyetini pekiştirmeye ça-lıştı. Memlûkler'in ilk surreyi 664'te (1266) yollama olmalarına rağmen Yemenli Resûlîler ile Memlûkler arasındaki surre rekabeti, Sultan Baybars'ın 1269 yılında hac-ca gitmesi ve surre ile Kâbe örtüsü gön-derme hakkının Memlûkler'de olduğunu pekiştirmesine kadar devam etti. Bu tarihten itibaren Haremeyn'e mahmil için-de surre ve Kâbe örtüsü yollayan Memlûkler bununla ilgili merasimlere de önem verdiler. Bu dönemde Kahire'nin yanı sıra Bağdat, Dımaşk ve Halep gibi büyük şehir-lerde hac kervanları oluşturuluyor ve her kervanın kendi mahmili ve surresi bulu-nuyordu.

Osmanlılar zamanında Haremeyn'e ilk surrenin hangi padişah tarafından gön-de-rildiği tam olarak bilinmemektedir. Zayıf bir rivayet olmakla birlikte Yıldırım Bayezid'in Edirne'den bir defa surre yolladığı zikredilmektedir (Mekkî, s. 19). Daha kuv-vetli ve yaygın rivayete göre ise Çelebi Sul-tan Mehmed surre gönderen ilk Osmanlı sultanıdır ve 1413-1421 yılları arasında iki defa surre yollamıştır. II. Murad dönemin-

de Haremeyn'e gönderilen surrenin adet ve miktarında belirgin bir artış oldu. Âşık-paşazâde'ye göre II. Murad her yıl Mekke, Medine, Kudüs ve Halilürrahman'a surre göndermenin yanı sıra Ankara'nın Balıkhisarı'na bağlı köylerinin gelirini Mekke'ye ve 850 (1446) tarihli vasiyetnâmesiyle Manisa'daki mülküne ait gelirlerin üçte birini Mekke ve Medine'ye vakfetti (*Târih*, s. 196). II. Mehmed devrinde yollanan surrenin düzenli olup olmadığı hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte II. Bayezid'in Haremeyn'e her yıl surre yolladığından bahsedilir.

Osmanlı padişahları, 923'te (1517) Haremeyn'in Osmanlı yönetimine girmesinden itibaren surreyi düzenli biçimde gönderdiler. Bu anlamda ilk surrenin daha Yavuz Sultan Selim Kahire'de iken yollandığı bilinmektedir. Osmanlılar döneminde surre genellikle İstanbul ve Kahire'den gönderilmiş olmakla birlikte bazan Yemen ve Halep'ten de sevk edilirdi. Ayrıca Mekke ve Medine'nin yanı sıra Kudüs, Halilürrahman ve nâdiren de Dimaşk'a surre gönderilirdi. Bunlardan başka Mısır ve Şam'dan Medine'ye karayolu güzergâhında bulunan bedvîlerin saldırılarından emin olmak için "urban surresi" adıyla da para ve hediyeler hazırlanıyordu. Osmanlılar'a ait en eski Kâbe kapı perdesi ve kuşağının 950 (1543) tarihli olmasından hareketle, eski bir gelenek olan surre ile birlikte Kâbe'ye örtü göndermenin Osmanlılar'da Kanûnî Sultan Süleyman zamanında başladığına hükmedilir. Kâbe örtüsünün yenisi genellikle Kahire'de dokunur ve surre alayı ile yollanırdı. Eskisi de surre alayının dönüşünde İstanbul'a getirilirdi. Haremeyn'e surre gönderme geleneği, XIX. yüzyılın başında Mekke ve Medine'nin Vehhâbîler'in yönetiminde kaldığı yıllar hariç 1915 yılına kadar kesintisiz sürdü. 1916 yılına ait surre, Şerîf Hüseyin'in isyanı sebebiyle Medine'de kaldı ve Mekke'ye ulaştırılmadı. 1917 ve 1918 yıllarına ait surre ise Dimaşk'a kadar gidebildi. Son Osmanlı padişahı VI. Mehmed, 1919'da surre yollanması için hazırlıkların yapılmasını irade ettiyse de gönderildiğine dair bir bilgi yoktur.

Haremeyn'e her yıl gönderilen surre ve mahmille ilgili yapılan merasimler Abbâsîler devrine kadar gitmekle birlikte esas gelişim seyri merasim ve teşrifatın öneminin artışına paralel olarak Osmanlılar döneminde tamamlandı. Sarayda gerçekleştirilen surre merasiminin bütün ayrıntıları belirlenmiş olup bunlar teşrifat defterlerine kaydedilirdi. Surrenin karadan

gönderildiği 1864 öncesi dönemde surre alayı recep ayının on ikisinde veya müteakip günlerde düzenlenirdi. İstanbul'daki surre merasimini Haremeyn vakıflarını da idare eden Dârüssaâde ağası tertipler ve hazırlıklar, surrenin yol boyunca güvenliğinden ve Haremeyn'e ulaştıktan sonra dağıtımından sorumlu olan surre emini tayiniyle başlardı. Padişahın katıldığı törenler sırasında Mekke emîrine hitaben yazılmış nâme-i hümayun, surre keseleri ve surre defterleri surre eminine teslim edilir ve mahmil yüklü devenin de yer aldığı surre alayı saraydan çıkardı. XIX. yüzyılın ortalarına kadar Topkapı Sarayı'nda yapılan törenlerin sonunda surre alayı Sirkeci İskelesi'nden Üsküdar'a geçirdi. Padişahların Dolmabahçe veya Yıldız saraylarında ikamet ettiği yıllarda bu saraylarda yapılan merasimlerin ardından Beşiktaş İskelesi'nden Üsküdar'a geçilirdi. Üsküdar'da mutasarrıflık dairesi avlusunda surre alayı gidiş ve dönüşünde İstanbul halkının şahit olduğu, yılın en önemli, en çok itibar edilen ve Boğaz'ın her iki yakasında büyük kalabalığın iştirak ettiği, bir dinî merasim halini alıyordu. Törenler Osmanlı Devleti'nin sona erişine kadar bu özelliğini korudu.

Surrelerin kaynakları arasında en önemlisi Haremeyn vakıfları idi. Osmanlı topraklarında mevcut hânedan mensuplarına ve devlet erkânına ait büyük vakıfların birçoğunun gelirlerinin bir kısmı Haremeyn'e tahsis edilmişti. Bunların dışında devlet hazinesinden, Hazîne-i Hâssa'dan ve ferdî bağışlardan önemli miktarda maddî destek gelirdi. Son dönemde bütün bu gelirlerle rağmen gönderilecek surre miktarının yetersiz kaldığı yıllarda Galata bankerlerinden borç alınarak takviye yapılırdı. Va-

kıfların Evkaf Nezâreti çatısı altında toplanmasından sonra surre kaynağı ve sorumlusu bu nezâret oldu. Ayrıca hânedan mensuplarının, devlet erkânının ve halktan dileyenlerin hazırladıkları hediye ve paralar "ferâşet çantası" denilen, bir yüzünde gönderenin, diğer yüzünde alıcının adı ve adresi yazılı deri çantalarla konularak Evkaf Nezâreti'ne teslim edilirdi. Bunlar da surre alayı ile gönderilirdi. Dönüşte bu çantalar, içinde Haremeyn'den yollanan hediyeler olduğu halde sahiplerine iade edilirdi. Bütün bunlar o yılın surre ve ferâşet defterlerine kaydedilirdi. Kaybolan veya henüz bulunamayan defterler hariç XVI. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın ilk on yılına kadar 5000 civarında surre defteri mevcuttur.

XVIII. yüzyıl öncesinde surreler deniz yoluyla Mısır'a ve oradan Haremeyn'e gönderilirken bu tarihten sonra karayoluyla Şam üzerinden gönderildi (Uzunçarşılı, s. 35). Bazan da sultanların Mısır'daki vakıflarının yıllık gelirleri orada ilâve edilmek üzere İstanbul'dan yollanacak miktardan düşülerek kalan surre miktarı Mısır'a sevk edilir ve Mısır'da tamamlanan surre-i hümayun Haremeyn'e gönderilirdi (*Anonim Osmanlı Tarihi*, s. 187). Karayolunun kullanıldığı dönemden 1837 yılına ait güzergâh Sirkeci'den başlar, Üsküdar, İzmit, Akşehir, Konya, Adana, Antakya, Hama, Şam, Maan, Medine ve Mekke'de sona ererdi. Aynı yıl gönderilen surre alayı elli dört menzilde konaklamış, bazı yerlerde bir veya iki gün kalırken ramazan ayını Şam'da geçirmek maksadıyla burada otuz bir gün kalmıştır. Dönüşte güzergâh aynı olmakla birlikte menzil sayısının elli dokuza çıktığı, gidişte elli sekiz ve dönüşte otuz iki gün olmak üzere doksan gün yol-



XIX. yüzyılın sonlarında bir surre-i hümayun (İÜ Ktp., *Albüm*, nr. 91.313)



culuk yapıldığı belirtilmektedir (Atalar, s. 150-153).

Surre alayının güvenliği güzergâh üzerinde bulunan sancak beyi, beylerbeyi veya valilerce sağlanırdı. 1863 yılı surre alayının Payas civarında eşkıya saldırısına uğrayıp surrenin gasbedilmesi ve bir sonraki hac mevsimine kadar bölgede güvenliğin sağlanamaması yüzünden 1864'ten itibaren denizyolu tercih edildi ve Beşiktaş İskelesi başlangıç noktası oldu. Denizyolulla yolculuk daha kısa sürdüğünden surre alayı merasimi de şâban ayının ortasında yapılmaya başlandı ve Beyrut üzerinden Şam'a geçilerek ramazan bayramı burada kutlandı. Surrenin Şam'dan Haremeyn'e yolculuğu ise karayoluyla yapıldı. Suriye Valisi Midhat Paşa, 1879'da güvenlik ve tasarruf gerekçesiyle surre alayının İstanbul-Beyrut güzergâhından Şam'a ve oradan tekrar Beyrut üzerinden Cidde'ye denizyolulla gönderilmesini teklif etti. Uzun müzakerelerden sonra Şam'dan itibaren karayolunun kullanılmasına devam edilmesi kararlaştırıldı (BA, İrade-Dahiliye, nr. 63945). 1908'de Hicaz demiryolunun tamamlanmasından itibaren surre demiryolulla gönderilmeye başlandı. Demiryolulla daha kısa sürdüğü için surre alayı şevval ayına alındı ve hareket noktası olan Haydarpaşa'ya kadar daha önce yapılan merasimlere devam edildi.

Kara, deniz ve demiryolulla gönderilen surre-i hümayun için Dimaşk çok önemli bir merkezdi. Osmanlı öncesinden itibaren farklı bölgelerden gelen hacıların uğrak yeri olan Dimaşk, Osmanlı döneminde de Anadolu'dan, Irak'tan, İran'dan ve Halep'ten gelen hacıların yanı sıra Orta Asya hacılarının da bir toplanma merkeziydi. İstanbul'dan gönderilen surre alayı burada merasimlerle karşılanarak diğer hacılarıyla birleşirdi. Mahmil-i şerifin Dimaşk'tan ayrılışı ve Dimaşk'a dönüşü aynı şekilde merasimlerle olurdu. Dimaşk'tan Medine'ye kadar olan bölgenin en önemli dinî, siyasî ve ticarî olayı surre ve hac kervanı idi. Surre alayı şevval ayının on ikisiyle yirmisi arasında Dimaşk'tan hareket eder, zilkade nin sonundan önce Mekke'ye ulaşılması hedeflenirdi. Hama'dan itibaren surre alayının güvenlik sorumluluğu önceleri Şam beylerbeyiliğine, daha sonra Suriye valiliğine aitti. Beylerbeyi veya vali emîr-i hac sorumluluğunu bazan kendisi üstlenir, çoğu zaman da bölgede güçlü eşraftan birine verirdi. Dimaşk'tan Medine'ye gidiş ve dönüşte surre alayının muhafazasından

emîr-i hac sorumlu idi. Haremeyn'de ise en önemli sorumluluk Mekke emîrinde idi.

İstanbul ve Mısır'dan yollanan surrelerin ayrılmaz unsurlarından biri de mahmil-lerdi. İstanbul'dan gönderilene mahmil-i hümayun, Kahire'den gönderilene mahmil-i Mısırî denirdi. Dörtgen bir ahşap çerçeve üzerinde dört yüzlü bir piramit şeklinde olan mahmil, üzeri altın ve gümüşle bezenmiş yazılar, ipek püsküller, çeşitli nakışlar ve kıymetli taşlarla süslenmiş bir atlasla kaplanırdı. İstanbul'dan gönderilen mahmillerin erken örnekleri siyah, son asırlardaki örnekleri ise yeşil renk atlaslandı. İstanbul'da saraylarda yapılan törenlere benzer bir şekilde Mısır mahmili Hidiv Kasrı önünde yapılan törenin ardından Kahire sokaklarında gezdirilirdi. Mısır surre ve mahmili tamamı karayoluyla veya Süveyş üzerinden Cidde'ye ve bazan da İskenderiye'den Hayfa'ya denizyolulla, oradan demiryolulla Medine'ye olmak üzere farklı güzergâhlardan gönderilirdi. Mısır ve Şam'dan gelen surre ve mahmiller Medine ve Mekke'de törenlerle karşılanır ve Arafat'ta birleşirdi. İstanbul'dan 1918 sonrasında mahmil yollandığına dair bilgi bulunmamakla birlikte Mısır'dan 1926'ya kadar kesintisiz gönderildi. Suudi hükümetinin karşı çıkması üzerine 1936'ya kadar ara verildi ve ertesi yıla ait mahmil Cidde'ye kadar gidebildi. 1952'ye kadar hacıların gidiş ve dönüş merasimlerinde Kahire sokaklarında görülen mahmil Temmuz 1952 Hür Subaylar ihtilâliyle son buldu. Bunun dışında Mekke emîrinin cülûs merasimi dolayısıyla tebrik için gönderdiği, içinde değiştirilmiş olan eski Kâbe örtüsünün bulunduğu hediyelere de mahmil veya mahmil-i şerif deniyordu (Selânikî, II, 682-684).

Surreler, İslâm'da kutsal sayılan beldele-re maddî destek sağlamakla beraber özellikle hilâfeti elinde bulunduran Abbâsîler, Memlûkler ve Osmanlılar için dinî ve siyasî yönden çok önemli idi. Zaman içerisinde Hicaz üzerindeki nüfuzu hatırlatmanın önemli bir aracı olarak görülen surre alayları Bağdat, Kahire, İstanbul ve Dimaşk gibi hem çıkış noktalarında yılın en önemli dinî ve kısmen de siyasî merasimlerini oluşturuyor, hem de güzergâh boyunca surreyi yollayan iktidarın dinî kimliğinin önemli sembolü diye görülüyordu. Osmanlı sultanlarının sadece Haremeyn'deki seyid ve şerifleri değil aynı zamanda ulemâ ve meşâyihî de özel hediyelerle donatmaları aynı anlayışla değerlendirilebilir. Her yıl müslümanlardan dileyenlerin hediyelerini Haremeyn'e iletmesi bakımından halk

için surrenin ayrı bir önemi vardı. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mısır hidivlerinin surre merasimlerini giderek daha şaşaalı hale getirmeleri, iki gidiş öncesi bir de dönüşte olmak üzere yılda üç merasim düzenlemeleri ve Kâbe örtüsü, Makâm-ı İbrâhim örtüsü ve mahmili Kahire sokaklarında dolaştırarak halkın heyecanlı katılımını sağlamaları, İstanbul'a karşı yürüttükleri dinî ve siyasî nüfuz mücadelesinin âdeti bir göstergesi gibiydi. Surre ve mahmil geleneğinin sona erdirilmesi de aynı şekilde Suudi yönetiminin bu nüfuz simgesini ortadan kaldırma kararlılığıyla ilgilidir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 3, hk. 1572; nr. 7, hk. 387, 396; Âşikpaşazâde, *Târih*, s. 196; Selânikî, *Târih* (İpşirli), II, 682-684; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (Dağlı), X, bk. İndeks; *Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704* (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 186-187, 219-221; Naîmâ, *Târih* (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, bk. İndeks; *Mir'âtü'l-Haremeyn*, I, 670 vd.; Muhammed el-Emin el-Mekkî, *Hulefâ-yı İzâm-ı Osmâniyye Hazerâtının Haremeyn-i Şerifeyn'deki Âsâr-ı Mebrûre ve Meşkûre-i Hümayunlarından Bâhis Târihi Bir Eserdir*, İstanbul 1318, s. 19; İbrahim Rifat Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, Kahire 1344/1925, I-III; Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus: 1723-1783*, Beirut 1966, s. 52-76, 208-221; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mukerreme Emirleri*, Ankara 1972, s. 13-15, 35-48; K. K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus: 1708-1758*, Princeton 1980, s. 126-177; Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid: Hatıralarım*, Ankara 1986, s. 67-68; Münir Atalar, *Osmanlı Devletinde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları*, Ankara 1991; Suraiya Faroqi, *Hacılar ve Sultanlar, Osmanlı Dönemine Hac: 1517-1638* (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995, s. 35 vd.; M. Sâdık Paşa, *er-Rahâlâtü'l-Hicâziyye*, Beyrut 1999; A. M. Osman Elkabashi, *Surre Defterleri ve 1049/1639-1640 Tarihli Surre Defteri* (yüksek lisans tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; *Dersaadet'ten Haremeyn'e Surre-i Hümayun* (haz. Yusuf Çağlar – Salih Gülen), İstanbul 2008; *Surre-i Hümayûn*, İstanbul 2008; *Belgelerle Osmanlı Devrinde Hicaz*, İstanbul 2008, II, 318-384; İbrahim Ateş, "Osmanlılar Zamanında Mekke ve Medine'ye Gönderilen Para ve Hediyeler", *VD*, sy. 13 (1981), s. 113-170; D. Behrens-Abouseif, "The Mahmal Legend and the Pilgrimage of the Ladies of the Mamluk Court", *Mamluk Studies Review*, I, Chicago 1997, s. 87-96; Mihai Maxim, "Yeni Osmanlı Belgelerine Göre XVII. Yüzyılda Temeşvar Eyaletinden Mekke ve Medine'ye Gönderilen Surre Altını", *TTK Bildiriler*, XIV (2005), II/2, s. 1049-1053; Selin İpek, "Ottoman Ravza-i Mutahhara Covers Sent from Istanbul to Medina with the Surra Processions", *Muqarnas*, XXIII, Leiden 2006, s. 289-317; Yusuf Çağlar, "Dolmabahçe Sarayı'ndan Haremeyn'e Surre Gönderilmesi", *Milli Saraylar*, sy. 4, Ankara 2008, s. 83-92; Pakalın, III, 280-286; Fr. Buhl, "Mahmel", *IA*, VII, 151-152; a.mlf. – [J. Jomier], "Mahmal", *EI<sup>2</sup>* (İng.), VI, 44-46; S. Heidemann, "Surra", a.e., IX, 894.



## SÛS (السوس)

### Fas'ın güneybatısında bir bölge.

Batıda Atlas Okyanusu, kuzeyde Yüksek Atlaslar (Cibâlû Atlasi'l-ulyâ), güneyde Anti Atlaslar'la (Cibâlû Atlasi'l-halfiyye) çevrili olup doğuda bu iki dağ silsilesinin kesiştiği yere kadar uzanan yaklaşık 200 km. uzunluğunda, 40-100 km. arasında değişen bir genişlikte üçgen şeklinde ovalık bir alandır. Cebelideren'den kuzeyde Yüksek Atlaslar'a kadar uzanan kısmına Sûsülednâ, güneyde Sahrâ'ya kadar uzanan kısmına Sûsülaksâ adı verilir.

Ukbe b. Nâfi', 62-63 (681-683) yıllarında gerçekleştirdiği Mağrib seferi esnasında bölgeye ulaştıysa da Sûs bölgesi onun torunu Habîb b. Ebû Ubeyde el-Fihri tarafından fethedildi (117/735), bu tarihten itibaren bölgede İslâmiyet yayılmaya başladı. II. İdrîs döneminde İdrîsîler'in hâkimiyeti altına giren bölge IV. (X.) yüzyılın ortalarında Fâtîmîler'in eline geçti. Abdullah b. Yâsîn el-Cezûlî'nin hocası fakih Veccâc b. Zellû el-Lemti, bölgedeki ilk medreseyi (dârü'l-murâbitîn) kurarak Nefis şehrinin Sûs bölgesinin ilim ve kültür merkezi olmasını sağladı. Murâbit Hükümdarı Ebû Bekir b. Ömer, Sûs bölgesinin merkezi Târûdânt ve Massa'yı (Massat) alarak (448/1056) Senegal nehri havzasına ulaşan Sahrâ ticaret yoluna hâkim oldu.

Sûs bölgesi Muvahhid hareketinin ortaya çıkmasında etkin rol oynadı. Atlas dağları yamaçlarındaki İclî-Vergan'da doğan ve Sûs fakihî lakabını alan İbn Tûmert bölge halkından büyük destek gördü. 515'te (1121) Sûsülaksâ'da isyan ederek Muvahhidler hareketini başlattı ve kısa sürede gücünü arttırdı. Murâbitlar'a karşı üç yıl sürdürdüğü mücadelenin sonunda Sûs bölgesini eline geçirip Tinmelle'i merkez edindi (1123). Sûs halkı Muvahhidler'in Endülüs'te yürüttüğü cihad faaliyetine büyük katkıda bulundu. Muvahhidler'in son dönemlerinde merkezden uzak bölgelerde başlayan bağımsızlık teşebbüsleri yüzünden devletin en büyük eyaletlerinden olan Sûs'ta da istikrar kayboldu. Bu durum, Merîni Hükümdarı Ebû Yûsuf Ya'kûb'un isyanları bastırıp bölgede kontrolü sağlamasına kadar sürdü (656/1258).

Portekizliler XV. yüzyılın sonlarında Fas sahillerini işgale başladılar. 1497'de Massa'yı, 1505'te Agâdir'i, 1519'da Agouz'u (Bou Agaz) ele geçirip buralarda liman kaleleri inşa ettiler. Ayrıca papanın emriyle Agâdir'de mazgallarla çevrili, çan kulesi top

yerleştirmek amacıyla da kullanılabilen bir kilise yaptırıldılar. Merînîler ve onların devamı olan Vattâsîler'in Sûs sahillerinin işgaline engel olmadıkları bu dönemde çeşitli merkezlerde mahallî ve dinî liderler istilâcılara karşı direniş hareketleri başlattı. Bölgedeki zâviye ve ribâtlar direniş hareketine katılanların akınına uğradı ve Cezûliyye tarikatı Sûs vadisindeki direnişte etkin rol oynadı. Neticede şeyhler ve murâbitlar etrafında kümelenen mahallî güçler Sa'dî şeriflerini iktidara getirdiler. Der'a bölgesindeki Tâgmedâret vadisinde oturan Sa'dî Şerifi Mevlây Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman (Kâim-Biemrillâh), Târûdânt yakınındaki Tidsî köyüne gelip kabile reislerinin biatını kabul etti (916/1511).

Biattan sonra kendisini destekleyen kabilelerden askerî birliğini oluşturan Kâim-Biemrillâh, Tidsî'yi yönetim merkezi olarak seçti. Portekizliler'i Agâdir'e yakın Fonti'de yenerek Sûs bölgesinin yönetimini oğlu Mevlây Muhammed eş-Şeyh'e bırakıp Hâha'da bulunan Efûgâl'e gitti ve orada öldü (923/1517). Sa'dîler, Portekiz işgalindeki merkezlere saldırılarını sürdürdüler. Ordusunun ana unsurunu yine Sûs kabilelerinden oluşturan Mevlây Muhammed eş-Şeyh 1541'de Agâdir'i onlardan alarak Sûs'ta üretilen kaliteli şeker ve diğer ürünlerin ihracı için önemli bir limana sahip oldu. Onun ardından tahta çıkan Abdullah el-Gâlib-Billâh, ülkesinde istikrarı sağlamak ve dış tehlikelere karşı durmak amacıyla Sûs'un dinî liderlerinden Hamâdu Mûsâ'nın yardımına başvurdu.

Muhammed el-Mütevekkil-Alellah, isyan eden amcaları karşısında zor durumda kalınca Sûs'a sığınıp mücadelesini bir süre orada devam ettirdi. Ardından Portekiz hâkimiyetindeki Tanca'ya iltica ederek amcalarına karşı Portekiz kralının yardımını istedi. Mütevekkil-Alellah'ın teşvikiyle saldırıya geçen Portekiz kralının ağır bir yenilgiye uğratıldığı Vâdilmehâzin savaşında (986/1578) ve Sudan'ın zaptında (1000/1591-92) Sa'dî ordusundaki Sûs kabilelerine mensup birlikler etkin rol oynadı.

Sûs'un yönetimini oğlu Ebû Fâris Abdullah'a bırakan Ahmed el-Mansûr'un döneminde bölgede büyük gelişme oldu. Onun zamanında düzenlenen ve bölge tarihi açısından önemli olan Sûs bölgesi kabilelerine ait vergi defterleri günümüze ulaşmış ve yayımlanmıştır. Ahmed el-Mansûr'un ölümünden sonra taht kavgaları ve çeşitli grupların hâkimiyet mücadeleleri yeniden başladı. Osmanlı sultanı tarafından desteklenen Zeydân, Sûs'a gelip mücadelesi-

ni buradan devam ettirdi. Bu sırada kardeşi Muhammed eş-Şeyh el-Me'mûn'a yenilen Ebû Fâris Abdullah el-Vâsiq-Billâh da Sûs bölgesine sığındı (1015/1606). Bu kargaşa ortamından yararlanan dinî lider Ebû Hassûn Ali es-Simlâlî, Berberî kabilelerini etrafında toplamayı başardı, Târûdânt ve yöresini ele geçirip Sûs'a hâkim oldu.

Sa'dîler, Sûs bölgesine önem verdiler. Elçi, kumandan ve muhafız birliğinde görev alacak askerlerin seçiminde Sûs bölgesini tercih ettiler. Bölgeyi imar ederek burayı aynı zamanda önemli bir ilim merkezi haline getirdiler. Muhammed eş-Şeyh el-Mehdi, Târûdânt'ta Câmîu'l-Mehdi'yi ve yanında bir kütüphane ile medrese inşa ettirdi. Ayrıca burada Şeyh Muhammed b. Mübârek'e ait Akkâ Medresesi ve Târûdânt yakınında Tuyût'ta Hasan b. Ali et-Tamelî Medresesi gibi medreseler mevcuttu. Bölgede çok sayıda cami, zâviye ve medrese bulunuyordu.

Ebû Hassûn'un ölümünden (1070/1659-60) on yıl kadar sonra Mevlây Reşid'in Târûdânt ve İliğ Kalesi'ni zaptetmesiyle Sûs bölgesinde Filâlî hâkimiyeti dönemi başladı (1081/1670). Bu dönemde bölge bazı isyanlara sahne oldu. Mevlây İsmâil 1686-1687 yıllarında kardeşinin ve yeğeninin isyanlarını bastırarak kontrolü sağladı. Taht kavgaları yüzünden XVIII. yüzyılın sonlarında bölgede kaybolan istikrar III. Mevlây Muhammed b. Abdullah döneminde yeniden kuruldu. Bu dönemde Agâdir Limanı'ndaki ticarî kurumların sayısı arttırıldı. Onun ölümünün ardından tahta geçen ve kardeşi Mevlây Abdurrahman'ın Sûs bölgesinde çıkardığı isyanı bastıran Mevlây Yezid (1790-1792) meşhur devlet adamı ve tarihçi Zeyyânî'yi Agâdir'in idaresiyle görevlendirdi. Mevlây Süleyman bölgede çıkan isyanları önleyip huzuru sağlamış olsa da 1799 ve 1800 yıllarındaki veba salgını sebebiyle Sûs'ta çok sayıda insan öldü.

Fransız donanmasının 1844'te Agâdir'i topa tutmasının ardından bölgede ortaya çıkan karışıklık uzun süre devam etti. Bu karışıklıklara son vermek amacıyla seferler düzenleyen Mevlây I. Hasan, Tiznit şehrini inşa ettirdi (1882). Ayrıca Sûs bölgesindeki kabilelere mensup askerlerden oluşturduğu birlikleri kurduğu modern ordunun ana unsurları arasına aldı. Fransızlar'ın Fas topraklarını işgali karşısında Şeyh Mâülayneyn Muhammed Mustafa direnişe geçti. Şeyh Muhammed Fâzil Me'meyn'in oğlu olan Mâülayneyn, Tindûf yakınındaki Simârâ (Smara) Zâviyesi'nde müridleriyle başlattığı direnişte Sâkiyetülhamrâ'ya kadar uzanan alanı kontrolü altına aldı. An-

cak 1906'da Mevlây Abdülhafiz'e yardım için Fas şehrine giderken Fransız orduları karşısında zor durumda kaldı ve Tiznit'e dönerek orada vefat etti (1910). Onun ölümünden sonra oğlu Ebü'l-Hîbe Fransızlar'a karşı mücadeleyi sürdürdü.

İspanya ve Fransa'nın Fas'ı işgal girişimlerine tepki gösteren Almanya, Sûs'taki ekonomik çıkarlarını koruma bahanesiyle Agâdir'e bir savaş gemisi gönderdiyse de ihtilâf barış yoluyla çözüldü. Ardından Fas'ta Fransa himaye dönemi başladı (30 Mart 1912). Ülkeyi yedi bölgeye ayıran sömürge yönetimi Agâdir'i askerî bölge olarak belirledi. Mâulayneyn'in oğlu Ebü'l-Hîbe, Tiznit'ten Merakeş üzerine yürüdü, ancak Fransız ordusuna yenilerek Tiznit'e döndü. Onun 1919'da ölümüyle yerine geçen kardeşi mücadeleyi devam ettirdi. Bölgedeki direniş 1934'te barış yapılanı kadar sürdü. Aynı tarihte İspanyollar Sidi İfni'ye yerleşti. Neticede Fas'ın 2 Mart 1956 tarihinde bağımsızlığına kavuşmasıyla Sûs'ta isyanlar tamamen son buldu. Sidi İfni de 30 Haziran 1969'da Fas'a devredildi.

Verimli topraklara sahip olan Sûs'un Fas'ın ticarî hayatında önemli bir yeri vardı. İdrisî'nin bildirdiğine göre bölgede ceviz, üzüm, incir, şeftali, limon vb. meyve bahçeleri; buğday, arpa, pirinç gibi ziraî ürünlerle bilhassa şeker üretimi önemli bir yer tutuyordu. Agâdir Limanı bir ticaret merkeziydi. En önemli ihracat maddesi haline gelen ve Avrupa ülkelerinde tanınan yüksek kaliteli şeker oradan ihraç ediliyordu. Aynı zamanda bölgede kaliteli kumaşlar imal edilirdi. İngiliz gemileri mallarını Sâle'de boşaltıp Agâdir'den toz altın, şeker, bakır, ham ve işlenmiş deri, güherçile, badem, hurma, mum, zambak vb. maddeler yüklüyordu.

Günümüzde Sûs bölgesinin merkezi ve önemli şehri Agâdir'dir. Târûdânt, Tiznit, Mâsse, İnezgân (Inezgane), Tefrâvût (Tafraout), Tâzervâlt, Âyt Mellûl (Ait Melloul), Biyükre (Biougra), Âyt Bâhâ (Ait Baha) diğer önemli yerleşim birimleridir. Sûs havzasının ürünlerinin ihraç edildiği liman şehri Agâdir turizm ve balıkçılığın geliştiği modern bir şehirdir. 29 Şubat 1960 tarihinde meydana gelen şiddetli depremde binaların büyük bir kısmı yıkıldığı için şehir geniş ölçüde yeniden inşa edilmiştir. XVI. yüzyıla kadar Sudan kervanlarının Sahrâ'yı geçerek ulaştığı en önemli merkezlerden biri olan Târûdânt, Agâdir'in 80 km. doğusunda yer alır. Murâbitlar'dan beri Fas tarihinde önemli yeri olan ve sultan nâiblerinin ikametgâhı olarak da kullanılan şehir kerpiç surla çevrilidir. Agâ-

dîr'in 80 km. güneyinde ve Anti Atlaslar'ın batı kenarında bulunan Tiznit ise özellikle el sanatları ile meşhurdur.

İklimin kurak olduğu Sûs bölgesinde nehirlerin de yetersizliği sebebiyle modern usullerle yer altı sularından faydalanılarak ziraat yapılmaktadır. Turfanda ürünler yanında zeytin, incir, badem, nar vb. meyveler bol miktarda yetiştirilir. Sadece Sûs'ta Atlas dağlarında yetişen, "argan" denilen zeytinden üretilen zeytinyağı hem beslenmede hem kozmetikte değerlendirilmektedir. Ayrıca bölgenin kaliteli ambere meşhurdur. Lamtî derisinden imal edilen ve özellikle krallara hediye olarak gönderilen Lamtî kalkanları bölgenin bir ayrıcalığıydı. Sûs bölgesi bakırcılık yanında yün ve ipek kumaş dokumacılığında da gelişmiştir. Yaklaşık 3 milyon insanın yaşadığı Sûs bölgesinde Arapça, Berberî lehçeleri (Tachelhit, İmazighen, Tamazirt, Chleuh) ve Fransızca konuşulmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İdrisî, *Şifâtü'l-Magrib*, s. 71-73; Hasan el-Vezzân, *Vaşfû İfrîkiyye*, I, 27-31, 90-93, 113-120; İbn Asker el-Magribî, *Devhatü'n-nâsir* (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 83, 113; *Dîvânü kabâ'ili Sûs fi 'ahdî's-Sultân Ahmed el-Manşûr ez-Zehbî* (nşr. Ömer Afâ, *Dirâsât*, sy. 1, Agâdir 1987 içinde), s. 85-120; Fişâfî, *Menâhîlü's-şafâ* (nşr. Abdülkerim Küreyyim), Rabat, ts. (Matbaatü'l-asriyye), s. 31, 185, 189, 190; Kâdirî, *Neşrû'l-meşânî*, I, 157-158, 320, 368-369; II, 190, 197; *Zeyyânî, et-Tercümânetü'l-kübürâ fi ahbâri'l-mâ'mûr berren ve bahran* (nşr. Abdülkerim el-Filâlî), Rabat 1412/1991, s. 1-18, 22-26, 30-37, 40, 52, 60; Selâvî, *el-İstikşâ*, I, 153; V, 3-6, 10-18, 66-69; A. Cour, *L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalité avec les turcs de la régence d'Alger, 1509-1830*, Paris 1904, s. 50-58, 67-69, 130, 144, 199-203, 239, 247, 252; E. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa- Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1922, s. 113, 157, 253, 257, 372, 400-405; a.m.f., "Sûsulaksâ", *İA*, XI, 73-76; a.m.f. - [Cl. Lefébure], "al-Sûs al-Akşâ", *El<sup>2</sup>* (Fr.), IX, 935-937; H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, Casablanca 1950, s. 176, 214, 225-226; G. Dragues, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*, Paris 1951, s. 49, 57-60, 68-69, 80, 102, 105, 110; H. Cambon, *Histoire du Maroc*, Paris 1952, s. 41-42, 89, 237-239; R. le Tourneau, *Les débuts de la dynastie Sa'dienne*, Alger 1954, s. 24, 38-39, 42-46; J. L. Miège, *le Maroc*, Paris 1962, s. 11; Ch. A. Julien, *le Maroc face aux impérialismes (1415-1956)*, Paris 1978, s. 21-22, 28-29, 95-120; Muhammed Haccî, *el-Hareketü'l-fikriyye bi'l-Magrib fi 'ahdî's-Sa'diyyîn*, Rabat 1398/1978, II, 530-538, 557; Abdülkerim Küreyyim, *el-Magrib fi 'ahdî'd-devleti's-Sa'diyye*, Rabat 1398/1978, s. 12, 35-38; M. Muhtâr es-Sûsî, *Sûsü'l-âlime*, Dârülbeyzâ 1984, s. 20; İbrâhim Harekât, *el-Magrib 'abre't-târîh*, Dârülbeyzâ 1984-85; I-III, tür.yer.; a.m.f., *es-Siyâse ve'l-müctema' fi'l-'asrî's-Sa'dî*, Dârülbeyzâ 1408/1987, s. 38-40, 45, 70, 154-155, 161, 181, 187, 286; B. Lugan, *Histoire du Maroc*, Paris 2000, s. 46, 48, 68, 140-147, 151, 226-228.



İSMAİL CERAN

## SÛSE

(سوسة)

Tunus'un Akdeniz sahilinde tarihi bir şehir.

Tunus'un doğusunda Akdeniz sahilinde yer alan şehir küçük bir tepenin eteğinde kurulmuş, kuzey ve kuzeybatıdan Bilîbân ve Harrûb ile güneyden Hallûf vadileri tarafından çevrilmiştir. Başşehir Tunus'a 140 km. uzaklıktadır. Tunus'un sahil bölgesinin tam merkezinde yer alan şehrin çevresindeki arazi alüvyonlu olduğundan verimlidir. Özellikle zeytin, meyve ve sebze üretilir. Sûse'nin konumu Kal'atülkübrâ, Kal'atüssuğrâ ve Ekkûde gibi komşu yerleşim merkezleriyle benzer şekilde savunma amaçlı bir karakter göstermekteydi.

Sûse, milâttan önce IX. yüzyıl ortalarında Lübnan'ın Sûr şehrinde geldikleri rivayet edilen ve Kartacalılar olarak da bilinen Fenikeli denizciler tarafından kuruldu. Kartaca yakınında önemli bir mevkiye sahip olması sebebiyle gelişti. Hadrumetum diye adlandırılan şehir milâttan önce 146'da Kartaca'nın Romalılar tarafından ele geçirilmesinin ardından burada kurulan Roma kolonisine tâbi oldu. Milâttan sonra III. yüzyılda Kayrevan ve sahil bölgesini kapsayan Byzacene (Byzacium) eyaletinin merkezi konumundaydı. 439'da Vandallar'ın ele geçirdiği şehir 535'te Bizanslılar tarafından geri alındı ve Iustiniapolis olarak adlandırıldı. Abdullah b. Zübeyr kumandasındaki İslâm birlikleri 273 (647) yılında şehri fethetti. Müslümanlar tarafından imar edildikten sonra Sûse diye anılmaya başlandı. Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasındaki mücadeleler esnasında bütün İfrîkiye ile beraber İslâm hâkimiyetinden çıkan Sûse'yi Muâviye'nin bölgeyi hâkimiyet altına almakla görevlendirdiği Muâviye b. Hudeyc tekrar ele geçirdi (45/665).

158-179 (775-795) yılları arasında Abbâsîler'in Kayrevan valisi olan Yezîd b. Hâtim eski Bizans kilisesinin temelleri üzerinde dört burçlu ilk kaleyi inşa ettirdi. III. (IX.) yüzyılda Ağlebî hâkimiyetinde gelişmeye devam eden Sûse bu dönemde bölgenin Kayrevan'dan sonra en önemli şehirlerindendi. Ziyâdetullah b. İbrâhim, 206'da (821) kalenin güneybatı kulesine şehri sahiliden gelecek saldırılara karşı korumak üzere Kasrû'r-ribât adıyla anılan bir ribât inşa ettirdi. İfrîkiye'de İslâm mimarisinin başta gelen örneklerinden olan ulucami ise (el-Mescidü'l-kebîr) Ağlebî Emîri Ebü'l-Abbâs Muhammed b. İbrâhim tarafından 236

(850-51) yılında yapıldı (bk. SÛSE ULU-CAMII). Ağlebîler büyük bir liman ve tersane de inşa ettiler. Sicilya'nın fethinde Sûse Limanı ve buradan gönderilen donanma önemli rol oynadı. Sûse'nin Romalılar devrinde yapılan surları Ağlebîler döneminde yenilendi. Şehir dar sokaklarının iki yanında uzanan avlulu evleri, üzeri tonozla örtülü çarşılarıyla Ağlebîler zamanında bir Arap şehri haline geldi.

İslâm coğrafyacılarına göre Sûse bu dönemde çeşitli emtia, tahıl, sebze, meyve, ipek ve tekstil ürünlerinin satıldığı çarşılarla sahipti. Ebû Ubeyd el-Bekrî şehrin surlarından, büyük burcundan, sekiz kapısından ve sayısız çarşılarından bahsederken et, meyve ve sebzesinin çok iyi ve ucuz olduğunu kaydeder (*el-Mesâlik*, II, 688-689). Fâtımîler'in bölgede Şîliği yayma teşebbüsleri karşısında Sûse Ribâtı muhalefetin ve çıkan isyanların merkezlerinden biri oldu (bk. SÛSE RİBÂTI). Sûse halkı, 332'de (943-44) Fâtımî yönetimine isyan eden Hâricî Ebû Yezîd en-Nükkârî'ye karşı bir hareket başlattı ve yenilmesinde rol oynadı. Endülüs Emevî donanması 335 (946-47) yılında Afrika sahillerine hücum edip Sûse bölgesini tahrip etti. İfrîkiye Zîrî Hükümdarı Muiz b. Bâdîs'in istediği verginin ödenmemesi üzerine Sûse, Mehdiye'den gönderilen donanma tarafından tahribata uğradı (445/1053). Şehir XI. yüzyıl ortalarında bir süre Hammâdî hâkimiyetini tanıdı. Bu yıllarda şehir Normanlar işgal etti. Fâtımîler'in bölgeyi elinde tutan Zîrîler'i cezalandırmak amacıyla Benî Hilâl ve Benî Süleym gibi Bedevî-Arap kabilelerini Kuzey Afrika'ya tehcir etmeye başlamalarının ardından V-VIII. (XI-XIV.) yüzyıllar arasında Sûse Benî Hilâl'in yaptığı yağmalar yüzünden istikrarını kaybetti. VII. (XIII.) yüzyılda Hafsî hâkimiyetine giren şehir hâfız adı verilen valiler tarafından yönetiliyordu. Ancak bedevî Arap kabilelerinin saldırılarına mâruz kalarak sık

sık el değiştirdi ve nüfusu bu dönemde oldukça azaldı.

IX. (XV.) yüzyılda tekrar canlılık kazanmaya başlayan Sûse'de özellikle Cenevizliler'e ait "funduk"lar bulunmaktaydı. Hasan el-Vezzân şehir halkının denizci olduğunu ve Doğu ülkelerine gemilerle gidip ticaret yaptıklarını kaydetmekle birlikte XVI. yüzyıl başlarında nüfusunun azaldığını söyler (*Vaşfü İfrîkiyye*, II, 83-84). XVI. yüzyılda İspanyollar'ın Mehdiye'yi tahrip etmesinin ardından 15.000 civarındaki nüfusuyla Tunus'un Sâhil bölgesinin en önemli şehri olduğu anlaşılmaktadır. Sûse, XVII. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetinde iken tekrar eski istikrar ve canlılığına kavuştu. Bu dönemde pek çok imar faaliyetine sahne oldu. 1675'te ulucami avlusuna eklemeler yapıldı. Ağlebîler devrinde inşa edilen ribâtın bir kısmı 1723'te medreseye çevrildi. XVIII. yüzyılda Fransız ve İtalyan saldırılarına uğrayan şehrin surları yenilendi. 1848'de Driba Camii inşa edildi ve ribât onarıldı. Osmanlı garnizonunun bulunduğu Kasaba ise 1862 ve 1866 yıllarında genişletildi.

XVIII. yüzyıldan itibaren şehri ziyaret etmeye başlayan Avrupalı seyyahlar genel anlamda Sûse'yi bir tarım bölgesi olarak tanımlar. Sanayi ürünleri tarıma dayalı zeytinyağı, sabun atölyeleri, çanak çömlek ve tekstil ürünleriydi. Bunun yanı sıra ticaret de önemli bir yer tutuyordu. İç ticaret daha ziyade şehirdeki çarşılarla yapılmaktaydı. Avrupa ve doğu ülkeleriyle yapılan ticarete Sûse Limanı önemli rol oynamaktaydı ve büyük oranda bölgedeki uluslararası ticaretin merkezi Kayrevan ile irtibat halindeydi. XIX. yüzyıl sonlarında 7000 kişi civarındaki nüfusuna rağmen Tunus şehrinin ardından bölgenin en canlı şehriydi.

Fransız yönetiminin ilk yıllarında XIX. yüzyıl sonlarına doğru diğer sahil şehirleri

gibi gelişme gösterdi. 1899'da limanı genişletildi. 1896-1911 yılları arasında demiryolu hattıyla Tunus, Kayrevan, Mehdiye ve Sefâkus gibi şehirlere bağlandı. Bu dönemde gelişen gıda ve hizmet sektörü hem Sûse'ye hem Sâhil bölgesinin diğer şehirlerine yönelikti. Fransız hâkimiyeti altında olduğundan II. Dünya Savaşı esnasında pek çok defa hava saldırısına uğrayan şehir savaşın sona ermesinin ardından tekrar imar edildi.

1956 yılında Tunus'un bağımsızlığını kazanmasıyla Sûse aynı adı taşıyan vilâyetin merkezi oldu ve ülkenin önemli şehirlerinden biri haline geldi. Bu dönüşüm şehrin demografik ve topografik yapısında yeni gelişmelere yol açtı. 1885'te nüfusu 8577 iken 2004 yılında 173.000'e, 2008'de 191.000'e ulaştı. Sûse halkı, Fransız yönetimi süresince sahil kesimi surlarla çevrili olan eski şehirde yaşarken bağımsızlığın ardından eski şehrin etrafında her yönden genişleyen modern Sûse'de iskân edildi.

Şehir çevresinde yetişen tarımsal ürünlerin ticareti ve balıkçılığın yanı sıra tekstil, dericilik, makine ve elektronik cihaz endüstrisi, inşaat ve kimya sanayii gelişmiştir. Hizmet sektöründe eğitim, sağlık, ulaşım, ticaret, iletişim ve bankacılık alanında çalışanların sayısı bir hayli yüksektir. Ticaret hacmi açısından Tunus'un yedi limanının en küçüklerinden olan Sûse Limanı'ndan tuz ve fosfat ihraç edilmektedir. Tunus'un kuzeydoğusundaki Hammâmât bölgesinin ardından en önemli turizm merkezlerindedir. 25.000 öğrencisi bulunan Sûse Üniversitesi üç fakülte ve sekiz enstitüsü ile Tunus'un en büyük üniversitelerindedir. Sûseli âlimler arasında muhaddis Yahyâ b. Hâlid es-Sûsî ile edip Ebû'l-Hasan Ali b. Abdülcebâr b. Zeyyât, şairler içinde Muhammed b. Hüseyin b. Ebû'l-Feth el-Kureşî (İbn Mîhâil),

Sûse'den bir görünüş – Tunus



Ebû Mûsâ İsâ b. İbrâhim es-Sûsî, İbnü'l-Gattâs es-Sûsî, Muhammed b. Abdûn es-Sûsî ile buraya yerleşen Yahyâ b. Ömer el-Kinânî gibi simalar zikredilebilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ya'kübî, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 348; İbn Hurdâz-bih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 91-92; Taberî, *Târîh* (Ebü'l-Fazl), IV, 253-256; Bekrî, *el-Mesâlik*, II, 688-689; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 281-283; Ticânî, *Rihletü't-Ticânî* (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1377/1958, s. 25-55; Hasan el-Vezzân, *Vaşfü İfrîkiyye*, II, 83-84; Muhammed et-Tâlibî, *ed-Deuletü'l-Ağlebiyye* (trc. Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, tür.yer.; Muhammed el-Cedîdî, *Croissance économique et espace urbain dans le Sahel tunisien depuis l'indépendance*, Tunis 1986, I-II, tür.yer.; a.mlf., "Nümüvvü'l-ğadârî li-medîneti Sûse fi's-sâhîli't-Tünisî ve'l-meşâkilî'n-nâcime "anh ve çuruku mu'âleceti-hâ", *el-Mecelletü'l-coğrafiyyetü't-Tünisiyye*, sy. 5, Tunus 1980, s. 5-19; a.mlf., "Sûsa", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 901-902; Jamil M. Abu'n-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987, s. 57, 65-66, 110, 130, 169, 180, 280; R. Brunshvig, *Târîhu İfrîkiyye fi'l-ahdi'l-Haşı* (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1988, I, 338-339; II, 110; ayrıca bk. İndeks; Hüseyin Münis, *Târîhu'l-Mağrib ve haðâretuh*, Beyrut 1412/1992, I/1, s. 85, 296-297, 492, 498-499; ayrıca bk. İndeks; Muhammed Hasan, *el-Medîne ve'l-bâdiye bi-İfrîkiyye fi'l-ahdi'l-Haşı*, Tunus 1999, I, 244-247; ayrıca bk. İndeks; Kadir Pektaş, *Tunus'ta Osmanlı Mimari Eserleri*, Ankara 2002, s. 19; A. Leynaud, "Les catacombes d'Hadrumète", *RT*, XVIII (1911), s. 147-166.



MUHAMMED EL-CEDÎDÎ

### SÛSE RİBÂTİ

(رباط سوسة)

Tunus'un Sûse şehrinde  
inşası Ağlebiler tarafından  
tamamlanan yapı.

Tunus'un doğu sahillerinde kurulan Sûse şehrinde ilk yerleşim merkezi olan Medîne'nin sahile yakın kuzey yönünde bulunmaktadır. Ulucaminin 50 m. kadar ku-

zeybatısında yer alan ribât halk arasında Kasrû'r-ribât olarak da bilinmektedir. Güney cephesinin doğu köşesinde yükselen minare-gözetleme kulesinin giriş kapısının üzerinde bulunan beş satırlık kûfî karakterli kitâbesinde yapının 206 (821-22) yılında üçüncü Ağlebî Hükümdarı Ziyâdetullah b. İbrâhim tarafından yaptırıldığı bildirilmektedir. Ancak yapılan araştırmalar sonucunda ribâtın daha önceden inşa edildiği, Ziyâdetullah'ın bu yapının inşasını tamamlattığı veya minare eklettiği görüşü kabul edilmiştir. Bununla birlikte Sûse Ribâtı'nın inşasının ne zaman başladığı konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. G. Marçais yapının inşasının İbrâhim b. Ağleb (800-812) tarafından başlatıldığını söylerken A. Lézine ribâtın ilk başta minaresinin olmadığını, bu sebeple 180 (796) yılında Manastır Ribâtı'ndan daha önce Abbâsî valisi Yezîd b. Hâtim (771-787) tarafından yaptırıldığını ve minareyi de 206 (821-22) yılında Ziyâdetullah'ın eklettiğini belirtmektedir. Osmanlı döneminde Sûse Ribâtı'nın doğu bölümü medreseye çevrilmiştir. Bu değişiklik 1135 (1723) yılında Tunus Beyi Hüseyin Paşa tarafından yapılmış ve buraya Kasr Medresesi adı verilmiştir. Şehrin özellikle Fransız ve Venedik donanmaları tarafından 1770, 1784 ve 1786 yıllarında bombalanması sırasında zarar gören yapı 1264'te (1848) önemli bir onarım geçirmiştir. Sûse Ribâtı günümüzde bakımlı durumdadır ve müze olarak kullanılmaktadır.

Dıştan 39 m. uzunluğunda kare planlı olan yapının kalınlığı 3, yüksekliği 8,5 metreyi bulan duvarları düzgün kesme taş malzeme ile örülmüş, köşedekiler yuvarlak, ortadakiler yarım daire şeklinde sekiz kule ile desteklenmiştir. Güneydoğu köşesinde kare kaide üzerinde gözetleme kulesi yükselmektedir. İnce mazgal delikleri

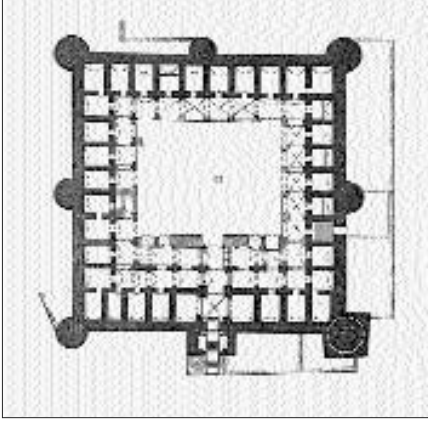
açılan duvarların üst bölümünde yuvarlak kemerli sathî nişler bütün cepheleri dolanmaktadır. Bunun üzerinde ortalarına yine mazgal delikleri açılmış, üzeri yuvarlak kemer formunda olan dendanlar bulunmaktadır.

Yapıya güney cephesinin ortasındaki eyvan türü kapıdan girilmektedir. Cepheden ve üstten taşıntı yapan kapının üst bölümü bir kubbe ile son bulmaktadır. Köşelerde sütunçelerle taşınan ve fazla yüksek olmayan at nalı kemerli kapıdan merdivenlerle avluya inilmektedir. Yaklaşık 25 m. genişliğindeki kare avlu dört yönden 3 m. genişliğindeki revaklarla çevrelenmiştir. Revaklar köşelerde haçvari, ortada "T" planlı bodur pâyelerle taşınan çapraz ve beşik tonozlarla örtülmüştür. Avlunun güney yönünde bulunan revakların önüne sonraki dönemlerde ikinci bir revak eklenmiştir. Bu revakın avluya açılan orta bölümünün iki yanındaki merdivenlerden önlerinde geniş bir gezinme yeri bulunan ikinci kat hücrelerine ve duvarların üst bölümündeki seğirdim yerlerine çıkılmaktadır. Revakları taşıyan pâyelerden batıdakiler ilk yapımdan kalmışken diğerleri sonraki dönemlerde yapılan tamirlerde yenilenmiştir. Kemerlerin üzerinde duvardan taşıntılı düz bir korniş bütün avlu cephesini dolanmaktadır. Revakların içine açılan düz atkılı kapılardan girilen hücreler avluyu dört yönden çevrelemektedir. Güney yönündeki hücrelerin giriş kapıları iki yandan sütunlarla taşınmaktadır. Uzunluğu 3,50 m., genişliği 3-4 m. arasında değişen hücreler beşik tonozlarla örtülmüştür. Kapıların üzerindeki yuvarlak kemerli pencerelerden ışık alan üst kat hücrelerinin dışa bakan cephelerinde görülen kemer izleri burada önceden bir revakın olduğunu akla getirmektedir. Duvarların en üst bölümündeki seğirdim yerlerinin yapının dışına ve avluya bakan yönleri dendanlarla çevrelenmiştir.

Avlunun güney yönünde revakların içindeki merdivenlerden inilen ve alt kata açılan düz açıklıklı beş kapıdan mescide girilmektedir. 33 × 7 m. genişliğinde dikdörtgen planlı mescid ortada dikdörtgen kesitli on pâyeye ile iki kemer gözlü, mihraba dik on bir neften oluşmaktadır. Mescidin üst örtüsünü oluşturan ve kuzey-güney yönünde uzanan beşik tonozlar, birbirine ve duvardan taşıntılı dayanaklara yuvarlak kemerlerle bağlanan pâyelerle taşınmaktadır. İç mekân, güney ve doğu duvarına açılan yedisi mazgal şeklinde dokuz pencereden ışık almaktadır. Güney duvarının ortasına açılan, oldukça derin tutul-



Sûse Ribâtî'nin Osmanlı döneminde medrese olarak kullanılan doğu bölümü



Sûse Ribâtı'nın planı

muş ve duvara yarım yuvarlakta daha fazla girinti yapan bir niş şeklindeki mihrap at nalı kemerlidir. Yapının asıl giriş kapısının alt hizasına denk gelen mihrap bölümündeki duvarlar dıştan taşıntı yapmaktadır. Mescidde süsleme bulunmamaktadır.

Ribâtın güneydoğu köşesinde cepheden 3,25 m. kadar taşıntı yapan kare bir kaside üzerinde yükselen gözetleme kulesi veya minareye duvarların üst bölümünde dendanların seviyesindeki seçirdim yerlerine açılan kapıdan girilmektedir. Kapı açıklığının üzerinde Ziyâdetullah'ın koydurduğu 206 (821-22) tarihli mermer kitâbe bulunmaktadır. 4,70 m. kalınlığında ve 15,40 m. yüksekliğindeki minarenin gövdesi dıştan fazla taşıntılı olmayan iki ince konsolla sarılmıştır. Spiral merdivenle şerefeye çıkılır. Dendanlarla çevrilen şerefede dört yöne yuvarlak kemerlerle açılan çok kısa petek yer alır. Petek bölümünün üzerinde küçük bir sivri kubbe ile minare son bulmaktadır. Minarenin gövdesi Tunus'taki diğer minarelerden farklı olarak silindriktir.

Önemli askerî bölgelerde ve sınır boylarında inşa edilen, genellikle bir gözetleme kulesiyle müstahkem bir binadan meydana gelen ribâtlardan orijinal yapısını kaybetmeden bugüne ulaşan Sûse Ribâtı, İfrîkiye'deki bu tür yapıların mimari formlarını detaylarıyla gösteren tek örnek olması bakımından önemlidir. Yapı, dıştan kulelerle desteklenen kalın ve yüksek beden duvarları ile sınırlandırılmış kare planlı ve simetrik düzenlemesiyle özellikle Kuzey Afrika'da daha sonra inşa edilen pek çok askerî yapıya örnek olmuştur. Ortasında üzeri kubbe ile örtülen âbidevî kapı,

köşede kare şeklinde çıkıntı yapan bir alt yapı üstünde yükselen silindirik minaresi ve ortada üzerini kubbenin örttüğü anıtsal kapısı ile vurgulanan giriş cephesindeki bu düzenleme sadece askerî yapılarda değil dinî tesislerde de uygulanmıştır. Ayrıca yapının mescid bölümünde duvarlara ve birbirine kemerlerle bağlanan pâyelerin taşıdığı beşik tonozlardan oluşan üst örtü daha sonra Sûse'deki Bû Fetâta Camii ve ulucamide de uygulanmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

G. Marçais, "Notes sur les ribats en Berbérie", *Mélanges René Basset*, Paris 1925, II, 395-430; a.mlf., *Manuel d'art musulman*, Paris 1926, I, 12, 47-50; a.mlf., "Ribât", *IA*, IX, 735; Slimane Mostafa Zbiss, *Monuments musulmans d'époque husseynite en Tunisie*, Tunis 1955, s. 14; a.mlf., *A travers les monuments musulmans de Tunisie*, Tunis 1963, s. 50-51; A. Lézine, *Le Ribat de Sousse*, Tunis 1956; a.mlf., *Deux villes d'Ifriqiya: Sousse Tunis*, Paris 1971; Suut Kemal Yetkin, *İslâm Mimarisi*, Ankara 1965, s. 64; A. Papadopoulo, *l'islam et l'art musulman*, Paris 1976, s. 504; D. Hill – L. Golvin, *Islamic Architecture in North Africa*, London 1976, s. 99-100; J. D. Hoag, *Islamic Architecture*, London 1979, s. 31-32; K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Aldershot 1989, s. 287-288; R. Ettinghausen – O. Graber, *The Art and Architecture of Islam: 650-1250*, London 1991, s. 101; R. Hillenbrand, *Islamic Architecture: Form, Function and Meaning*, Edinburg 1994, s. 504; Kadir Pektaş, *Tunus'ta Osmanlı Mimari Eserleri*, Ankara 2002, s. 19, 246.



KADİR PEKTAŞ

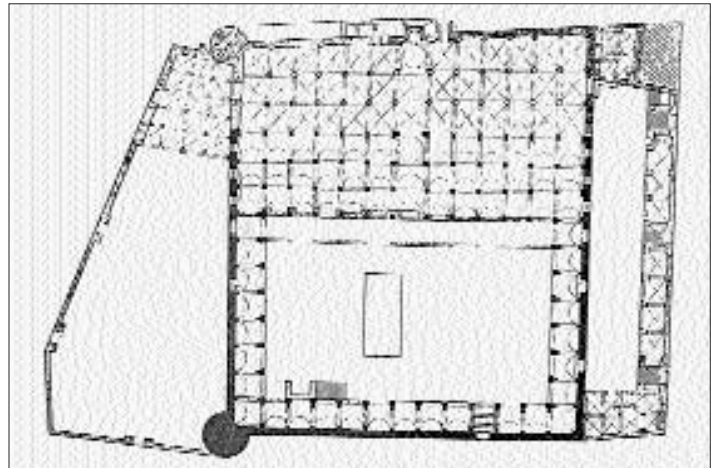
### SÛSE ULUCAMİİ

Tunus'un Sûse şehrinde  
Ağlebîler tarafından yaptırılan cami.

Revakların üst bölümünde bütün avlu duvarlarını çevreleyen küfî kitâbesine göre Ağlebî hânedarının kurucusu İbrâhim b. Ağlebî'nin oğlu Ebû'l-Abbas Muhammed tarafından 236 (850-51) yılında yaptırılmış, zamanla ortaya çıkan ihtiyaç sebebiyle

le X. yüzyıl ve XI. yüzyılın ortalarında caminin ibadet mekânı genişletilmiştir. Osmanlılar döneminde avlunun kible yönündeki revaklarının önüne 1086 (1675) yılında Mehmed Bey tarafından ikinci bir revak eklenmiştir. 1225'te (1810) caminin kuzeydoğu yönüne Hacı Hüseyin Habbâz'ın bir sebîl eklettiği yazılı kaynaklardan öğrenilmektedir. Beden duvarlarının üst bölümündeki dendanlar da son yıllarda yapılmıştır.

Şehrin Akdeniz sahiline yakın kuzey yönünde Medine'yi (eski şehir) çevreleyen surlara açılan Bâbülbahr'ın çok yakınında yer alan cami, doğu cephesinin köşelerindeki masif kuleleri ve genel olarak düzgün kesme taş malzeme ile yapılmış bir işçiliğe sahip yüksek beden duvarları sebebiyle dıştan kalevari bir görünüm arz etmektedir. Caminin Ağlebîler zamanında ortaya konan ilk planı iki sıra halinde dizilen payelerin taşıdığı, üç kemer gözlü mihraba dik on üç neften oluşan enlemesine planlı harimle üç yönden revaklarla çevrelenen avludan meydana gelmektedir. Kuzeydoğu köşesine 6,5 m. çapında bir minare yerleştirilmiştir. 49,40 × 11,30 m. ölçülerindeki bu ilk harimde nefler kuzey-güney yönünde uzanan beşik tonozlarla, daha geniş tutulan orta nefin mihrap önü bölümü kubbe ile örtülmüştür. Neflerin üzeri dıştan düz dam şeklinde düzenlenmiştir. İbadet mekânı sonraki dönemlerde kible yönündeki doğu kenarında 11,20 m., batı kenarında 14,30 m. ölçülerinde genişletilmiştir. Dıştan düz çatı şeklindeki bu ilâve bölümün üzeri haçvari pâyelerle taşınan çapraz tonozlarla örtülmüştür. Mihrap önü bölümü burada da kubbe ile kapatılmıştır. Ayrıca caminin doğu duvarının güney köşesine 5 m. çapında ikinci bir kule eklenmiş, bu ilâve ile caminin doğu cephesi 61 m., batı cephesi 59 m. uzun-



Sûse  
Ulucamii'nin  
planı

luğuna ulaşmıştır. Üst örtüyü taşıyan 50 cm. kalınlığındaki bodur pâyeler, birbirlerine ve duvarda taşınılı desteklere at nalı kemerlerle bağlanmıştır. Duvarlara fazla pencere açılmayan caminin hariminde çatıyı taşıyan pâyeler kısa tutulduğu için avludan gelen ışıktan faydalanılamamış, bu sebeple iç mekân yeterince aydınlatılmamıştır.

İbadet mekânının kuzey yönünde 48,50 x 30 m. genişliğindeki mermerle döşenmiş dikdörtgen planlı avluya düz açıklıklı altı kapıdan girilmektedir. Avlu üç yönden 4 m. derinliğindeki revaklarla kuşatılmıştır. Revaklar duvarlara bağlı dayanaklar ve avluya bakan yönlerde "T" şeklindeki pâyelerle taşınmaktadır. Revakların üzerini örten beşik tonozlar pâyeleri birbirine bağlayan geniş at nalı kemerlere oturmaktadır. Bu düzenlemesiyle revaklar Sûse Ribâti'nin avlusunu çevreleyen revaklarla büyük benzerlik göstermektedir. Kemerlerin üzerinde küfî karakterli yapım kitâbesi bütün avlu cephelerini çepeçevre dolanmaktadır. Avlunun güneyinde Türk döneminde eklenen 3,80 m. genişliğindeki revak kitâbenin bu cephedeki bölümünü örtmüştür. Bu revakla birlikte harimin avluya açılan kemerlerinin arası da kapatılmıştır. Ortadakiler ikili olmak üzere on altı mermer sütuna yaslanan 3 m. genişliğindeki on bir at nalı kemerin taşıdığı güney revakı düz çatı ile örtülmüştür. Doğu ve batı köşesindeki pâyelere bitişen yan yana iki sütun diğerlerine göre daha kısa tutulmuş, aşağıda yükseltilmiş kaideler üzerindeki sütunlar diğerleriyle aynı hiza-ya getirilmiştir. 35 cm. genişliğindeki kare altlıklara oturan mermer sütunların üstünde köşeleri pahlanmış, ortasında küçük bir çıkıntı şeklinde yaprağın bulunduğu Hafsî tipi sütun başlıkları bulunmaktadır. Bunların üzerinde düz bir altlıktan sonra avludaki diğer revakların kemerlerinden daha yüksek tutulan at nalı kemerler gelmektedir. Dış yüzeyleri düzgün kesme taş kaplı at nalı kemerlerin üstünde düğüm oluşturan sade silme bütün cephe boyunca uzanmaktadır. Kemerlerin arasındaki yüzeylerin orta bölümünde üzeri üç yivle teşkil edilen dikdörtgen küçük nişlere yer verilmiştir. Ortadaki çifte sütunların üstünde 1086 (1675) yılını veren tek satırlık kitâbe ve daha üstte kalın silmelerle çevrelenen iki satırlık tarihsiz bir kitâbe daha bulunmaktadır.

İlk yapımdan olan kubbeyi taşıyan pâyelerin güney yönünde üzerinde korint başlıkların bulunduğu yarım sütunlara yer ve-

rilmiştir. Başlıklardan sonraki düz yüzey, üstten taş üzerine kabartma olarak yapılmış ince bir bitkisel süsleme frizi ile sınırlandırılmıştır. Kubbeyi taşıyan kuzey ve güneydeki kemerlerin aralarını kapatan perde duvarı, Sîdî Ukbe Camii'nin mihrap kemerinin çevresini süsleyen lüster tekniğindeki çinilerde olduğu gibi, iç kısımlarını rûmî ve lotuslardan oluşan stilize bitkisel kompozisyonların süslediği eşkenar dörtgenlerle kaplanmıştır. İç kısımları süslemesiz bırakılan kubbelerden ortada olanı sekizgen mihrap önündeki daha yüksek tutulan kare kaideler üzerine oturmaktadır. Kaidelere dörder küçük pencere açılmıştır. Güney duvarın ortasındaki mihrap at nalı planlıdır. İki yandan sütunçelerle taşınan at nalı kemerli mihrap 1,30 m. ölçüsünde derin bir niş şeklinde olup dışa çıkıntılıdır. Mihrabın sağında, içine rayla taşınan minberin yerleştirildiği dikdörtgen planlı çıkıntı yer almakta, mihrabın solundaki kapıdan, imamın namazdan önce hazırlandığı dikdörtgen mekâna girilmektedir. Avlunun kuzey duvarını çevreleyen revakların doğu yönündeki merdivenlerden ezan okunmasının yanı sıra gözetleme amacı da olan köşedeki kuleye çıkılmaktadır. Kulenin silindirik gövdesi 8 m. yükseklikteki avlu duvarının çatı hizasının üzerine kadar devam etmektedir. Bunun üstünde her cephesi yuvarlak kemerlerle dışa açılan sekizgen bir bölüm ve kubbe yükselmektedir. Bu kuleden revakların üzerin-

deki yolla güneydoğu köşesindeki kuleye geçilmektedir. Diğerleriyle aynı düzenlemeye sahip bu kule daha kısa tutulmuştur.

Caminin doğu ve batı cephelerinde duvarlarla çevrili olarak oluşturulan iki dış avlu son yıllarda kaldırılmıştır. Bunlardan doğu cephesindeki avlu kuzeye doğru genişlemektedir. Avlunun güney bölümünde, üzeri on altı çapraz tonoz ile örtülü olan ve güney duvarında cepheden dışa çıkıntı yapan bir mihrap nişinin bulunduğu ikinci bir ibadet mekânı oluşturulmuştur. Yapının batı cephesi, avluya açılan kapılardan geçilen kuzey ve güney kenarlarındaki çapraz tonozlarla kapatılan abdest alma yerleri ve ortada revaklarla çevrilmiştir. Abdest alınan mekânlardan kuzeydeki enlemesine planlı olup ortada serbest üç sütun ve duvara bağlı desteklerin taşıdığı çapraz tonozlarla örtülmektedir. Daha küçük boyutlarda olan güneydeki abdest alma yeri ise kuzey-güney yönünde uzanan dikdörtgen plana sahiptir ve üzeri iki sütunla desteklere oturan çapraz tonozlarla kapatılmıştır.

Sûse Ulucamii, Ağlebî mimarisinin günümüze fazla değişmeden gelen örneklerinden biri olması bakımından önem taşımaktadır. Enlemesine düzenlenen ibadet mekânının kuzeyinde revakların çevrelediği bir avludan meydana gelen plan şeması, bu bölgede daha önce Kayrevan'da Sîdî Ukbe ve Tunus'taki Zeytûne camilerinde kullanılmıştır. Ancak Sûse Uluca-

Sûse Ulucamii – Tunus



mii'nde pâyelerin üzerindeki kemerlere yaslanan ve kuzey-güney yönünde uzanan beşik tonozların örttüğü harim yine Sûse şehrinde bu yapıdan daha önce inşa edilen ribâtın mescidine (771-778 ve 821) ve Bû Fetâta Camii'ne (838-841) benzemektedir. Bunlardan özellikle Bû Fetâta Camii'ndeki kuzey-güney yönünde üç kemer gözüyle oluşturulan nef düzenlemesinin bu ulucamde de uygulanmış olması ilginçtir. Caminin yapım tarihini veren kûfî kitâbe yine aynı camide olduğu gibi yapının avluya bakan dış cephesinde bulunmaktadır. Ayrıca Kuzey Afrika'daki kare minarelerin aksine Sûse Ribâtı'nda görüldüğü gibi minarenin gövdesi silindirik olup en üstte bir kubbe ile son bulmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, Paris 1926, I, 37; Slimane Mostafa Zbiss, *Monuments musulmans d'époque husseynite en Tunisie*, Tunis 1955, s. 22; a.mlf., *Les coupoles tunisiennes dans leur evolution*, Tunis 1959, s. 21-22; a.mlf., *A travers les monuments musulmans de Tunisie*, Tunis 1963, s. 51; a.mlf., *el-Fünûnü'l-İslâmiyye fi'l-bilâdi't-Tûnisîyye*, Tunus 1978, s. 12-13, 20-21, 105-109, 126; A. Lézine, *Deux villes d'Ifrîqiya: Sousse, Tunis*, Paris 1971; a.mlf., *Sousse: les monuments musulmans*, Tunis, ts., s. 34-41; A. Papadopoulo, *l'Islam et l'art musulman*, Paris 1976, s. 503; D. Hill - L. Golvin, *Islamic Architecture in North Africa*, London 1976, s. 101; R. Hillenbrand, *Islamic Architecture: Form, Function and Meaning*, Edinburgh 1994, s. 74-79; Kadir Pektaş, *Tunus'ta Osmanlı Mimari Eserleri*, Ankara 2002, s. 19, 235-236, 269.



KADİR PEKTAŞ

### SÛSİ

(السوسي)

Ebû Şuayb Sâlih b. Ziyâd  
b. Abdillâh es-Sûsî  
(ö. 261/874)

#### Kırâat-i seb'a imamlarından

Ebû Amr b. Alâ'nın iki râvisinden biri.

170'li (786) yıllarda muhtemelen, bugünkü İran'ın Ahvaz şehrine bağlı bir belde olan Sûs'ta doğdu ve buraya nisbetle Sûsî diye meşhur oldu. Ayrıca Rüstûbî ve Rakkî nisbeleriyle de zikredilmiştir. Rakka şeyhi olarak tanınması ve önde gelen talebelerinin Rakkî nisbesiyle anılması dikkate alındığında hayatının önemli bir bölümünü Fırat kenarındaki bu şehirde geçirdiğini söylemek mümkündür. Ancak kendisinin ve talebelerinin nisbet edildiği Rakka'nın İbnü'l-Esir'in harap olduğunu zikrettiği Rakka olması da mümkündür. Meşhur yedi kıraat imamından Ebû Amr b. Alâ'nın önde gelen talebesi Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'den Kur'an dersleri aldı ve Ebû

Amr b. Alâ'nın kıraati konusunda uzmanlaştı. Kûfe'de Abdullah b. Nümeyr, Esbât b. Muhammed ve Mekke'de Süfyân b. Ueyyene gibi âlimlerden hadis dinledi. Ahmed b. Hanbel'den bazı fikhî görüş ve fetvalar nakletti (İbn Ebû Ya'lâ, I, 176-177). Kendisinden de her biri Rakkalı olan Ebû İmrân Mûsâ b. Cerîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin, Ebû Osman en-Nahvî ve Ebû'l-Hâris Muhammed b. Ahmed Kur'an dersleri aldı. İbn Ebû Âsım, Ebû Arûbe el-Harrânî ve Ebû Ali Muhammed b. Saîd hadis rivayet etti. Ebû Hâtım er-Râzî de Rakka'ya ikinci gidişinde Sûsî'den bazı rivayetler yazdı, *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden Nesâî bazı kıraat vecihleri rivayet etti. Nesâî'nin Sûsî'den hadis rivayet ettiği de ileri sürülmüş, ancak bunun doğru olmadığı belirtilmiştir. Sûsî, Muharrem 261'de (Ekim 874) Rakka'da vefat etti. Onun ölümünden sonra Rakka'da kıraat ilmi konusunda riyaset görevi önde gelen talebesi Ebû İmrân Mûsâ b. Cerîr er-Rakkî'ye intikal etti.

Sûsî gerek kıraat alanında gerekse hadis rivayetinde güvenilir kabul edilmiş, İbn Hibbân onun biyografisine *eş-Şikâil*'inde yer vermiştir. Ebû Hâtım er-Râzî kendisini sadûk olarak nitelerken Nesâî onun için sika terimini kullanmıştır. İbnü'l-Cezerî ise Sûsî'yi herhalde daha çok kıraat ilmindeki yeri açısından değerlendirmiş, hakkında zâbit, muharrir (araştırmacı) ve sika terimlerine yer vermiştir. İbnü'l-Cezerî ayrıca onun Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'nin en önde gelen talebesi olduğuna işaret ederken bu durumun Ebû Amr b. Alâ kıraatının doğru tesbiti açısından önemli olduğuna dikkat çekmek istemiştir. Nitekim İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*'sında Ebû Amr b. Alâ'nın kıraatini tesbit ederken Sûsî'nin adının yer aldığı bir isnad zincirine

de itibar etmiş, daha sonra kıraat imamlarının râvilerini iki ile sınırlayarak yazılan kırâat-i seb'a ve aşere kaynaklarında -kıraat ilmini bizzat Ebû Amr'dan almamış olmasına rağmen- ortaklaşa olarak onun adı ve rivayeti tercih edilmiştir. Bu seçim yapılırken hiç şüphesiz zabt ve araştırma yönünün üstünlüğü ve bu kıraat konusundaki uzmanlığı dikkate alınmıştır. Ebû Amr ed-Dâni, *Risâle fi kırâ'ati Ebî Şu'ayb Şâlih es-Sûsî* adıyla bir eser kaleme almıştır (Mescid-i Aksâ Ktp., nr. 30/66/3, vr. 47<sup>a</sup>-54<sup>b</sup>).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a* (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1972, s. 100; İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 404; İbn Hibbân, *eş-Şikâil*, VIII, 319; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 176-177; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), III, 335; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, II, 34; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 380-381; a.mlf., *Ma'rîfetü'l-kurâ'* (Altıkulaç), I, 390-391; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 332-333; II, 317; *el-Fihrisü's-şâmil: 'Ulümü'l-Kur'an, mahtûâtü'l-kurâ'at* (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, I, 77.



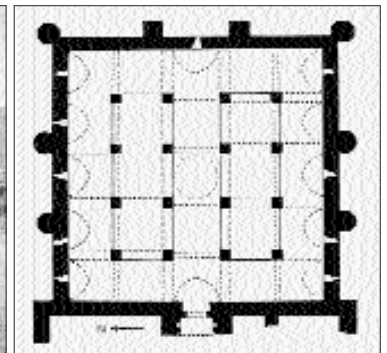
TAYYAR ALTIKULAÇ

### SUSUZ HAN

XIII. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen Anadolu Selçuklu dönemi kervansarayı.

Antalya-Burdur yolunda Bucak kasabası yakınındaki Susuz köyündedir. Kitâbesi günümüze ulaşmayan kervansarayın mimari ve süsleme özelliklerine göre II. Gıyâseddin Keyhusrev'in saltanatının son yıllarında (1246 civarı) inşa edilmiş olduğu düşünülmektedir. Susuz Han, günümüze 28 x 30 m. ölçülerindeki kareye yakın dikdörtgen planlı kapalı bölümüyle ulaşabilmiştir. Doğu-batı doğrultulu yapının doğu cephesinde geometrik, bitkisel ve fi-

Susuz Han ve planı





gürlü süslemeleriyle dikkati çeken bir taçkapı bulunmaktadır. Kervansarayın açık avlulu bölümünün inşa edilmediği ya da inşa edildikten sonra harap olarak yıkıldığı yönünde görüşler vardır. Doğu cephesinin her iki köşesinde görülen duvar kalıntıları inşasına başlanan açık avlulu bölümün tamamlanamadığı ya da inşa edilen avlunun yıkılarak günümüze kadar gelemediği düşüncesini ortaya koymaktadır. Yapının doğu cephesinde, taçkapının sağında kapalı bölümün duvarına bitişik olarak inşa edilmiş kemerli bazı mekânların kalıntıları görülmektedir. Kapalı bölüm duvarları her cephede dıştan payandalarla desteklenmiş, duvarlarda mazgal pencereler açılmıştır.

Kervansarayın doğu cephesinde yer alan taçkapısı beden duvarlarından çıkıntı yapacak şekilde yerleştirilmiştir. Dikdörtgen çerçeveler ve geometrik desenli bordürlerle çevrelenmiş kapı açıklığı sivri kemer içinde yer almaktadır. En dış çerçevede yıldız frizi yer alırken geniş bordürde on iki kollu yıldız geçmelerden oluşan geometrik süsleme, sonraki ince bordürde de geometrik geçmeli süsleme görülmektedir. Kapı açıklığını çevreleyen, bitkisel süslemeli bordüre sahip sivri kemerin iki yanına kabalar yerleştirilmiş, yedi sıradan oluşan mukarnas kavsaranın yanındaki köşelikler de rûmî motiflerinden meydana gelen bir kompozisyonla dolgulanmıştır. Kavsara iki yanda mukarnaslı üzengilere oturmaktadır. Üzengilerin altında geometrik geçme süslemeli panolar yer almıştır. Taçkapının iki yanındaki sütunçelerin üzerleri geçme motifli olup akantus yapraklı başlıklara sahiptir. Kapı açıklığı basık kemerlidir.

Taçkapının en dikkat çekici özelliğini figürlü süslemeler oluşturmaktadır. Kapı açıklığının iki yanında yer alan mukarnas kavsaralı ve kenarları sütunçeli niş açıklıklarının sivri kemerleri üzerinde gövdeleri yuvarlak ve sivri formlu kıvrımlarla oluşmuş iki ejder açık ağızlarıyla ortada karşı karşıya gelmekte ve ortalarında bir insan başı / maskı veya güneş diski figürü yer almaktadır. Kemerlerin üst iki köşesinde, birbirine doğru veya ortadaki tahrir olmuş alana doğru uçar şekilde ellerini uzatmış oldukça harap iki melek figürü tasvir edilmiştir. Kapının iki yanındaki nişlerin üzerinde küçük aslan figürleri yer almıştır. Ejderli kabartmanın oldukça yakın benzerini Kayseri Sultan Hanı Köşk Mescidi'nin kemerinde görmek mümkünken dönemin diğer bazı kervansaraylarında da figürlü süsleme karşımıza çıkmaktadır.

Kervansarayın kapalı bölümü on altı adet kare kesitli pâyve ve sivri kemerlerle beş nefe bölünmüştür. Orta nef doğu-batı, diğer nefler kuzey-güney doğrultusunda sivri kemerli tonozlarla örtülmüştür. Orta nefin tam ortasında pandantif geçişli bir kubbe bulunmaktadır. Üst kısmı günümüze ulaşmamış olan aydınlık feneri ise muhtemelen piramidal bir külâhla sonlanıyordu. Duvarlarda mazgal pencereler bulunan kapalı bölümün pâyeler arasında kalan bazı bölümlerinde farklı kullanım amaçları için 0,80 m. yüksekliğinde sekiler bulunmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

K. Lanckoronski, *Staedte Pamphylien und Pisi-diens*, Prag 1892, II, 187-188; K. Müller, *Die Karawanseraî im Vorderen Orient*, Berlin 1920, s. 32; S. Fikri Erten, *Antalya Vilâyeti Tarihi*, İstanbul 1940, s. 77, plan 2, rs. 24-30; R. M. Riefstahl, *Cenubu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisî* (trc. Cezmi Tahir Berklin), İstanbul 1941, s. 55-57, rs. 121-126; K. Erdmann, *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts: Katalog-Text*, Berlin 1961, s. 111-114; a.e.: *Katalog-Abbildungen*, Berlin 1961, Abbildungen 196-204, Tafel XVI, Fig. 1; a.e.: *Baubeschreibung-Die Ornamente*, Berlin 1976, s. 49, 54, 68, 155-157, Tafel 118-124; Sabih Erken, *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, Ankara 1977, II, 410-417; Semra Ögel, *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*, Ankara 1987, s. 43; Ataman Demir, "Anadolu Selçuklu Hanları: Susuz Han", *İlgi*, sy. 55, İstanbul 1988, s. 15-19; E. Emine Naza-Dönmez, *Anadolu Selçuklu Kervansaraylarındaki Figürlü Süslemenin Değerlendirilmesi* (yüksek lisans tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 24, 28, 56, 60, 71-73, rs. 57, 87, 118-119, 122; A. Şevki Duymaz, "Ortaçağ Türk Arkeolojisi Araştırmalarında Bir Kervansaray Örneği Olarak Susuz Han", *Konya Kitabı X (M. Oluş Ank'a Armağan)*, Konya 2007, s. 313-319; a.mlf., "Susuz Han", *Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları* (ed. Hakkı Acun), Ankara 2007, s. 273-285; Gönül Öney, "Anadolu Selçuk Sanatında Ejder Figürleri", *TTK Belleten*, XXXIII/130 (1969), s. 171-192; Güner İnal, "Susuz Han'daki Ejderli Kabartmanın Asya Kültür Çevresi İçindeki Yeri", *STY*, sy. 4 (1971), s. 153-181.



AYŞE DENKNALBANT

**SUTER, Heinrich**  
(1848-1922)

İsviçreli bilim tarihçisi  
ve şarkiyatçı.

Zürih yakınlarında doğdu. İlk eğitimini doğduğu yerde aldıktan sonra Zürih'te liseye ve ardından üniversiteye devam ederek Grekçe, Latince, matematik, astronomi ve fizik okudu, sonra Berlin Üniversitesinde okuduklarını geliştirdi ve onların yanı sıra filolojisi ve tarih dersleri aldı. 1871'de ülkesine dönerek Zürih Üniversitesi'nde başlangıcından XVI. yüzyıla kadar ma-

tematiksel bilimlerin tarihi konulu doktora tezini sundu. 1887'den itibaren Arapça, Farsça ve Türkçe öğrenmeye ve İslâm bilim tarihiyle ilgilenmeye başladı. Zürih Gimnaziyumu'nda yaptığı matematik hocalığı görevinden 1918 yılında emekli oldu ve 17 Mart 1922'de İsviçre'nin Dornach kömününde öldü.

İslâm Ortaçağı'ndaki bilim tarihini üç devreye ayıran (gelişim: 750-900, çiçeklenme: 900-1275; gerileme: 1275-1600), Kuzey Afrika ve Endülü'sü Doğu'dan farklı değerlendirerek çiçeklenme döneminin bu coğrafyada Doğu'ya nazaran daha geç başladığını, ancak daha uzun sürdüğünü düşünen Suter, İslâm Ortaçağı'ndaki matematik ve astronomi çalışmalarında İranlılar'ın oranının yüksek olmasını mezhep farklılığıyla ilişkilendirir ve dinî ilimlerin yayılmasına gayret eden Sünnî Araplar'a mukabil Şii İranlılar'ın tabii ilimlere daha kolay yöneldiği iddiasında bulunur (*Die Mathematiker*, I, 210-213). Ancak Suter, İslâm bilimlerinin gelişmesi sırasında İranlılar'ın büyük çoğunluğunun Sünnî olduğu gerçeğinden habersiz görünmektedir.

**Eserleri.** 1. *Geschichte der mathematischen Wissenschaften Teil I: Von den ältesten Zeiten bis Ende des 16. Jahrhundert* (Zürich 1873). Doktora tezi olup daha sonra çalışmanın devamını da yayımlamıştır: *Geschichte der mathematischen Wissenschaften Teil II: Vom Anfange des 17. bis gegen Ende des 18. Jahrhundert* (Zürich 1875). 2. *Die Araber als Vermittler der Wissenschaften in deren Übergang von Orient in den Occident* (Aarau 1896). Antik bilimin Batı dünyasına aktarılmasında İslâm Ortaçağı'ndaki bilim adamlarının rolü üzerine verdiği bir konferansın metnidir. 3. *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke* (Leipzig 1900). İleri Ebû İshak İbrâhim b. Habîb el-Fezârî (ö. 160/777) ve sonuncusu Bahâeddin el-Âmilî (ö. 1031/1622) olmak üzere İslâm Ortaçağı'ndaki 528 matematik ve astronomi bilgininin biyografisine ve eserlerine dairdir. Ardından bu çalışma için bir de zeyil hazırlamıştır: "Nachträge und Berichtigungen zu 'Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke'" (*Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften*, XIV [1902], s. 157-185). 4. *Die astronomischen Tafeln des Muḥammed ibn Mūsā al-Khwārizmī in der Bearbeitung des Maslama ibn Aḥmed al-Madrijī und der latein Uebersetzung des Athelhard von Bath auf Grund der Vorarbeiten von A. Björnbo*

und R. Besthorn herausgegeben und kommentiert (Kopenhagen 1914). İslâm dünyasının ilk astronomi eseri olarak kabul edilen, ancak aslı elde bulunmayan Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'ye ait astronomik cetvellerin Mesleme b. Ahmed el-Mecrîfî tarafından işlenen ve yine aslı elde bulunmayan yeni düzenlemesinden Bathlı Adelard tarafından yapılan Latince çevirinin açıklanması neşridir. 5. *Beiträge zur Geschichte der Mathematik bei den Griechen und Araber* (Erlangen 1922).

**Makaleleri.** "Das Mathematiker-Verzeichnis im Fihrist des Ibn Abi Ja'q ub an-Nadim. Zum ersten Mal vollständig ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen" (*Zeitschrift für Mathematik und Physik*, XXXVII [Leipzig 1892], s. 1-87). "Der 5. Band des Katalogs der arabischen Bücher der vizeköniglichen Bibliothek in Kairo. Aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen" (*Zeitschrift für Mathematik und Physik*, XXXVIII [Leipzig 1893], s. 1-24, 41-57, 161-184); "Das Rechenbuch des Abū Zakarijā el-Ḥaṣṣār" (*Bibliotheca mathematica*, 3. seri, II [Leipzig 1901], s. 12-40); "Das Buch der Auffindung der Sehnen im Kreise von Abū'l-Rai-ḥān Muḥ. el-Birūnī. Übersetzt und mit Kommentar versehen" (*Bibliotheca mathematica*, 3. seri, XI [1910-1911], s. 11-78) (Bîrûnî'nin *Maḳāle fi'stiḥ-râci'l-evtâr fi'd-dâ'ire* adlı risâlesinin metni ve tercümesidir); "Das Buch der Seltenheiten der Rechenkunst von Abū Kâmil el-Miṣrî. Übersetzt und mit Kommentar versehen" (*Bibliotheca mathematica*, 3. seri, XI [1910-1911], s. 100-120); "Die Abhandlung über die Ausmessung des Paraboloides von el-Ḥasan b. el-Ḥasan b. el-Haitham. Übersetzt und mit Kommentar versehen" (*Bibliotheca mathematica*, 3. seri, XII [1911-1912], s. 289-332) (İbnü'l-Heysem'in *Maḳāle [Risâle] fi misâhati'l-mücessemi'l-mükâfi* adlı eserinin tercümesidir); "Die Abhandlungen Thâbit b. Ḳurra und Abū Sahl al-Kūhîs über die Ausmessung der Paraboloides" (*Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen*, XLVIII-XLIX [Erlangen 1916-1917], s. 186-227). Fuat Sezgin, Suter'in İslâm bilim tarihine dair 1896-1922 yılları arasında yayımladığı çalışmalarını bir araya getirerek yeniden neşretmiştir: Heinrich Suter, *Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam. Nachdruck seiner Schriften aus den Jahren 1892-1922* (I-II, Frankfurt am Main 1986) (eserlerinin toplu listesi için bk. Ruska, V [1923], s. 414-417; *Bibliographie*, XVIII, 140-147; XIX, 627).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Heinrich Suter, *Beiträge zur Geschichte der Mathematik bei den Griechen und Araber* (ed. J. Frank), Erlangen 1922, s. IV; a.m.f., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und Ihre Werke (Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam* [ed. Fuat Sezgin] içinde), Frankfurt 1986, I, 210-213; J. W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa*, Leipzig 1955, s. 289; *Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 140-147; XIX, 627; J. Ruska, "Heinrich Suter", *ISIS*, V (1923), s. 409-417.



MEHMET SUAT MERTOĞLU

#### SUÛD b. ABDÜLAZİZ

(سعود بن عبد العزيز)

(ö. 1229/1814)

**Necid'de hüküm süren  
Suûd ailesine mensup Vehhâbî emiri.**

1163 (1750) yılında doğdu. Suûdî hânedanının kurucusu Muhammed b. Suûd'un (1745-1765) torunudur. Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Babası Abdülaziz ile birlikte Necid merkezli başlatılan hareket Osmanlı Devleti'ne bağlı topraklar üzerinde egemenlik kurma çalışmalarını etkin biçimde sürdürdüğü bilinmektedir. Suûd, Necid topraklarının kuzeyinde Osmanlı Devleti'nin Bağdat valileri Süleyman Paşa ve Ali Paşa ile mücadelelerine devam ederken güneyde Hicaz bölgesinde Mekke Emiri Şerif Gâlib b. Mûsâid ile uzun süren çatışmalarda bulundu. 1214'te (1799) babası adına Bağdat Valisi Süleyman Paşa ve Şerif Gâlib ile bir süredir kendilerine kapatılan hac yolunun açılması için anlaşma yaptı (BA, *Nâme-i Hümayun*, Defter, nr. 9, s. 393). Ayrıca Medine halkına yardım ulaştırma görevi verilen Bağdat valisi de anlaşma sonrası bu görevini karayoluyla yapabileme imkânına kavuştu (BA, *HH*, nr. 6674). Fakat bir süre sonra İranlı Şii'lerin Necef'e Hz. Ali'nin kabrini ziyarete gittikleri sırada Suûd emrindeki kuvvetlerle Kerbelâ'ya girdi (1215/1801) ve şehirde bulunan kıymetli eşyaları Hz. Hüseyin'in türbesine konulan değerli eşya ve hediyeleri aldı (BA, *Cevdet-Hariciye*, nr. 4355).

Ardından çevredeki Arap kabilelerini kendine bağladı ve Vehhâbî prensiplerine uymaları konusunda onlardan biat aldı, topladığı vergilerle iktisadî durumunu güçlendirdi. Önce Tâif'e, daha sonra Mekke'ye girmesiyle (1218/1803) Osmanlı Devleti'ni ciddi mânada rahatsız eder duruma geldi (BA, *HH*, nr. 11859, 3784-P; TSMA, nr. E 11286, E 3402/9-10). Suûd, Mekke'de yaptığı birtakım değişiklikler yanında Cidde'

ye kaçan Mekke Emiri Şerif Gâlib'in yerine Mekke emiri olarak kardeşi Şerif Abdülmuîn'i tayin etti. Bu durum karşısında III. Selim'in emriyle meşveret meclisi toplandı ve bu işle ilgili alınacak âcil tedbirler üzerinde konuşuldu. Haremeyn'in bir başka güç tarafından işgali ve hac yollarının tehlikeli duruma düşmesi âcil bir müdahaleyi gerektiriyordu. Bu arada Mekke'de yirmi dört gün kalarak Cidde'ye geçen Suûd şehri ve kaleyi kuşatma altına aldı. Orada bulunan Mekke Emiri Şerif Gâlib ve Cidde Valisi Şerif Mehmed Paşa şehri ve kaleyi savundu. Kısa bir süre sonra Suûd kuşatmayı kaldırdı ve Necid'e döndü. Aynı yıl içinde babasının öldürülmesi üzerine (1218/1803) liderliği eline alan Suûd b. Abdülaziz askerî faaliyetlerini sürdürerek Arabistan yarımadasının her tarafında etkili oldu. Doğu kesimlerinde bulunan Oman ve Basra körfezi şeyhliklerini vergiye bağladı. Ancak uzun bir süredir devam ettirdiği askerî seferlere kumanda işini terkederek Dir'iye'den dışarı çıkmamaya başladı. Onun sürekli zırh giydiği, cumalar dışında namazlara katılmadığı, sarayına kapanarak halkla görüşmeyi azalttığı belirtilir. Osmanlı Devleti, Vehhâbî meselesini halletme işini Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'ya bırakınca 1228'de (1813) Mehmed Ali Paşa'nın oğlu Tosun Paşa Mekke'ye girdi. Bir yıl sonra da 11 Cemâziyelevvel 1229'da (1 Mayıs 1814) Suûd b. Abdülaziz öldü ve yerine oğlu Abdullah geçti. Bu arada Vehhâbîler, Osmanlı-Mısır güçleri karşısında bozguna uğradılar. Suûd, Vehhâbî kaynaklarında güçlü bir lider ve yüksek seviyede dinî bilgilere sahip iyi bir hatip olarak anılır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Vâsîf, *Târih*, İÜ Ktp., TY, nr. 6013, vr. 151<sup>a</sup>-154<sup>b</sup>, 178<sup>a</sup>-180<sup>b</sup>, 184<sup>a</sup>-185<sup>b</sup>, 199<sup>a</sup>-205<sup>b</sup>; Osman b. Bişr en-Necdi, *Uvânü'l-mecd fi târihi Necd* (nşr. Abdurrahman b. Abdullatif Alü's-Şeyh), Riyad 1402/1982, s. 251, 264, 283-287, 292-296, 314-319, 331-342; Resûl Hâvî Efendi, *Târih-i Devhatü'l-vüzerâ ve Zeyl-i Gülşen-i Hulefâ*, Bağdad 1246, s. 218-240; Cevdet, *Târih*, VII, 194, 197-198, 200-210; IX, 245-307; X, 107-118; Muhammed Kürd Ali, *el-Ḳadim ve'l-ḥadis*, Kahire 1343/1925, s. 166; J. Raymond, *Les Wahabys*, Cairo 1925, s. 9-17, 21-34; Zirikî, *el-A'lâm*, III, 142; Abdullah Sâlih el-Useymin, *Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad 1986, s. 6, 10, 11, 14, 17; Selâhaddin el-Muhtâr, *Târiḥu'l-memleketi'l-'Arabiyeti's-Su'ûdiyye*, Beyrut, ts. (Mektebetü'l-hayât), I, 48-128, 133-137; Münir el-Aclânî, *Târiḥu'l-bilâdi'l-'Arabiyeti's-Su'ûdiyye: 'Ahdü'l-'Abdil-'aziz b. Muḥammed*, Beyrut, ts. (Dâru'l-kitâbi'l-Arabî), s. 111-209; Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhâbî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Ankara 1998, tür.yer.



MUSTAFA L. BİLGE

**SUÛD b. FAYSAL**

( سعود بن فيصل )

(ö. 1292/1875)

Suûdî ailesine mensup emir  
(1871-1875)

(bk. SUÛDÎLER).

**SUUD YAVSİ EBÜSSUUDOĞLU**

(1882-1948)

Osmanlı hattatı, şair.

2 Receb 1299'da (20 Mayıs 1882) İstanbul'un Beşiktaş Kuruçeşme semtinde doğdu. Asıl adı Mehmed Suud'dur, fakat daha çok Suûdülmevlevî olarak tanınır. Babası Dîvân-ı Hümâyûn Kuyûd Odası mümeyyizi Şeyh Rızâ Saffet Bey, annesi Arpacı Camii imamı Hıfzı Efendi'nin kızı Refia Rukiye Hanım'dır. Ünlü hattat Mehmed Şevket Vahdetî Efendi'nin torunudur. Babasının annesi tarafından soyu İskilipli Şeyh Muhyiddin Muhammed Yavsî ve Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ile Sadrazam Rum Mehmed Paşa'ya dayanır.

Mehmed Suud orta öğrenimini 1897'de Beşiktaş'ta Mekteb-i Hamîdî'de tamamladı. Ayrıca babasından ve devrin ileri gelen hocalarından Arapça ve Farsça dersleri alarak edebiyat bilgisini geliştirdi. Babasının hattat, şair, şeyh ve devlet adamlarından oluşan geniş çevresinden faydalandı. Babası ve hocası Mustafa Zekâi Efendi'nin teşvikiyle on iki yaşlarında ilk şiir denemelerine başladı. Ayrıca babasından aldığı sülûs, nesih meşklerini tamamlayarak 1894'te icâzet aldı ve kendisine "Saffetî" mahlası verildi. Başlangıçta şiir ve yazılarında bu mahlası kullandı. Hat sanatında ilerlemek ve yazının inceliklerini öğrenmek amacıyla Beşiktaşlı Hacı Nûri (Korman) ve yalı komşuları Reîsülhattatîn Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey'in derslerine devam etti. Hat sanatındaki başarısı ve yeteneği sebebiyle 1899'da Dîvân-ı Hümâyûn Mühimme Kalemî'ne alındı. Mesleği için gerekli olan divanî yazıyı Dîvân-ı Hümâyûn'da Hacı Kâmil (Akdik), divanî ce-

lisini Sâmi Efendi, tuğra çekmeyi İsmail Hakki'dan (Altunbezer) öğrendi ve kendisine divan dairesinden hattatlık diploması verildi. Divandaki görevi Beylikçi Nâsır Bey'in aracılığıyla dördüncü sınıftan üçüncü sınıf hulefâlığına yükseltildi. 27 Mart 1911 tarihinde babasının vefatından sonra Bursa evkafı, ayrıca Ebüssuûd ve Rum Mehmed Paşa evkafı tevliyeti kardeşi Ahmed Nûri Molla ile kendisine tevcih edildi. Bu tarihte Kuruçeşme'deki yalısı satarak Şehremini'nde bir ev satın aldı.

Suud Bey, divanda on sekiz yıl çalıştıktan sonra görevi 12 Kasım 1917'de 1000 kuruş maaşla Meclis-i A'yân Tahrirat Kalemî kitâbetine nakledildi. Ardından 1200 kuruş maaşla Tahrirat Kalemî müsevvitliğine, 1918'de 1400 kuruş maaşla Âyan Encümen Kalemî'ne tayin edildi. Bu görevleri yanında Meşihat Dairesi'nin medreseler için açtığı hat hocalığı imtihanını kazanarak 14 Aralık 1911'de Vezneciler Hasan Paşa-yı Cedîd Medresesi'ne hüsn-i hat hocası oldu. Bu görevin yanında Süleymaniye Medresesi kitâbet hocalığı da verildi. Cumhuriyet döneminde çalıştığı kurumlar ortadan kaldırılınca açıkta kaldı. 1924 yılı başlarında Bâbüal Yokuşu'nda Akmaççeşme'ye bitişik bir yazıhane açtı ve sipariş üzerine yazı yazarak geçimini sağladı. Daha sonra yazıhanesini Yeni Türkçe Kütüphanesi'ne Ohannes Efendi'nin yanına taşıdı. Ardından *Mahfil* mecmuasının idarehanesi olarak Tâhirülmevlevî ile beraber Yeni Postahane'nin arka sokağında bir dükkân kiralayarak hattatlığa devam etti.

Şapka inkılâbında kendisine ait olmayan bir yazı yüzünden ve hükümet adamlarına imzasız tehdit mektupları gönderdiği iddiasıyla 7 Aralık 1925 tarihinde Şehremini Merkez Karakolu'nda tutuklandı. Sorgulandıktan sonra Ankara İstiklâl Mahkemesi'ne sevk edildi. Yargılanması neticesinde suçlu bulunarak on yıl kürek cezasına mahkûm edildi. Dört ay sonra çıkan yeni ceza kanunu gereğince mahkûmiyeti iki yıla indirildi. Ankara Cebeci Hapishanesi ile İstanbul Sultanahmet Hapishane-

Suud Yavsî  
Ebüssuudoğlu

si'nde birer yıl kaldı. Bu sürede hapishane-nin müdüriyet dairesinde kalem işlerinde çalıştı ve mahkûmlara yazı dersi verdi. Babanzâde Ahmed Naim'in gayretleriyle Gümüşhane mebusu Halil Nihat Bey'in (Boztepe) Büyük Millet Meclisi'ne sunduğu teklifle Suud Bey hakkında araştırma komisyonu kuruldu. Suud Bey'e isnat olunan suçun başkasına ait olduğu tesbit edilince Aff-ı Husûsî Kanunu çıkarıldı ve cezası affedildi. Halil Nihat Bey'in aracılığı ile 1930'da Fâtiş Millet Kütüphanesi memurluğuna tayin edildi. Hayatının son dönemlerinde Merkez Efendi Camii imamlığı ile türbe bekçiliği görevini de sürdürdü. 28 Ağustos 1948 Cumartesi günü vefat eden Suud Bey pazar günü Kocamustafa Paşa Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Merkez Efendi Camii hazîresine defnedildi. Mezar taşı kitâbesi Mustafa Halim Özyazıcı tarafından celî sülûs hatla yazılmıştır. Suud Bey'in ilk eşi Râbia Advîye Hanım'dan Mehmed Rızâ, Celâleddin Nizâmî ve Şerife Refia adlı üç çocuğu olmuş, eşinin vefatı üzerine Şerife Saîde Hanım'la evlenerek bu evlilikten de Sıddıka Suad adında bir kızı dünyaya gelmiştir.

Suud Bey sülûs, nesih, celî ve divanî yazılarda, özellikle celî sülûs kompozisyonlarda başarılı, kalemine hâkim, zamanın önde gelen hattatlarındandı. Özel koleksiyonlarda eserleri bulunmaktadır. Divan şiirinde bilgi ve yetenek sahibi olan Suud Bey 1903'te tanıdığı, kendisinden mesnevi dersleri aldığı Tâhirülmevlevî, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Abdülbâki Nâsır Dede, Muallim Nâci, Müstecâbizâde İsmet Bey, Şeyh Elif Efendi, İbnülemin Mahmud Kemal ve Mehmed Âkif (Ersoy) gibi şahsiyetlerden etkilenmiştir. Mevlevî tarikatına intisabı sebebiyle "Suûdülmevlevî, Bende-i Nâçiz-i Mevlânâ, Ebüssuûdzâde Hattat Suud, Mevlevî Bendesî Hattat Suud" imzasıyla 1896'dan sonra *Türkü, Musavver Terak-*

Suud  
Yavsî  
Ebüssuudoğlu'nun  
celî sülûs  
levhası  
(M. Âkif  
Aydın  
arşivi)



Suud Yavsi Ebüssuudoğlu'nun mezar taşı kitabesi (Merkezefendi Mezarlığı)

*kî, Mahfil, Beyânülhak* gibi mecmualarda şiir ve makaleleri yayımlanmış, daha sonra şiirlerini farklı isimlerle kitap haline getirmiştir. 1913'te yazdığı *Berg-i Sebz* adlı divançesi şiirlerinin küçük bir kısmını içine alır ve kendi hattıyla elli dört sayfadan oluşur (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3088). Torunu Hasan Adlı Yavsi Ebüssuudoğlu'nda bulunan ve bütün şiirlerini 1918'de ve 1934'te iki defa tertiplelediği *Zâdegân* adlı divanı kendi hattıyla 639 sayfadan ibarettir. Bu eser üzerinde Necatî İşler tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (2005, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Genç yaşta vefat eden eşi Râbia Advîye Hanım için terakibibend şeklinde 161 beyitten oluşan mersiyesi Suud Bey'in önemli eserleri arasında sayılır. 1931'de kendi hattıyla yazdığı *Sadâlarım: Numûne-i Divân* adlı eseri de mürettep divanıdır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 526). Ayrıca *Gazeliyyât* adını verdiği bir eseri daha vardır (Ankara Millî Ktp., nr. 3000628). Suud Bey'in Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey'in hayatına dair bir eseriyle *Külliyât-ı Divân-ı Avnî* (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4356) ve *Şair Mustafa Zekâi* (İstanbul 1941) adlı araştırma ve incelemeleri de bulunmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Suûdülmevlevî'nin Not Defteri*, Muhittin Serin özel kitaplığı; Suud Yavsi Ebüssuudoğlu, *Şair Mustafa Zekâi*, İstanbul 1941, s. 4, 5; *Osmanlı Müellifleri*, II, 214; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, III, 1748; a.mlf., *Son Hattatlar*, s. 374; TYDK, IV, 1078; Osman [Nuri] Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, III-IV, 956; Tâhîrülmevlevî, *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri* (haz. Sadık Albayrak), İstanbul 1990, s. 150, 151, 323, 348; a.mlf., "Hattat Suûdülmevlevî", *Mahfil*, IV/41, İstanbul 1342, s. 73; a.mlf., "Acı Bir Kayıp: Hattat ve Şair Suûdülmevlevî", *İslâm Yolu*, sy. 4, İstanbul 1948, s. 3-4; M. Şinasi Acar, *Ünlü Hattatların Mezarları: Gelimli Gidimli Dünya*, İstanbul 2004, s. 106; Âlim Kahraman, "Mahfil", *DA*, XXVII, 334.



MUHİTTİN SERİN

## SUUDİ ARABİSTAN

( المملكة العربية السعودية )

Güneybatı Asya'nın en büyük ülkesi.

### I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA II. TARİH

Kuzeyinde Ürdün, Irak ve Küveyt, doğusunda Basra körfezi, Katar ve Birleşik Arap Emirlikleri, güneyinde Yemen, güneydoğusunda Uman ve batısında Kızıldeniz'in bulunduğu ülkenin resmî adı Suudi Arabistan Krallığı (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye), yüzölçümü 2.149.690 km<sup>2</sup>, nüfusu 25.000.000 (2008 tah.), başşehri Riyad (4.606.888), diğer önemli şehirleri Cidde (3.088.558), Mekke (1.421.715), Medine (1.039.873), Demmâm (849.868), Tâif (562.523), Tebük (502.743), Büreyde (434.538), Hüfûf (310.745), Müberrez (309.700) ve Hâil'dir (301.987).

#### I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Jeolojik bakımdan Arabistan yarımadasının temelini eski Gondvana anakarasının parçalarından biri oluşturur. Bu kütle bazı devirlerde deniz istilâsına uğrayıp çoğu yerde kalın tortul depolarla örtülmüş ve vuku bulan tektonik hareketler sonucu yer yer kırılmıştır. Üçüncü zamandaki yer kabuğu hareketleri sonucu meydana gelen çökme ve yükselmeler sırasında Kızıldeniz, Aden ve Akabe körfezleri gibi derin çukurlar ortaya çıkarak bu kütleyle Afrika kıtasından ayırmıştır. Suudi Arabistan, genelde batıdan doğuya doğru alçalan ve büyük bölümü çöllerle kaplı olan bir plato görünümündedir. Bu platonun yer şekilleri sade bir yapıda ve ortalama 1000 m. yükseltisindedir. En batıda Kızıldeniz kıyısında dar bir şerit halinde Tihâme ovaları uzanır. Bu kıyı ovaları kuzeyden güneye doğru genişleyip daralarak Akabe körfezinden Aden'e kadar hemen hemen kesintisiz biçimde devam eder. Bunların doğusunda Kızıldeniz'e paralel bir dağlık kuşak yer alır. Söz konusu alanın güney kesiminde Hicaz ve Asîr bölgeleri arasında ülkenin en yüksek zirvesini oluşturan Ebhâ dağ (3133 m.) göze çarpar. Volkanik yapıya sahip dağlık kütlelerin üzerinde ve kenarlarında, fay dikliklerine ve Mekke-Medine arasında da görüldüğü gibi donmuş lav akıntılarının (harre) rastlanır. Dağlık alanın doğusunda geniş düzlüklere ve çöllerle geçilir; kuzeydeki Nüfûd çölü Suriye çölünün (Bâdiyetüşşâm) devamıdır. Ondandır Arabistan yarımadasının en geniş çölü ve dünyanın en kurak yerlerinden biri olan Rub'ul-

hâlf gelir. Basra körfezine doğru hafifçe alçalan ve bazı kesimlerde bazaltik lavlarla örtülen platonun yüzeyi yer yer sel karakterli akarsular tarafından derin vadilerle yarılmıştır.

Ülkede yüksek sıcaklık ve buharlaşmanın etkisiyle yarı kurak ve kurak iklim şartları hüküm sürer. Nem oranının düşüklüğü, ısınma ve soğumanın hızlılığı sebebiyle gece ile gündüz arasındaki sıcaklık farkları çok fazladır. Yaz aylarında sıcaklığın gölgede 50 °C'ye çıktığı görülür. Yıllık ortalama sıcaklık Riyad'da 25 °C, Cidde'de 24 °C'dir. Ülke genelinde 75 mm. civarında olan yıllık ortalama yağış miktarı doğu ve batı kıyılarında nisbeten artarak 250-350 milimetreyi bulur; çöl sahalarına ise bazı yıllar hiç yağış düşmez. Doğal bitki örtüsü kuraklığa dayanıklı dikenli otsu bitkilerle çallardan meydana gelir. Güneybatıda Yemen sınırına yakın Asîr bölgesinde yer yer ağaçlık sahalara rastlanır. Vahalarda görülen ağaç toplulukları hurma ve akasyadan ibarettir. İklim şartları sebebiyle sürekli akan ırmakların bulunmadığı Suudi Arabistan'da âni sağanaklardan sonra sel rejimli geçici akarsular ortaya çıkar. Ülkenin su ihtiyacı yer altı sularıyla ve artırılmış deniz suyu ile karşılanır. Yer altı sularının bir kısmı vahalarda kendiliğinden yüzeye çıkar, bu sebeple vahalar önemli yerleşme alanlarıdır.

Suudi Arabistan nüfusu hızlı artan ülkeler arasındadır. Bilinen rakamlar 1950'de 3.201.000 iken 1975'te 7.251.000'e, 2000'de 21.484.000'e, 2008'de 25.000.000'a ve bunun paralelinde şehirleşme oranı da 1950'de % 21,3 iken 1970'te % 48,7'ye ve 2006'da % 81'e ulaşmıştır. Ayrıca ülkede petrokimya ve hizmet sektörlerinde

Suudi Arabistan





Resmî adı	: Suudi Arabistan Krallığı (el-Memleketü'l-Arabîyyetü's-Suûdiyye)
Başşehir	: Riyad
Yüzölçümü	: 2.149.690 km <sup>2</sup>
Nüfusu	: 25.000.000 (2008 tah.)
Resmî dili	: Arapça
Para birimi	: Suud riyali SAR 1 SAR = 100 helele

çalışan 5 milyondan fazla Afrika ve Asya kökenli işçi bulunmaktadır. Yüzölçümünün büyüklüğünden dolayı nüfus yoğunluğu azdır ve kilometrekareye ortalama on üç kişi düşer. Etnik yapıyı % 90 Araplar'la %10 Afrikalı ve Asyalılar oluşturur; halkın tamamına yakını müslümandır.

Tarım alanları yüzölçümünün ancak % 3'ü kadardır ve vahalarla yer altı suyu bakımından zengin olan yerlerden meydana gelir. Başlıca kültür bitkileri tahıl, hurma ve kahvedir. Şehirlerin çevresindeki sulanabilen alanların bir kısmında sebze ve meyveler yetiştirilirse de üretim iç tüketimi karşılamaz. En önemli tarım ürünü olan hurma sulanabilen alanlarla yükseltisi 1500 metreyi geçmeyen Hüfûf vahası, Medine, Asîr ve Bişe gibi yerlerde yetiştirilir. Dünyada Irak'tan sonra en çok hurma yetiştirilen ülke Suudi Arabistan'dır. Yarı kurak iklimin görüldüğü geniş alanlarda step formasyonuna bağlı olarak göçebe hayvancılık yaygındır ve özellikle küçükbaş hayvancılığının yanı sıra deve besiciliği de önemli bir yer tutar; Ortadoğu'da deve sayısı bakımından ilk sırayı bu ülke alır. Basra körfezi ve Kızıldeniz'de uzun kıyılarının bulunmasına rağmen balıkçılık fazla gelişmemiştir.

Dünya petrol rezervlerinin yaklaşık % 25'ine sahip olan Suudi Arabistan, önceleleri göçebe kabilelerin yaşadığı fakir bir çöl ülkesi iken 1939'dan itibaren petrol yataklarının işletmeye açılmasıyla Ortadoğu ve dünya dengeleri açısından büyük önem kazandı ve güçlü bir ekonomik yapıya kavuştu. Petrol rezervleri ülkenin doğusunda Basra körfezi kıyılarında ve kıyı açıklarında bulunur. Suudi Arabistan, Petrol İh-

raç Eden Ülkeler Teşkilâtı'nda (OPEC) en büyük ihracatı yapan ülke durumundadır ve dünya petrol üretiminin yaklaşık % 13'ünü tek başına gerçekleştirir. Petrol ve petrol ürünleri ülkenin toplam ihracatının % 90'ını oluşturur; bu sebeple petrol fiyatlarındaki dalgalanmalar ekonomiyi doğrudan etkiler. Petrol dışında diğer önemli yer altı kaynakları doğal gaz, altın, bakır, kükürt ve gümüşdür.

Suudi Arabistan'ın başlıca sanayi dalları petrol rafinerisi, petrokimya, plastik, demir çelik, gübre, çimento, elektrikli aletler vb.dir. Sanayi genelde Basra körfezi kıyılarında toplanmıştır; Cidde'de de bazı önemli tesisler bulunmaktadır. Ülke, özellikle Arap yarımadasını Basra körfezinden Kızıldeniz'e bağlayan gelişmiş bir karayolu ağına sahiptir. Ayrıca Riyad-Demmâm, Amman-Tebük-Medine arasında 1400 km. uzunluğunda bir demiryolu hattı ile Riyad, Demmâm ve Cidde uluslararası havalimanları da ulaşım hizmet vermektedir. Ülkenin en büyük limanı ve dışarıyla bağlantı noktası Cidde'dir. Suudi Arabistan'a hac ve umre için gelen ziyaretçiler önemli bir turizm potansiyeli oluşturur ve ülkeye büyük gelir sağlar. Türkiye ile Suudi Arabistan arasında geçmişte uzun bir tarihe dayanan ticarî ve kültürel ilişkiler bulunmaktadır. Türkiye bu ülkeye canlı koyun, hazır giyim, çeşitli demir çelik ve gıda ürünleri satmakta, daha çok petrol almaktadır. Pek çok Türk firması ülkede faaliyet göstermekte ve özellikle inşaat sektöründe büyük projeler gerçekleştirmektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Necdet Tunçdilek, *Güneybatı Asya*, İstanbul 1962, s. 21-26; Sami Öngör, *Orta Doğu (Siyasi ve İktisadi Coğrafya)*, Ankara 1964, s. 167-183; L. Champenois – J. L. Soulié, "Le royaume d'Arabie saoudite", *La péninsule arabe d'aujourd'hui* (ed. P. Bonnenfant), Paris 1982, s. 566-622; "Saudi Arabia", *The Middle East* (ed. M. Adams), New York 1988, s. 109-121; *Geography and Development: A World Regional Approach* (ed. J. S. Fisher), New Jersey 1995, s. 540-552; Selami Gözenç, *Güneybatı Asya "Ortadoğu" Ülkeler Coğrafyası*, İstanbul 1999, s. 202-207; Ömer Turan, *Medeniyetlerin Çatıştığı Nokta Ortadoğu*, İstanbul 2003, s. 355-358; Ramazan Özey, *Dünya Denkleminde Ortadoğu Coğrafyası: Ülkeler-İnsanlar-Sorunlar*, İstanbul 2004, s. 72-79; H. J. de Blij – P. O. Muller, *Geography: Realms, Regions, and Concepts*, New York 2006, s. 362-363; *World Population Prospects: The 2004 Revision; World Urbanization Prospects: The 2005 Revision* (Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat); M. J. de Goeje, "Arabistan", *IA*, I, 472-479; G. Rentz, "al-<sup>5</sup>Arab-Dijazirat al-<sup>5</sup>Arab", *EP* (İng.), I, 533-543.



HALİL KURT

## II. TARİH

Suudi Arabistan, coğrafi tanımdan ziyade "Arap yarımadasında Suudî ailesinin egemen olduğu bölge" anlamına gelen siyasî bir tanımdır. Resmî adı el-Memleketü'l-Arabîyyetü's-Suûdiyye olan devletin kurucusu Suudî ailesinin Orta Arabistan'da varlığı XV. yüzyıl ortalarından itibaren bilinmektedir (bk. SUUDİLER). XVII. yüzyılın ortalarına kadar Orta Arabistan'da herhangi bir siyasal etkinliği olmadan varlığını sürdüren ailenin reisi Muhammed b. Suud ile bu dönemde ortaya çıkan ve düşünceleriyle bölgede etkin olan Muhammed b. Abdülvehhâb arasında 1744 veya 1745'te yapılan ittifak ailenin ve bölgenin tarihine yön verdi. Bu tarihten itibaren Muhammed b. Abdülvehhâb'ın dinî görüşlerini çevredeki meskûn mahaller ve bedvî kabileleri arasında yayma misyonunu üstlenen Suudî ailesi nüfuz alanlarını sürekli biçimde genişletti (bk. VEHHÂBİLİK). Suudîler'in Osmanlı Devleti'nin Irak ve Suriye vilâyetleri sınırlarına uzanan nüfuzlarını XIX. yüzyılın başında Hicaz'a kadar uzatmaları üzerine İstanbul hükümeti Bağdat, Şam ve Mısır valilikleri aracılığıyla genişleme faaliyetlerini engellemeye çalıştı (bk. SUUDİLER). Aynı yüzyılın sonunda Reşîdîler'in Cebelşemmer bölgesinde Osmanlı Devleti'nin desteğiyle önemli bir güç haline gelmesi üzerine Suudîler 1824'ten beri merkez edindikleri Riyad'dan çıkarak Küveyt'e yerleşmek zorunda kaldılar (1891).

Babası Suud b. Faysal ile Küveyt'e iltica eden Abdülazîz b. Suud (Abdülazîz b. Abdurrahman b. Faysal) yurduna dönme arzusu taşımakla birlikte bunu başarabilecek güce sahip değildi. Kendilerini himaye eden Küveyt Şeyhi Mübârek es-Sabâh ile iyi ilişkiler kurdu ve ondan siyaseti öğrendi. Bu sırada Küveyt emiri ile Küveyt'i işgal niyetinde olan Reşîdîler arasında sürtüşmeler yaşanmaktaydı. İngilizler, durumu Osmanlı Devleti nezdinde protesto ettikleri gibi Emîr Mübârek'le daha önce yaptıkları gizli himaye anlaşmasına dayanarak Küveyt Limanı'na savaş gemisi ve siyasî memurlar gönderdiler. İngilizler ile temas kuran Abdülazîz b. Suud, İbnü'r-Reşîd ile Mübârek arasındaki rekabetten istifade ederek Riyad'a dönmenin yollarını araştırmaya başladı. 1901'de Reşîdîler'e karşı çarpışan Küveyt güçlerine katıldı. Daha sonra Mübârek'ten ve ailesine bağlı kabilelerden aldığı yardımla güçlü bir silâhlı kuvvet oluşturup Necid'e doğru harekete geçerek Reşîdîler'in kontrolündeki Riyad Kalesi'ni ele

geçirdi (15 Ocak 1902). Bu tarih Suudi Arabistan Devleti'nin kuruluş tarihi olarak kabul edilmektedir.

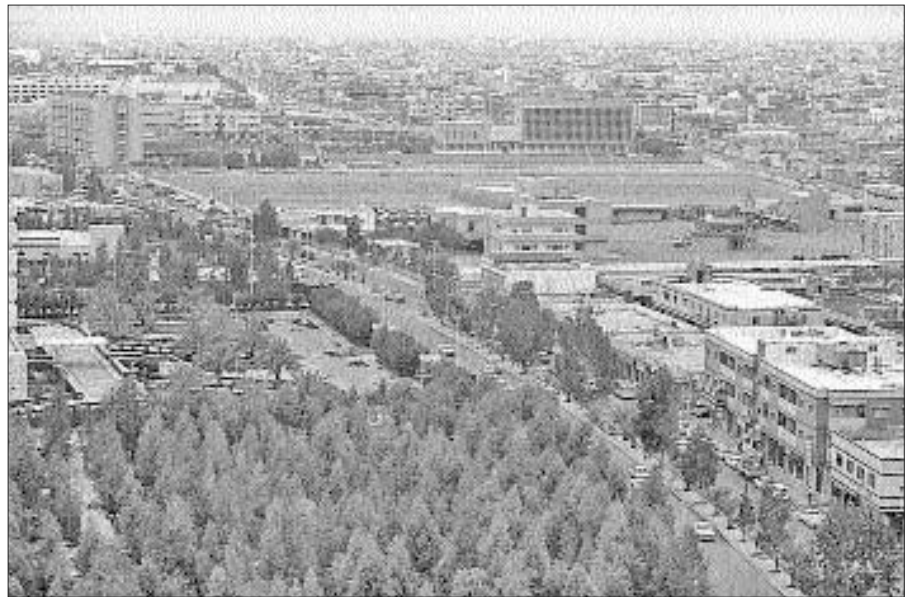
II. Abdülhamid, İngilizler'in muhtemel müdahalesini önlemek için İbnü'r-Reşîd'in Küveyt'e girmesine izin vermedi. Bu durum ve Riyad'ın Suûdîler'in eline geçmesi Reşîdîler'i telaşlandırdı. Bağdat ve Basra valilerinin krizi kontrol edememesi, Mekke emîrlerinin kıskırtıcı tavırları yeni bir Suûdî-Reşîdî çekişmesini doğurdu. Atalarının yurdunda kalmaya azimli olan Abdülazîz b. Suûd, İbnü'r-Reşîd'in bölgedeki etkinliğine son vermek amacıyla savaş hazırlıklarına başladı. İngilizler'den para ve silâh yardımı alabileceğini ümit ediyordu. Gelişmelerden haberdar olan II. Abdülhamid, İbnü'r-Reşîd'i desteklemeye karar verdi. İlk olarak kendisine iki dağ topu gönderildi ve satın alacağı silâhları Basra gümrüğünden gümrüksüz geçirmesi için izin verildi. Öte yandan Müşir Ahmed Feyzi Paşa'dan Abdülazîz'in saldırılarda bulunduğu Kasım taraflarına bir askerî sefer hazırlığı yapması istendi. Ancak Mayıs 1904'te başlatılan askerî harekât başarısızlıkla sonuçlandı. Kışlık kıyafetleriyle bölgeye sevk edilen askerlerin çoğu sıcak, susuzluk, açlık ve hastalıktan telef oldu. İbnü'r-Reşîd'in adamları cepheden çekilince Osmanlı askerleri Suûdî kuvvetleriyle karşı karşıya kaldı. Bölgeye yeni birlikler sevk edildiye de havanın sıcak olması yüzünden sonuç alınmadı. Abdülazîz'in İbnü'r-Reşîd'i öldürüp Kasım bölgesini ele geçirmesi karşısında Ahmed Feyzi Paşa, Abdülazîz'in babası Abdurrahman b. Faysal ile anlaşarak itaatini sağladı. Riyad merkez olmak üzere Arîz, Veşm ve Südeyr ile civarlarının kaymakamlığı Abdurrahman'a verildi. Abdülazîz'in kabul etmiş görüldüğü bu çözüm bölgede bir süre daha istikrarı sağlamakla birlikte Suûdîler'in güç kazanmasını durduramadı. Önce Sıtkı Paşa, ardından Sâmî Paşa aracılığıyla Riyad'a karşı bölgede merkezi Kasım olan bir yönetim tesisine çalışıldıysa da başarılı olunamadı ve Kasım taraflarındaki bütün askerî güçler geri çekildi. Abdülazîz'in devletle iyi geçinmesi bunda etkili oldu. Bu arada Abdülazîz'in padişah tarafından bir hil'atle taltif edilmesine karar verildi. O da Abdülhamid'e bağlılığını bildirerek Sâlih Paşa adında bir adamını Lahsâ mutasarrıflığı nezdine temsilci olarak gönderdi. Resmî evraklar üzerinde Abdurrahman kaymakam olarak görünüyor, oğlu Abdülazîz, Necid emîri ve aşiretleri reisi unvanını kullanıyordu. II. Meşrutiyet'in ilânı bölgede de tesirlerini his-

settirdi. Geçiş döneminin doğuracağı boşluklardan istifade yoluna giden Abdülazîz ilk mebus seçimleri sırasında Lahsâ mutasarrıflığı nezdindeki temsilcisini hemen Riyad'a geri çekti. Abdülazîz'in bu tavrı Lahsâ bölgesine karşı bir istilâ niyeti şeklinde değerlendirilirdiye de bir önlem alınmadı. Osmanlı-İtalyan savaşı ve diğer gelişmeler merkezden hayli uzak ve kontrolü zor olan Necid, Asîr ve Yemen gibi bölgelerde olumsuz tesirler icra etti. İttihatçılar bütün gayretlerine rağmen bölgede etkin olan unsurların güvenini kazanamadılar, hatta onlarla çekişmelere girdiler. Nitekim muhtemelen bir taktik olarak 1912 seçimlerinde Osmanlı meclisine bir mebus göndermek isteyen Abdülazîz'in talebi seçim kanunu bahane edilip geri çevrildi.

Oldukça zeki bir siyasetçi olan Abdülazîz b. Suûd, kendisine bağlı bedevîleri yerleşik hayata geçirmeden kalıcı bir devlet kuramayacağını farkındaydı. Bunun için Riyad'ın kuzeyinde suyu olan Artaviye'den başlayarak çölde 150'den fazla yerde Hecer (Hicre) denilen yerleşim alanları (koloni) kurdu. Kabileler halinde iskân ettiği bedevîleri bir taraftan ziraata ve yerleşik hayata alıştırmaya, bir taraftan da onlara Vehhâbî akidesini öğretip uygulamalarını sağlamaya çalıştı. İhvan adı verilen bu yerleşimciler daha sonra Abdülazîz'in askerî gücünü oluşturdular. Çöllerde devlet geleneğinden uzakta yaşayan bedevîleri dev-

let yapısına ve devlete itaate alıştırmak için her kabileye ait yerleşme yerine bir emîr, şer'î hâkim, beytümâl memuru, iki kâtip ve bir posta memuru tayin edildi. Bu proje Suudi Arabistan'ın kuruluşuna giden yolda atılan en önemli adım oldu. Ancak güçlü bir devlet olmak için doğrudan denize ve dış dünyaya açılmak gerekiyordu. Tek çözüm Osmanlı Devleti'nin bir mutasarrıflık merkezi olan Lahsâ'nın ele geçirilmesiydi. Trablusgarp ve Balkan savaşlarından dolayı bölgede güvenliği sağlayan sınırlı bir gücün dışında birlik kalmaması Abdülazîz'e aradığı fırsatı verdi. Siyaset sahnesine çıktığı andan itibaren bölgedeki Arap kabileleriyle sıcak ilişkiler kuran ve İngilizler'in desteğini almaya çalışan Abdülazîz, Osmanlı Devleti ile bozuşmak istememeleri sebebiyle İngilizler'in desteğini sağlayamamıştı. Ancak İngilizler bu resmî politikalarına rağmen Küveyt'teki siyasi memurları Captain William Shakespeare vasıtasıyla el altından Abdülazîz'i cesaretlendiriyor, Balkan Savaşı başta olmak üzere Osmanlı Devleti aleyhindeki gelişmeleri kendisine bildiriyordu. Lahsâ'da herhangi bir mukavemetle karşılaşmamaçığını öğrenen Abdülazîz Nisan 1913'te kuvvetleriyle bu bölgeye yöneldi. 4 Mayıs'ta Lahsâ'ya girerek az sayıdaki Osmanlı asker ve memurlarını buradan çıkarıp bölgenin merkezi Hüfûf'a yerleşti. Kendisini denize ulaştıran Uceyr, Cübeyl ve Katif şehirlerini kontrol altına alıp bölgeye hâkim oldu.

Hâil'den bir görünüşü



Osmanlı hükümeti açısından beklenmedik bir gelişme olan bu durum karşısında önce askerî bir müdahale gündeme geldi. Ancak bunun imkânsızlığı dikkate alınarak bölgede etkinliği olan Basra Valisi Süleyman Şefik Paşa, eski Necid mutasarrıfı Seyyid Tâlib Paşa ve Küveyt Şeyhi Mübârek b. Sabâh devreye sokuldu. Onların aracılığıyla Mayıs 1914'te Abdülazîz b. Suûd ile bir anlaşmaya varıldı. Kendisine Necid valisi ve kumandanı unvanı verildi. Böylece durumu resmîleştirilerek İngiliz himayesine girmesi engellendi. I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla ilân edilen cihad fetvası kendisine bildirilince Abdülazîz, rakip ve düşman olarak kabul ettiği İbnü'r-Reşîd'i bahane edip savaşa katılmayı reddetti. Asıl amacı Basra körfezinde etkin olan İngilizler ile karşı karşıya gelmemektir. Nitekim bu siyasetinin olumlu sonuçlarını kısa sürede aldı ve İngilizler'le onların desteğini sağlayan gizli bir anlaşma yaptı. Bu sırada Mekke Emîri Şerîf Hüseyin'i Osmanlı Devleti'ne karşı isyana hazırlayan İngilizler için Abdülazîz'in tarafsızlığının sağlanması önemliydi.

Abdülazîz, İngilizler'le anlaştıktan sonra kendisine bağlı kabileleri teşvik ederek Cebelşemmer ve Hicaz taraflarına akınlar yapmalarını sağladı. Bir taraftan da Suriye'de bulunan Cemal Paşa ve Medine'de bulunan Fahreddin Paşa'ya heyetler gönderip onların muhtemel tepkilerini anlamaya çalıştı. I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar faaliyetlerini Orta Arabistan'la sınırlı tutan Abdülazîz, Osmanlı ordularının bölgeden çekilmesi üzerine (1918) İdrîsîler'in idaresindeki Asîr'e yönelip burayı topraklarına kattı (1922). 1921'de Hâil'de kalan son Reşîdîler'i de oğlu Faysal kumandasında gönderdiği kuvvetlerle yenerek hükümlerlik sahasını genişletti ve Necid sultanı unvanını kullanmaya başladı, ertesi yıl Necid ve civarının sultanı unvanını aldı. 1922'de İngilizler'in gözetiminde yaptığı anlaşmalarla Irak, Doğu Ürdün ve Küveyt sınırları belirlendi. 1924'te İngilizler'in himayesinde kurulan Hicaz Hâşimî Krallığı topraklarına saldırıp 1926'da burayı da topraklarına kattı ve Hicaz kralı, Necid ve civarının sultanı unvanını aldı. Aynı yıl Türkiye Cumhuriyeti kendisini tanıdı ve Cidde'de bir maslahatgüzarlık açtı. Daha sonra unvanlarından sultan kelimesini çıkararak kendisini Hicaz ve Necid kralı ilân etti. 1934'te Suûdîler'le Yemen arasında imzalanan Tâif Antlaşması'yla Necran ve Cizân'ı da topraklarına kattı.

Ülkenin kuruluş sürecinde Abdülazîz b. Suûd bir yandan da diplomatik girişimler-

de bulunmaya başladı. Bu gelişmelere ilgisiz kalmayan Türkiye Cumhuriyeti, 1926 yılında Mekke'de toplanan hilâfet kongresine Edib Servet Bey'i delege olarak gönderdi ve Kral Abdülazîz ile İmam Yahyâ Hamîdüddin el-Mütevekkil-Alellah arasındaki ihtilâflarda aracılık girişiminde bulundu. 1929'da Türkiye Cumhuriyeti ile Hicaz ve Necid Krallığı arasında dostluk antlaşması imzalandı. 1932'de Abdülazîz'in oğlu Emîr Faysal, Türkiye'yi ziyaret ederek babasının mektubunu Mustafa Kemal'e takdim etti. Aynı yıl İngiltere'nin kendisini resmen tanıması üzerine Abdülazîz b. Suûd unvanını Suudi Arabistan kralı şekline dönüştürdü.

Abdülazîz, Suudi Arabistan'ı oluştururken kendisinin kurduğu ihvan grubunun muhalefetiyle karşılaştı. Çoğunluğu bedevî olan ve bir devletin egemenliğine girmeyi kabul etmeyen bu grubun Hicaz başta olmak üzere yeni topraklarla birlikte teknoloji ve farklı dinî anlayışlarla tanışması bid'at tartışmalarını da beraberinde getirdi. Bu durum Kral Abdülazîz'i zor durumda bıraktı. Geçmişte yararlandığı bu grubun liderleri üzerine gitti. Küveyt başta olmak üzere Suudi Arabistan dışına kaçanları İngilizler'in yardımıyla geri getirtip cezalandırdı. 1932'den itibaren maliye, hariciye işlerini sürdürecektür kurumları hayata geçiren Kral Abdülazîz, dinî liderlerin itirazlarına rağmen 1933'te petrol imtiyazını Amerikan şirketine verme-

sinin ardından dünya gündeminde yer almaya başladı. Suudi Arabistan'ın ülkeden çıkarılacak petrolden istifade etmesi II. Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleşti. Petrol gelirleriyle yollar, limanlar, hastahaneler, sulama kanalları, yeni şehirler kuruldu ve hac hizmetleri geliştirildi.

Çeşitli kabilelerin devlete bağlılığını yaptığı evliliklerle geliştirmeye çalışan Abdülazîz öldüğünde (1953) ardında otuz dört (veya elli üç) erkek ve sayısı bilinmeyen kız çocuğu bıraktı. Yerine oğulları Suûd (1953-1964), Faysal (1964-1975), Hâlid (1975-1982), Fehd (1982-2005) ve Abdullah (2005 →) geçti. Günümüzde Kral Abdullah hem kral hem de hükümet başkanı olarak ülkeyi idare etmektedir. Dört yıl için tayin edilen kabinenin önemli bakanları Suûdî ailesine mensuptur. Suudi Arabistan'da ayrıca 150 üyeden oluşan bir Meclis-i Şûrâ bulunmaktadır. Ülke başşehir Riyad, Mekke ve Medine ile birlikte on üç idarî bölgeye ayrıldı ve her bölge kraliyet ailesinden bir emîrin idaresine verildi. Son yıllarda belediye teşkilâtları kuruldu. Belediye başkanlarının seçimle belirlenmesi Kral Abdullah'ın açılım ve değişim politikası olarak değerlendirilmektedir.

Nüfusunun tamamı müslüman olan ülkede Vehhâbî mezhebi sıkı bir şekilde uygulanmaktadır. Doğu bölgesinde kendi geleceğini kapalı bir biçimde sürdüren önemli sayıda Şii bulunmaktadır. Suudi Arabistan'ın üye olduğu uluslararası kuruluşlar

Tebük şehir meydanı



İNDE Arap Birliği (1969), İslâm Konferansı Teşkilâtı, Râbrtatü'l-âlemi'l-İslâmî, Körfez İşbirliği Konseyi ve Milletlerarası İslâm Hilâl Komitesi sayılabilir.

**Eğitim ve Öğretim.** Kral Abdülazîz çölde kurduğu yerleşim yerlerine dinî eğitim veren “mutavvi” adlı öğreticiler, bedevîlere de seyyar hoca ve imamlar tayin etti; düzenli eğitime ise Hicaz'ın Necid ile birleştirilmesinden sonra geçebildi. Abdülazîz, Hicaz'a hâkim olunca bölgedeki mevcut medreselerin ve diğer eğitim kurumlarının Vehhâbî öğretilerine göre yapılandırılmasını istedi. Mekke'de kendi oğullarının ve ileri gelenlerin çocuklarının eğitimi için modern bir okul açtı. Ardından Riyad'a taşınan bu okul daima kralın gözetimi altındaydı. 1927'den sonra maarif idaresi hayata geçirilerek ülke düzeyinde eğitimin birleştirilmesi amaçlandı. Bu kurum başlangıçta eğitim geleneği olan Mekke ve Medine'de hızlı, Riyad ve çevresinde daha yavaş yayıldı. 1936'da Hicaz'da çeşitli seviyede on sekiz okul bulunmaktaydı. Düzenli eğitim kurumları ülke düzeyinde 1937'den sonra hayata geçirilebildi, bunların çoğu ilkokul düzeyinde okullardı. Lise ve meslek okulları ise daha geç açıldı. 1954'te maarif idaresinin bakanlığa dönüştürülmesi ve petrol gelirlerine bağlı olarak kaynakların artması eğitime yeni bir ivme kazandırdı. Üniversite düzeyindeki eğitim, 1930'lu yıllardan itibaren ihtiyaç duyulan alanlarda yurt dışına öğrenci gönderilmek suretiyle başlatıldı. Mekke'de açılan bir hazırlık okulunda kısa bir eğitimden geçirilen öğrencilerin büyük çoğunluğu başlangıçta Mısır'a giderken daha sonra ihtiyaca göre diğer ülkelere de gönderilmeye başlandı. 1932-1933'te sınırlı sayıda da olsa mühendislik, tıp ve pilotluk eğitimi için Türkiye'ye öğrenci gönderildi. Suudi Arabistan, Amerika ve Avrupa üniversitelerine öğrenci yollamayı günümüzde de sürdürmektedir.

Her düzeydeki eğitimin erkek ve kızlara ayrı ayrı verildiği ülkede ilk ve orta öğrenim düzeyindeki erkek öğrencilerin devam ettiği okullar Eğitim Bakanlığı'na, kız okulları Kız Eğitimi Bakanlığı'na bağlıdır. Ülkede her düzeyde eğitim kurumu bulunmasına rağmen kızların gidebileceği dallar eğitim ve sağlık gibi alanlarla sınırlı bulunmaktadır. Meslekî ve teknik okullar için ayrı bir kuruluş bulunmakla birlikte bu okullar ülke ihtiyacını karşılayacak nitelikte değildir. Ayrıca Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nin denetiminde ülke çapında eğitim veren fen liseleri bulunmakta-

dır. Okuma yazma oranı erkeklerde % 85, kadınlarda % 79'dur.

Suudi Arabistan'da ilk üniversite 1957'de Melik Suûd adıyla açıldı, bunu 1961'de Medine'de kurulan İslâm Üniversitesi takip etti. 1974'te İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi, 1975'te Melik Fehd Petrol Üniversitesi, 1981'de Mekke'de Ümmü'l-kurâ Üniversitesi açıldı. Kız Öğrenim Yüksek Bakanlığı'nın denetiminde bu üniversitelere bağlı, kızlara ait on üç fakülte bulunmaktadır. Son yıllarda üniversite sayısı on altıya ulaştı. Üniversiteler Yüksek Öğretim Bakanlığı tarafından idare edilmektedir. Bugüne kadar üniversitelerden yaklaşık 150.000 öğrenci mezun oldu. Üniversitelerde görev yapan 13-14.000 öğretim üyesinin yarısı yabancılardan oluşmaktadır. Kral Fehd b. Abdülazîz döneminde eğitime bütçeden daha fazla pay ayrılmaya başlandı. Bugün eğitime ayrılan pay gayri sâfi millî hâsılanın % 7'sini oluşturmaktadır. Kral Abdullah'ın 2005'te başlatığı eğitim seferberliği çerçevesinde üniversitelere yatırım yapılmaya başlandı. Ayrıca binlerce öğrenci burslu olarak yurt dışına gönderildi.

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1537, 1735, 6716; BA, İrade-Mesâil-i Mühimme, nr. 1800, 1802, 2067; BA, A.DVN, NMH, nr. 17/7; BA, MV, nr. 236/55; BA, DH-ŞFR, nr. 47-290; Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, nr. 030/10/01/02/32/71/16; nr. 030/13/02/35/28/17; nr. 030/10/01/02/33/2/5; *Necid Kitası Meselesi*, İstanbul 1334, tür.yer.; Hüseyin Hüsnü, *Necid Kitasının Ahvâl-i Umûmiyyesi*, İstanbul 1337, tür.yer.; M. M. Fetih, *Necid el-Ihvan Firkası veya Bugünkü Vehhâbilik*, Ankara 1340, s. 18-49; G. Lenczowski, *The Middle East in World Affairs*, New York 1952, s. 339-357; W. Yale, *The Near East*, Michigan 1958, s. 351-364; R. B. Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, New York 1965, s. 274-278; Briton C. Busch, *Britain, India, and the Arabs: 1914-1921*, Berkeley 1971, s. 215-266; Abdülazîz Abdülganî İbrâhîm, *es-Selâm el-Briţânî fi'l-Haçlici'l-Arabî: 1899-1947*, Riyad 1981, s. 234-236; Emin er-Reyhânî, *Necid ve mülhakâtüh*, Riyad 1981, s. 59-120; L. McLoughlin, *Ibn Saud: Founder of Saudi Arabia*, London 1993, tür.yer.; A. Vasiliyev, *Târîhu'l-Arabiyyeti's-Su'ûdiyye*, Beyrut 1995, s. 351-377; İbrâhîm Fâsih b. Sibgatullah el-Haydarî el-Bağdâdî, *‘Unvânü'l-meccid fi beyâni ahvâlî Bağdâd ve'l-Başra ve Necd*, London 1998, s. 211-230; Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ah-sa'da Osmanlı Hakimiyeti: Vehhâbi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Ankara 1998, tür.yer.; Abdullah Sâlih el-Useymin, *Târîhu'l-memleketi'l-Arabiyyeti's-Su'ûdiyye*, Riyad 1999, tür.yer.; Muhammed b. Abdullah es-Selmân, *et-Ta'lim fi 'ahdi'l-Melik 'Abdil'aziz*, Riyad 1419/1999, tür.yer.; M. Abdullah es-Semmârî – Nâsir b. Muhammed el-Cüheyri, *el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Su'ûdiyye fi 'ahdi'l-Hâdimi'l-Haremeyni-ş-şerîfeyn el-Melik Fehd b. 'Abdil'aziz Âlu Su'ûd*, Riyad 2002, s. 80-88; Medavî er-Reşid,

*Târîhu'l-Arabiyyeti's-Su'ûdiyye beyne'l-kadim ve'l-hadis*, Beyrut 2002, tür.yer.; a.mlf., “Durable and Non-Durable Dynasties: The Rashidis and Sa'udis in Central Arabia”, *BSMES*, XIX/2 (1992), s. 144-158; A. Musil, *Âlu Su'ûd: Dirâse fi'd-devleti's-Su'ûdiyye* (trc. Saîd b. Fâyiz İbrâhîm Saîd), Beyrut 2003, s. 121-155; Kerim Talâl er-Rikâbî, *et-Tetavvürâtü's-siyâsiyyetü'd-dâhiliyye fi Necd*, Beyrut 1425/2004, s. 177-223; R. Baker, *Memleketü'l-Hicâz eş-Şurâ' beyne's-Şerîf Hüse-yin ve Âli Su'ûd* (trc. Sâdik Abdu Ali er-Rikâbî), Amman 2004, tür.yer.; D. Silverfarb, “The Anglo Najd Treaty of December 1915”, *MES*, XVI/3 (1980), s. 167-177; J. Goldberg, “The 1913 Saudi Occupation of Hassa Reconsidered”, *a.e.*, XVIII/1 (1982), s. 21-29; a.mlf., “Captain Shakespear and Ibn Saud: A Balanced Reappraisal”, *a.e.*, XXII/1 (1986), s. 74-88; J. Kostiner, “On Instruments and their Designers: The Ikhvan of Najd and the Emergence of the Saudi State”, *a.e.*, XXIV/3 (1988), s. 298-323; Muhammed b. Sa'd eş-Şüveyr, “ed-Dir'iyye ‘âşmetü'd-devleti's-Su'ûdiyyeti'l-ülâ mekânethi's-siyâsiyye ve't-târîhiyye ve'l-haçariyye”, *ed-Dâre*, XXII/4, Riyad 1417/1997, s. 5-25; J. Kostiner, “al-Su'ûdiyya, al-Mamlaka al-Arabiyya”, *EI<sup>2</sup>* (İng.), IX, 905-908.



ZEKERİYA KURŞUN

## SUÛDÎ MEHMED EFENDİ

(bk. MEHMED SUÛDÎ EFENDİ).

## SUÛDÎLER

(آل سعود)

Bugünkü Suûdî krallarının mensup olduğu hânedan.

Klasik kaynaklarda Adnânîler'den Aneze'ye mensup bir kol olarak zikredilir. Buna göre ailenin nesebi Aneze kabilesinin Mesâfih koluna dayanır. Ancak son yıllarda ailenin de bizzat benimsediği ve literatüre giren görüşe göre soylarının Aneze ile kesismekle birlikte Benî Hanîfe kabilesinden geldiği belirtilir. Şu anda kullanılan Â-i Suûd ismi, Suûd b. Muhammed b. Mukrin b. Merhan'dan gelir. O da bugünkü Suudi Arabistan'ın doğusunda Katîf yakınlarında Duru' bölgesinde yaşayan ve Benî Hanîfe kabilesinden olan Bekir b. Vâil ailesinden Mâni' b. Rebîa el-Müreydî soyundandır.

Suûdîler'in atası kabul edilen Mâni' b. Rebîa el-Müreydî dönemine kadar aile hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Sınırlı da olsa bazı kaynaklarda zikredildiğine göre Mâni' el-Müreydî'nin bugünkü Riyad yakınlarında Hacrû'l-yemâme (Ârız) bölgesinde İbn Dir' adında bir akrabası bulunmaktaydı. Kendisi bölgede nüfuz sahibiydi. Aralarında cereyan eden haberleşme üzerine İbn Dir', Mâni' el-Mürey-



di'yi aile fertleriyle birlikte Katîf taraflarından kendi bölgesine davet etti. Bu davetin sebebi ve kesin tarihi bilinmemekte, ancak XV. yüzyıl ortalarında olduğu kabul edilmektedir. İbn Dir', daveti kabul ederek bölgeye gelen aileye yerleşmeleri için bugünkü Riyad yakınlarında bulunan Müleyyebid ve Asîbe mevkiilerini verdi. Buralara yerleşen aile, geldikleri yere (Duru') veya yeri kendilerine tahsis eden İbn Dir'a nispetle bölgeyi Dir'îye adıyla andı. Çöl içinde suyu bol ve ziraata elverişli, oldukça müstahkem bir yer olan Dir'îye, diğer kabilelere göre yerleşik hayata daha fazla alışık olan yeni sakinleri tarafından kısa zamanda imar edilerek küçük bir şehir haline getirildi. Çöl geleneklerinin ve bedevî kültürünün egemen olduğu Dir'îye'yi Müreydî ailesinden gelen emirler idare etmeye başladı. Ancak aile içinde daima emirliği ele geçirme mücadelesi vardı. XVIII. yüzyılın başlarında Dir'îye, Rebî İbn Mânî'nin idaresinde idi. Fakat oğlu Mûsâ babasına isyan ederek yönetimi ele geçirdi. İbn Dir'in kendilerine ayırdığı bölgelerin etrafında Benî Hanîfe'ye mensup Âl-i Yezîd kabilesi de hüküm sürüyordu ve onlarla da aralarında baştan beri süregelen kabile kavgaları yaşanmaktaydı. Mûsâ b. Rebî emir olduktan sonra Âl-i Yezîd ile mücadeleye girişerek onları yenilgiye uğrattı ve nüfuzunu daha da genişletti. Onun ölümünün ardından sırasıyla oğulları İbrâhim ve Merhan idareci oldu. Merhan b. Mûsâ'nın Rebîa ve Mukrin adında iki oğlu vardı. Daha sonra kabile bunlardan gelen iki ayrı kola ayrıldı. Rebîa'nın kolundan gelenlere Âl-i Vatabân, Mukrin'in kolundan gelenlere Âl-i Mukrin denildi. Suudi Arabistan'ın kurucusu olan bugünkü Suûdîler ikinci koldan gelmektedir.

Dir'îye bölgesi Âl-i Vatabân kolundan gelen emirlerin kontrolünde iken bölgenin idaresi ilk defa kabilenin diğer koluna (Âl-i Mukrin), 1132'de (1720) Suûd b. Muhammed b. Mukrin zamanında geçti ve onun ölümüne kadar (1725) devam etti. Ardından emirlik tekrar Âl-i Vatabân kolundan gelen Zeyd b. Merhan tarafından ele geçirildi ve onun emirliği de iki yıla yakın sürdü. Suûd b. Muhammed b. Mukrin'in ölümünden sonra emirlik Zeyd b. Merhan'ın eline geçtiyse de Suûd b. Muhammed'in oğlu Muhammed emirliği tekrar aldı (1727) ve bundan sonra Dir'îye'nin idaresi onun soyundan gelen emirlere intikal etti. Bu da Suudi Arabistan'ın kuruluşuna giden yolu açtı.

Osmanlı Devleti, XVI. yüzyılın başlarından itibaren her ne kadar tederici bir şekilde merkezî gücünü bütün Arap yarımada-

сында hissettirdiyse de geniş çöllerde dolaşan bedevîlerle yine çöldeki vahalarda yaşayan yerleşik grupların geleneksel idarelerine zorunlu olmadıkça müdahalede bulunmamıştı. Dönemin en güçlü müslüman devleti olduğundan Mekke şerifleriyle birlikte genel olarak bütün Araplar onlara tâbiiliklerini arz etmişlerdi. Esasen Hicaz ve ona bağlı kabul edilen merkezî Arabistan daha önceki siyasî yapılarıyla Osmanlı topraklarına katıldığı için eski idarecileri olan Mekke şeriflerinin yönetimine bırakılmıştı. Hatta Mekke şeriflerinin temel görevi Mekke'yi ve bedevî kabileleri idare etmektir. Ancak Osmanlı Devleti Cidde, Bağdat, Şam gibi yerlere merkezden tayin ettiği beylerbeyi veya valilerle bu geleneksel idareyi uzaktan kontrol altında tutmayı ihmal etmiyordu. XVIII. yüzyılın başına gelindiğinde Osmanlı Devleti merkezî kontrolünü yavaş yavaş kaybetmeye başladı. Merkezî otoritenin zayıflaması bedevî Araplar arasında mücadeleleri arttırdı. Çölün her tarafında birbiriyle kavgalı zayıf emirlikler hükümran olmaya başladı. Ayrıca Orta Arabistan'daki bedevî kültürünün İslâm dininden hayli uzak olması ve yaygın cehalet bölgede dinî karmaşanın da yaşanmasına yol açıyordu. Muhammed b. Suûd'un idareyi ele geçirmesi tam bu döneme rastlar. Bu karmaşa içinde halkı çiftçi, küçük tüccar, zanaatkâr, az sayıda ulemâ ve kölelerden oluşan Dir'îye emirliğini elinde tutma gayreti güderken eline bulunmaz bir fırsat geçti.

Necid bölgesinde Benî Temîm kabilesinden bir ulemâ ailesine mensup olan Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (ö. 1792) Vehhâbilik olarak adlandırılan dinî hareketi Dir'îye'de destek buldu. Baskılar karşısında Muhammed b. Abdülvehhâb, Dir'îye'deki öğrencileriyle irtibata geçerek oraya iltica edince Muhammed b. Suûd başlangıçta birtakım tereddütler geçirdiyse de kardeşleri ve karısının ısrarıyla ona sahip çıktı. İki taraf arasında 1157 (1744) veya 1158 (1745) yılında yapılan ve Dir'îye ittifakı diye bilinen anlaşmadan sonra Suûd ailesi için yeni bir tarih başlamış oldu. Muhammed b. Suûd'un Dir'îye sınırlarını aşmayan nüfuzu Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirleri sayesinde yayıldı. Muhammed b. Suûd, onun fikri olan bid'atlarla savaşmak adına civardaki kabile ve yerleşim yerlerine cihad açarak nüfuz alanını büyüttü. Bu da Dir'îye Emirliği'nin ekonomik anlamda zenginleşmesi demektir. Nitekim modern Suûdî kaynakları bu tarihi birinci Suûdî Devleti'nin başlangıcı diye kabul eder. Muhammed b. Suûd'dan sonra oğlu Abdülazîz b. Suûd ve

torunu Suûd b. Abdülazîz zamanında emirlik büyük bir gelişme gösterip nüfuz alanlarını genişletti. Kabilevi olmaktan ziyade dinî bir nitelik taşıyan yeni emirliğin kucusuna imam lakabı verildi ve daha sonra bu gelenek sürdürüldü. Bu sayede Necid kabilelerinin hemen tamamı itaat altına alındı, çölde tam bir güvenlik sağlandı. 1765'e kadar emirliği devam eden İmam Muhammed b. Suûd, Osmanlı Devleti'nin tepkisinden çekindiği için Irak ve Hicaz bölgelerine pek fazla yanaşmadı. Diğer taraftan Osmanlı Devleti 1750'lerden itibaren Bağdat ve Basra yöneticileriyle Mekke şeriflerini uyararak (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 6716) Vehhâbilîği benimsemiş olan Suûdîler'in faaliyetlerinin önlenmesini istedi. Muhammed b. Suûd'un ölümünden sonra oğlu Abdülazîz emir oldu (1765). İlk iş olarak da kuzeye doğru yöneldi. Babasından daha muhteris ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın öğretilerine sıkıca bağlı olan Abdülazîz bir taraftan denize çıkış yolu olan Lahsâ'ya, diğer taraftan Hicaz'a gözünü dikti. Bu bilgilerin İstanbul'a ulaşması üzerine Bağdat ve Basra Valisi Ömer Paşa şiddetle uyarıldı (BA, MD, nr. 164, s. 206). Ancak Abdülazîz'in yaptığı ittifaklar sayesinde 1198'de (1784) Lahsâ'nın güneyindeki bir mevkiye yerleşmesi engellenemedi. Bu tarihten sonra Osmanlı Devleti ile isyancı (belgelerde hâricî) kabul edilen ve kabilelerden oluşan Suûd müttefik güçleri karşı karşıya geldi. Lahsâ'nın kuzeyinde Osmanlı askerlerinin desteklediği Müntefik aşiretiyle giriştiği mücadelede galip gelen Abdülazîz hâkimiyet alanını genişleterek Lahsâ'nın limanı olan Uceyr'e kadar ulaştı.

Suûdîler'in Arap yarımadasındaki esas yayılmaları ve hâkimiyetlerini genişletmeleri İmam Suûd b. Abdülazîz zamanında (1803-1814) gerçekleşti. Civardaki kabileler ve hatta Osmanlı Devleti'nin mahallî yöneticilerinin hâkimiyet alanları aleyhinde sürekli genişleyen Suûdî etkisi Bağdat, Lahsâ ve Hicaz sınırlarına dayandı. Osman-



Abdülazîz b. Suûd gençlik yıllarında

lı Devleti özellikle Şam ve Bağdat valileri vasıtasıyla bu genişlemeyi durdurmaya çalıştı. Mekke şeriflerinin politikaları ve özellikle Vehhâbîler'i hacdan menetmeleri veya şartlı kabul etmeleri problemin dinî bir cihad haline dönüşmesine yol açtı. Napolyon'un 1798'de beklenmedik bir şekilde Mısır'ı işgal etmesi ve bunun ardından ortaya çıkan meseleler Suûdîler'in işine yaradı. 1803'te Hicaz'a karşı giriştikleri işgal hareketi engellenmekle birlikte 1806'da Mekke ve Medine'yi ele geçirmelerine engel olunamadı. Suûdîler'in (Vehhâbîler) Haremeyn'i işgalleri III. Selim'in halifelik ve saltanat prestijini de sarstı.

II. Mahmud tahta geçtikten sonra bu meseleyi Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'ya havale etmek zorunda kaldı. Mehmed Ali Paşa, Suûdîler üzerine birçok askerî sefer düzenledi. 1811'de oğlu Ahmed Tosun Paşa 1812'de Hazinedar Ahmed Paşa kumandasında orduları Hicaz'a sevketti ve Hicaz'ın tahliyesine çalıştı. Gönderilen kuvvetler 1813'te Suûdîler'i Hicaz'dan çıkararak eski vatanlarına sürdü. Aynı yıl Mehmed Ali Paşa da bir kısım kuvvetlerle Hicaz'a gelerek bazı düzenlemeler yaptı. Ahmed Tosun Paşa, 1813-1814 yılları boyunca Necid taraflarındaki Suûdîler'e karşı askerî seferler düzenlediyse de başarılı olmadı. Bu arada İmam Suûd b. Abdülazîz 1814 yılı Mayıs başlarında vefat etti ve yerine oğlu Abdullah b. Suûd (1814-1818) geçti. Yeni emîr babası kadar dirayetli değildi, ancak Ahmed Tosun Paşa bu durumu değerlendiremedi. Bunun üzerine Bâbiâli'nin baskısıyla Mehmed Ali Paşa büyük oğlu İbrâhim Paşa'yı görevlendirmek zorunda kaldı. Onun Mısır'dan başlattığı askerî harekât yaklaşık iki yıl sürdü. Yayıldıkları geniş alanlarda tutunamayan Suûdîler bütün güçleriyle asıl mevkiileri olan Dir'iye'ye çekildiler. İbrâhim Paşa harekâ-

tını sürdürüp Dir'iye'ye girdi ve şehri tahrip ederek kullanılmaz hale getirdi (Eylül 1818). Esir alınan Abdullah b. Suûd ve bir kısım adamı önce Kahire'ye, oradan İstanbul'a gönderildi. İstanbul'da sorgulanan Abdullah b. Suûd, Medine'yi işgalleri sırasında hücre-i saâdeti yağmalamak suçundan muhakeme edilerek idam edildi (17 Aralık 1818). Bu tarihten sonra Mişârî b. Abdülazîz b. Suûd başta olmak üzere aileden gelen bazı isimler kabileleri tekrar toplayarak emirliği yeniden kurma teşebbüsünde bulundularsa da 1824 yılına kadar bir başarı elde edemediler.

1824'te Türkî b. Abdullah, topladığı kuvvetlerle Riyad'ı muhafaza eden küçük Mısır askerî birliğini buradan çıkarıp Suûd Emirliği'ni yeniden tesis etti. Mısır kuvvetlerinin Necid'deki olumsuz davranışlarının da etkisiyle 1834 yılına kadar Riyad'ı merkez edinerek emirliği yeniden topladı. Ancak aile çekişmeleri yüzünden aynı yıl öldürüldü. İdareyi oğlu Faysal b. Türkî ele geçirdi. Yeni durumdan hoşnut olmayan Mısır valiliği Necid'e gönderdiği kuvvetlerle Faysal b. Türkî'yi yakalayıp Mısır'a sevketti (1837); yerine de Mısır'da göz hapsinde tuttuğu aynı aileden Hâlid b. Suûd'u gönderdi. 1840'ta Londra protokolüyle Mısır kuvvetlerinin Necid ve Hicaz'dan çekilmesi yeni bir karışıklık meydana getirdi. Teorik olarak bölge tekrar Bâbiâli'nin doğrudan kontrolüne geçmiş olmakla birlikte bu fiilen gerçekleşmedi. Mısır vilâyetinden gelen ve protokolle tahliye edilen kuvvetlerin yeri doldurulamadı. Bu yüzden gerek Necid'deki diğer kabileler arasında gerekse Suûd ailesi içinde çekişmeler baş gösterdi. Hâlid b. Suûd duruma hâkim olamayınca Bâbiâli'nin tasvibiyle aynı aileden Abdullah b. Süneyyân b. İbrâhim Riyad emirliğine getirildi, fakat istikrar yine sağlanamadı.



Suûdîler'in ana yurdu Dir'iye'den bir görünüşü

Faysal b. Türkî, 1843'te Mısır'da serbest bırakılınca Riyad'a dönerek ikinci defa zorla emirliği ele geçirdi. Osmanlı Devleti'nin tepkisini hesaba katıp itaat etmeyi menfaatlerine uygun buldu ve Cidde valiliğiyle yazışıp bağılılığını arz edince mesele geçici de olsa halledilmiş oldu. 1847'ye kadar nüfuzunu genişleten Faysal b. Türkî'nin durumu Bağdat valisi tarafından devlet merkezine bildirildi. Bâbiâli de bölgedeki kabile işlerinden sorumlu gördüğü Mekke Şerifi Muhammed b. Abdülmuîn İbn Avn'ı uyarıp tedbir almasını istedi. Mekke şerifi topladığı birlikleriyle Riyad taraflarına hareket etti. Faysal b. Türkî ise diplomasi yolunu tercih ederek Şerif İbn Avn'a yakınlarından bir elçilik heyeti yollayıp af ve eman diledi. Bunun üzerine yükümlü olduğu vergiyi vermesi ve Necid'de padişah adına hutbeyi okutması şartlarıyla affedildi, ayrıca resmen Necid kaymakamlığına tayin edildi. Nüfuz alanını hayli geliştiren Faysal b. Türkî, Basra körfezinde faaliyetlere girişmesi dolayısıyla başta İngilizler olmak üzere yabancıların da dikkatini çekmeye başladı.

1865 yılında Faysal'ın ölümü üzerine emirliği Abdullah b. Faysal üstlendi. Ancak bu durumu kabullenmeyen kardeşi Suûd, Abdullah'ın idaresine karşı çıktı ve topladığı kabilelerle kardeşine isyan etti. Bundan istifade etmek isteyen İngilizler, Suûd'a dolaylı destek verdi. Bağdat valileri durumu sürekli olarak İstanbul'a bildiriyordu. Ancak konuya en çok ilgi gösteren Bağdat Valisi Midhat Paşa oldu. Gelişmelerin İngiliz nüfuzunu arttıracaklarını düşünen Midhat Paşa bölgeye askerî bir sefer düzenleme hazırlıklarına girişti. Bir taraftan Bâbiâli'yi ikna ederken diğer taraftan babasından intikal eden kaymakamlık sıfatıyla Abdullah b. Faysal'ın devletten kardeşine karşı yardım istemesini sağladı. 1871'de Suûd'un etkin olduğu Necid sahillerine (Lahsâ) yapılan askerî sefer neticesinde bölgede istikrar sağlandı. Katîf, Lahsâ (Hüfûf) ve Katar bölgelerinde kurulan mutasarrıflıkla doğrudan merkezî idare tesis edilirken Riyad ve civarı Necid kaymakamlığı unvanı ile Abdullah b. Faysal'ın idaresine verildi. Sahilde istikrar sağlanmış olmasına rağmen aile içi çekişmeler 1875 yılına kadar devam etti. Hatta Midhat Paşa'dan sonraki Bağdat valileri iki kardeş arasında tercih yapmakta zorlandı. Ancak Abdullah'ın mağlûp olup Riyad'ı terketmesi (1874) Suûd'un konumunu sağlamlaştırdı. Riyad'a hâkim olan Suûd b. Faysal, kardeşleri Abdurrahman ve Muhammed'i Bağdat'a rehin vererek Ri-

yad ve civarının dışında faaliyet yapmama- yı taahhüt etti. Suûd'un 1875'te ölümü üzerine serbest bırakılan Abdurrahman b. Faysal Bağdat'tan Riyad'a gelerek emir- liği üstlendi. Ancak aile içi çekişmeler de sürdü ve Abdurrahman gerek kardeşleri Abdullah gerekse Muhammed ile uğraş- mak zorunda kaldı. Bu durum fazla sür- medi, 1876'da büyük kardeşi Abdullah'ın lehinde emirlikten çekildi. Abdullah b. Fay- sal'ın ikinci dönemi sorunlu başladı. O sıra- da Cebelşemmer'de ortaya çıkan ve hayli nüfuz kazanan İbnü'r-Reşid ailesinden Mu- hammed b. Reşid ile çekişmelere başla- dı. Suûd ailesinin güven vermemesi dik- kate alındığında Osmanlı Devleti bölgede Reşidîler'in güç kazanmasına göz yumdu, hatta onları destekledi. Fakat bu destek iki taraf arasındaki dengeleri bozmayacak bir şekilde verildi. Muhammed b. Reşid, Suûd ailesinin içindeki çekişmelere müda- hil oldu ve hatta Riyad'ı ele geçirerek Suûd ailesinden pek çok kişiyi katletti. Abdul- lah b. Faysal başta olmak üzere bazı Suûd emirleri Muhammed b. Reşid'in idare mer- kezi Hâil'e (Hâyil) iltica ettiler. Bu durum 1889 yılına kadar devam etti, aynı yıl mül- teciler Riyad'a döndü ve Abdurrahman b. Faysal emirliği tekrar uhdesine aldı. Ancak İbnü'r-Reşid'in müdahaleleri sürdü ve so- nuçta 1891'de Suûd ailesi tamamen Ri- yad'dan çıkarıldı. II. Abdülhamid'in izni ve aile fertlerine verdiği malî tahsisatla Suûdî- ler Küveyt'te ikamet etmeye başladı. 1902 yılında Abdülazîz b. Abdurrahman (Abdü- lazîz b. Suûd, İbn Suûd) Küveyt'ten yanına aldığı adamları ile Riyad'a dönerek şehre girdi, İbnü'r-Reşid'in bıraktığı idareciyi öl- dürdü ve babasını Küveyt'ten geri çağırdı. Bu davetle eski yurduna geri gelen Abdur- rahman b. Faysal emir sıfatıyla yeniden iş- leri idare ederken oğlu Abdülazîz de İbn Reşid ailesi başta olmak üzere eski ha- sımlarıyla uğraşmaya başladı. Yeni geliş-

meler karşısında Osmanlı Devleti bölgeye Kasım askerî harekâtı adıyla bir harekât düzenlediyse de Abdülazîz'i durduramadı. İki taraf arasında varılan bir anlaşma ne- ticesinde Suûdîler'e yeniden kaymakam- lık statüsü verildi ve Abdurrahman b. Fay- sal, Riyad kaymakamı tayin edildi. Teorik olarak böyle olsa da işler fiilen oğlu Abdü- lazîz b. Abdurrahman'ın elinde idi. Olduk- ça zeki ve muhteris bir kişi olan Abdülazîz kabilelerle yaptığı ittifaklar ve çölde kur- duğu yerleşim yerleri (Hicer) sayesinde hayli güç kazandı. İhvan diye isimlendirilen yerleşimciler gerektiğinde askerî güç olarak kullanılmak üzere eğitildi. Balkan Harbi sırasında bölgede meydana gelen askerî boşluktan faydalanarak Lahsâ mu- tasarrıflığının merkezi Hüfûf'taki küçük müfreze ve Osmanlı memurlarını bura- dan çıkarıp bölgeyi ele geçirdi (1913). Bu durum karşısında yabancı müdahalelere meydan vermemek için orta bir yol arayışına giren Osmanlı Devleti, Mayıs 1914'te Abdülazîz b. Abdurrahman ile bir anlaşma yaptı ve kendisine paşalık rütbesiyle Necid valiliği unvanı verildi. Ancak I. Dünya Sa- vaşı bölgedeki dengeleri alt üst edince Su- ûdî ailesi daha da güç kazandı ve 1932'de resmen bugünkü Suudi Arabistan'ı kurma- yı başardı. Hânedan zamanımızda da ge- niş aile fertleriyle varlığını devam ettirmek- tedir (bk. SUUDİ ARABİSTAN).

#### BİBLİYOGRAFYA :

BA, İrade Mesâil-i Mühimme, nr. 1800, 1802, 2067; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1537, 1735; BA, A.DVN, NMH, nr. 17/7; Osman b. Bişr en-Necdi, *'Unvânü'l-mecd fi târihi Necd* (nşr. Abdurrah- man b. Abdüllatif Âlü's-Şeyh), Riyad 1402/1982, tür.yer.; Râşid b. Ali el-Hanbelî b. Ceris, *Müşirü'l-vecd fi ensâbi mülûki Necd* (nşr. Muhammed b. Ömer b. Abdurrahman el-Akil), Riyad 1419/ 1999, s. 12-15, 20-21, 31; *Memorial of the Government of Saudi Arabia*, Cairo 1955, I, 100- 148; İbrâhim b. Sâlih b. İsâ, *Târihu ba'zi'l-havâ- dişi'l-vâkı'a fi Necd ve vefeyâti ba'zi'l-a'yân ve ensâbihim*, Riyad 1966, tür.yer.; Emin er-Reyhâ-

nî, *Necd ve mülhâkâtüh*, Riyad 1981, s. 59-120; İbrâhim Fasîh b. Sıbgatullah el-Haydarî el-Bağdâ- dî, *'Unvânü'l-mecd fi beyâni ahvâli Bağdâd ve'l-Başra ve Necd*, London 1998, s. 211-230; Zekerîya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Ha- kimiyeti: Vehhabi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Ankara 1998, tür.yer.; Abdullah Sâ- lih el-Useymin, *Târihu'l-memleketi'l-'Arabiyye- ti's-Su'ûdiyye*, Riyad 1999, I, tür.yer.; *el-Atlasü't- târihi li'l-memleketi'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyye*, Riyad 1419/1999, tür.yer.; Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz'al, *Târihu'l-Cezireti'l-'Arabiyye fi'l-'aşri's- Şeyh Muhammed b. 'Abdivehhab*, Beyrut, ts. (Matâbiu dâri'l-kütüb), tür.yer.; Medâvi er-Reşid, *Târihu'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyye beyne'l-kadim ve'l-hadîs*, Beyrut 2002, s. 27-48, 301-303; a.mlf., "Durable and Non-Durable Dynasties: The Ras- hidis and Sa'udis in Central Arabia", *BSMES*, XIX/2 (1992), s. 144-158; A. Musil, *Âlû Su'ûd: Dirâse fi târihi'd-devleti's-Su'ûdiyye* (trc. Saîd b. Fâyiz İbrâhim Saîd), Beyrut 2003, s. 52-63; J. Goldberg, "The 1913 Saudi Occupation of Has- sa Reconsidered", *MES*, XVIII/1 (1982), s. 21-29; Muhammed b. Sa'd eş-Şüveyr, "ed-Dirîyye 'âşî- metü'd-devleti's-Su'ûdiyyeti'l-ülâ mekânati- he's-siyâsiyye ve't-târihiyye ve'l-hadâriyye", *ed- Dâre*, XXII/4, Riyad 1417/1997, s. 5-25; Eliza- beth M. Sirriyeh, "Su'ûd, Âl", *EP* (İng.), IX, 903- 905.



ZEKERİYA KURŞUN

## SUÛDİYYE

(السعوديّة)

Ebü's-Suûd b. Ebü'l-Aşâyir  
el-Vâsîti el-Bâdirîmî'ye  
(ö. 644/1246)

nisbet edilen bir tarikat

(bk. TARİKAT).

## SÜÜ'İ-HIFZ

(سوء الحفظ)

Râvinin hâfızasının zayıf ve bozuk  
olması anlamında hadis terimi.

Sözlükte "kötü" mânasına gelen sū' ke- limesiyle "ezberlemek" anlamındaki hıfz- dan oluşan bir terktir. Bir râvinin naklet- tiği hadislerin ondan alınabilmesi için ez- berindeki hadisi gerektiğinde rivayet ede- cek şekilde hâfızasında saklayabilmesi ge- rekir. Râvi bu özelliğe sahip değilse onun râvide bulunması gereken niteliklerden bi- ri olan zabt özelliğini taşımadığı anlaşılır. Hadis usulünde bir cerh sebebi kabul edi- len bu durum, sū'ü'l-hıfz terimiyle ifade edi- lir; hâfıza zayıflığı veya bozukluğu bulunan râviye ise seyyü'l-hıfz denir. Hadis tarihin- de ezberleme kabiliyeti daima önemini korumuş, zaman içinde hıfz "hangi vasi- tayla olursa olsun öğrenilen hadisi aynen koruyup nakletme" mânası kazanmıştır. Bu sebeple hadislerin yazılmasına karşı çıkan bazı âlimler de hâfızası zayıf olanların riva-

Abdülazîz b. Suûd zamanında Suûd ailesi



yet ettikleri hadisleri yazmalarına izin vermiştir. Hâfıza bozukluğuna, râvinin hatasının doğrusundan çok veya hatasıyla doğrusunun eşit olmasıyla karar verilir. Hâfıza bozukluğu ya râvide sürekli bulunan bir durumdur veya onun yaşlanması, başına bir felâket gelmesi, rivayetlerinde kitaplarına dayanıyorsa kitaplarının kaybolması yahut gözlerini kaybettikten sonra rivayette bulununca yanlışlıklar yapması gibi bir sebeple sonradan meydana gelir (bk. İHTİLÂT). Bazı âlimler birinci durumda bulunan râvinin rivayetini şâz olarak nitelendirir. Hâfızası bozuk olan râvinin rivayeti itibar için (hadisin başka bir rivayetinin olup olmadığının araştırmak üzere) alınabilir. Araştır-

ma sonucu o hadisi destekleyen bir rivayet, güvenilirlik yahut öğrenim durumu bakımından daha iyi veya eşit durumda olan biri tarafından da rivayet edilmişse bu hadis kabul edilebilir; böyle bir hadise hasen olmanın diğer şartlarını taşıması halinde "hasen li-gayrihi" denir. Seyyü'l-hıfz oluşu yüzünden tenkit edilen bir râvi, cerh ve ta'dil lafızlarını ayrıntılı bir şekilde sınıflandıran Zehebî ve Irâkî'ye göre cerhin beşinci, Sehâvî'ye göre altıncı mertebesinde sayılır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Hatîb el-Bağdâdî, *Takvîdül-İlm* (nşr. Yûsuf el-İş), Dımaşk 1974, s. 65-68; Kâdî İyâz, *el-İlmâ'* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 58; İb-

nü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadis*, s. 84; Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs* (nşr. M. Abdülmuhsin el-Ketbî), Medine 1388/1968, I, 64, 346; Ali el-Kârî, *Şerhu Nuşbeti'l-fiker*, İstanbul 1327, s. 122, 160-162, 234; Emîr es-San'ânî, *Tavzihu'l-efkâr* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, I, 184; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, II, 553, 886; *Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 333, 396; Emin Âşikkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İstanbul 1997, s. 101.



ABDULLAH AYDINLI

#### SUVEYLİH

(bk. SÂLİH).